



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DOUZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PAUL Ier — PHILOPALD



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DOUZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PAUL Ier — PHILOPALD



PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—

1933



Imprimatur

Lutetiæ Parisiorum, déc. 21[e] maii 1933.
V. Dupin, vic. gén.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

P (Suite)

2. PAUL Ier (Saint), pape d'avril-mai 757 au 28 juin 767. — Frère du pape Étienne II (ou III), sous lequel il avait, comme diacre, exercé une grosse influence, il fut élu au siège pontifical à la mort de celui-ci, 26 avril 757. Mais son élection ne rallia pas de suite l'unanimité des suffrages et, pendant un mois, l'archidiacre Théophylacte tenta de s'opposer à Paul. Celui-ci finit par l'emporter et, le 29 mai, fut consacré évêque de Rome. Il s'était empressé de signifier son élection au roi des Francs, Pépin le Bref, patrice des Romains depuis les événements de 754. Jaffé, *Regesta*, n. 2336. Chose curieuse à signaler, la formule employée dans la circonstance par Paul est à peu près celle qui était utilisée pendant la domination byzantine pour prévenir l'exarque de Ravenne de l'élection d'un nouveau pape. Mais Paul ne demanda pas à Pépin l'autorisation de se faire consacrer, comme il avait été de règle sous ladite domination. Il insista d'ailleurs pour que le *missus* du roi franc demeurât à Rome jusqu'après la cérémonie de la consécration; il y représenterait son maître, auquel il pourrait, d'autre part, faire un rapport ultérieur constatant que tout s'était passé dans l'ordre.

Aussi bien c'était la première fois que se faisait la transmission des pouvoirs pontificaux dans la situation nouvelle qui était faite au titulaire du Siège apostolique. Depuis la donation de 754, le pape est devenu souverain d'un état, qui comprend, outre le duché de Rome, l'exarchat de Ravenne et la Pentapole, allant sur la côte de l'Adriatique des embouchures du Pô jusqu'aux environs d'Ancône. Ce territoire pontifical, à la vérité, n'est pas absolument continu; les duchés lombards de Spolète et de Bénévent s'intercalent entre la partie qui borde la mer Tyrrhénienne (duché de Rome) et celle qui court le long de l'Adriatique. Cette souveraineté temporelle, Étienne II, dans les dernières années de son pontificat avait eu quelque peine à la défendre contre les tentatives du roi lombard Astolphe, désireux de récupérer ce qu'il avait dû abandonner à Pépin. Astolphe meurt à la fin de 756, et son successeur Didier, dont l'avènement (mars 757) coïncide sensiblement avec celui de Paul, paraît d'abord animé des mêmes dispositions. La politique de Paul sera donc très exactement la même qu'avait suivie son frère : fortifier l'État pontifical, le rendre viable en établissant, si possible, la communication entre ses deux tronçons, le défendre tout au moins contre les entreprises renouvelées de Didier et, pour cela, invoquer l'aide toute-puissante du roi des Francs, avec lequel le pape entre dans les rapports les plus amicaux. (En 758, il veut être le parrain de la princesse Gisèle, fille de Pépin; désormais il traitera toujours le roi de *compater*.) De tout cela témoignent la plupart des lettres de Paul que nous a conservées le *codex Carolinus*, mais dont la chronologie n'est pas absolument établie. Voir sur ce point Kehr, dans *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1896, p. 103 sq., qui apporte quelques précisions aux données fournies par l'éditeur du *codex Carolinus* dans les *Mon. Germ. hist.*

Cette politique, somme toute séculière, intéresse davantage l'histoire que la théologie. Notons-en seulement les grands traits. Au début, les menaces contre l'État pontifical viennent surtout du roi lombard, à qui d'ailleurs Paul semble bien avoir fourni des prétextes, en cherchant à soustraire à l'obédience de Didier les ducs de Spolète et de Bénévent, pour les rattacher au roi des Francs. Refusant de s'engager dans cette politique, Pépin finit par amener en 760 une réconciliation telle quelle entre Paul et Didier. Aussi bien sont-ils menacés l'un et l'autre par un commun ennemi, le basileus, qui supporte mal les disgrâces successives qui ont réduit presque à néant les possessions byzantines d'Italie. Après avoir, au début, tenté de lier partie avec lui, contre le pape, Didier, plus averti de ses vrais intérêts et sans doute aussi docile aux conseils de Pépin, se décide à faire front avec le pape contre Constantin Copronyme. Il ne semble pas d'ailleurs que les desseins belliqueux de Byzance aient reçu même un commencement d'exécution.

Une offensive plus grave était, au reste, menée par le basileus, toujours attardé dans la lutte iconoclaste. Depuis le concile de Hiéria, en 753, celle-ci avait pris un caractère de plus en plus aigu : nombreux étaient les moines orthodoxes qui furent alors amenés à chercher un refuge en Italie et spécialement à Rome. Le biographe de Paul nous montre le pape faisant bon accueil à ces réfugiés et leur donnant toute facilité pour célébrer la liturgie selon leur rite et dans leur langue. Il ajoute, sans donner de précisions, que « dé-

fenseur très courageux de la foi orthodoxe, Paul envoya à plusieurs reprises des légats aux basileis Constantin et Léon, *pro restituendis confirmandisque in pristino venerationis statu sacratissimis imaginibus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, sanctæque ejus Genetricis. Liber pont.*, éd. Duchesne, t. I, p. 464. Plusieurs lettres du *Codex Carotinus* font allusion à l'une de ces légations. Jaffé, n. 2355, 2356. Or, dans sa lutte contre le Siège apostolique, qui s'était posé dès le début comme le défenseur des saintes images, le basileus essayait de s'appuyer sur la cour franque, où il savait bien que l'on n'avait pas pour le culte des images une particulière tendresse. Plus ou moins averti de tout ceci, Paul s'efforça à diverses reprises de mettre le roi Pépin en garde contre ces tentatives. Voir en particulier Jaffé, n. 2364, 2370. Pépin eut la sagesse d'écouter le pape; c'est toujours de concert avec lui qu'il négocia soit à Constantinople, où se transportèrent ensemble les envoyés de Paul et les siens, soit en France, quand les débats y refluèrent. Les Annales de Lorsch signalent, à Pâques 767, le synode de Gentilly : *Tunc habuit domnus Pippinus rex in supradicta villa synodum magnum (sic) inter* ROMANOS *et Græcos de sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus. P. L.*, t. CIV, col. 386. Nous n'avons pas d'autre précision sur cette assemblée. Mais L. Duchesne souligne, avec raison, la mention des Romains. « La présence de ceux-ci montre, dit-il, que Pépin persévérait toujours dans son système de n'admettre aucune discussion religieuse en dehors du pape. » *Les premiers temps de l'État pontifical.*

Le pape Paul mourut peu après, le 28 juin 767, dans le monastère attenant à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, où il s'était transporté pour se mettre à l'abri des chaleurs de l'été. Il fut provisoirement enterré dans cette église; c'est seulement trois mois plus tard que son corps fut transféré à Saint-Pierre, dans l'oratoire que, de son vivant, Paul s'y était préparé. La notice du *Liber pontificalis*, tout en célébrant ses vertus, ne peut s'empêcher de signaler les vexations exercées par ses « iniques satellites », *loc. cit.*, p. 463; le coup d'État militaire, qui, au lendemain de sa mort, mit sur la chaire pontificale un membre de l'aristocratie laïque, Constantin, allégua ultérieurement, pour se justifier, la dureté qu'avait montrée Paul Ier, *propter gravamina ac præjudicia illa quæ Romano populo ingesserat domnus Paulus papa. Ibid.*, p. 475. « Avec le prestige du pouvoir, la papauté en avait maintenant les inconvénients. » (Duchesne.)

I. SOURCES. — La notice du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I p. 463-467, est surtout consacrée aux travaux ou embellissements exécutés à Rome (signale en particulier la construction du monastère de Saint-Sylvestre, fondé par le pape, dans sa propriété personnelle). — Beaucoup plus importantes les lettres groupées dans le *codex Carolinus*, l'édition de *P. L.*, t. XCVIII, col. 134-228, reproduit celle de G. Cenni, *Monumenta dominationis pontificiæ*, t. I, Rome, 1760, se reporter de préférence à des éditions plus récentes : Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. IV, Berlin, 1864; édit. Grundlach, dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, Hanovre, 1892. Autre série de lettres de Paul, reproduisant en partie les précédentes, dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1135-1198. Analyse dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. I, p. 277-283.

II. TRAVAUX. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 5e édit., t. II, p. 298; Baxmann, *Politik der Päpste*, t. I, p. 259 sq.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e édit., t. II, p. 29 sq.

É. AMANN.

3. PAUL II, pape du 30 août 1464 au 26 juillet 1471. — Pie II était mort le 14 août 1464; le conclave qui se réunit le 28 du même mois s'accorda, dès le premier jour du scrutin, sur le choix de Pierre Barbo, cardinal de Saint-Marc, qui prit le nom de Paul II.

Né le 23 février 1417 d'une riche famille vénitienne, neveu par sa mère du pape Eugène IV, il avait été dirigé par celui-ci vers la carrière ecclésiastique; dès 1440, il était cardinal du titre de Sainte-Marie-la-Neuve, qu'il échangea plus tard contre le titre de Saint-Marc. Son influence avait naturellement été grande à la curie sous Eugène IV et aussi sous les deux successeurs de celui-ci, Nicolas V et Calixte III; elle avait quelque peu baissé, paraît-il, sous le pontificat de Pie II. Mais la popularité de Pierre Barbo, le cardinal de Venise, comme on l'appelait d'ordinaire, était demeurée considérable. Riche et généreux, amateur et collectionneur plutôt que vraiment humaniste, il attirait l'attention tant par son extérieur majestueux que par le luxe de sa vie.

Son couronnement qui eut lieu le 16 septembre correspondit, à ce point de vue, à ce que l'on attendait de lui. Mais ses relations avec le Sacré-Collège se tendirent presque aussitôt après. Comme les autres cardinaux, il avait juré au conclave un pacte électoral, aux termes duquel le nouvel élu se conformerait aux désirs relatifs à la « réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres ». Texte dans Raynaldi, *Annales*, an. 1464, n. 55. L'article le plus important était le troisième, prescrivant la prompte réunion du concile général : *Concilium generale christianorum intra triennium cogeret, in quo et principes sæculi ad tuendam religionis causam accenderentur, ægræque partes Ecclesiæ communi medicamento sanitatem reciperent.* Les autres articles renforçaient le rôle des cardinaux dans le gouvernement de l'Église, bien qu'il soit exagéré de dire, avec L. von Pastor, qu'à exécuter ce pacte, « le pape aurait été réduit au rôle de simple président du collège des cardinaux ». Ce pacte, Paul II l'avait juré à nouveau sitôt après son élection, et il aurait dû publier, le troisième jour après son couronnement, une bulle le confirmant. Il n'en fut rien; le pape se fit donner par divers canonistes des consultations sur le point de savoir s'il était lié par le serment prêté en conclave. Les réponses furent négatives. Voir dans Pastor, p. 308, n. 2, l'énumération des réponses favorables au droit pontifical et aussi de celles qui leur furent opposées. Paul II présenta dès lors aux cardinaux un nouvel acte qui modifiait considérablement le pacte électoral, et il obtint, non sans peine, leur adhésion plus ou moins volontaire.

Souverain temporel, Paul II eut à cœur d'administrer convenablement les États de l'Église. Rome lui dut quelques heureuses transformations; on essaya aussi de mettre à la raison divers féodaux remuants. Une campagne rapide, en juin 1465, en finit avec l'insolence des Anguillara; mais avec Robert Malatesta, qui prétendait disposer en souverain de Rimini (1469), il fallut venir à des accommodements. Aussi bien celui-ci trouva-t-il un appui dans les petites cours italiennes de Naples, de Milan, de Florence. Paul II, qui, au cours des années précédentes, avait épuisé toute sa diplomatie à maintenir la paix entre ces puissances, lors de l'ouverture de la succession du duc de Milan, François Sforza (8 mars 1466), dut finalement accepter un compromis. Robert Malatesta conserva, comme vassal du pape, non seulement Rimini mais un territoire très agrandi (1470).

Des préoccupations beaucoup plus graves, en effet, assiégeaient le pape en tant que chef de la chrétienté. Le péril turc se faisait de jour en jour plus grand; la côte orientale de l'Adriatique même allait bientôt être l'objectif de Mahomet II. Mais, si tout le monde en Occident voyait le péril, il était impossible d'amener les puissances chrétiennes à s'unir pour y faire face. Pendant plusieurs années, Paul II dut se contenter de fournir des subsides à la Hongrie, sentinelle avancée de la chrétienté, qui d'ailleurs se renferma bientôt dans une attitude strictement défensive. Il appuyait

en même temps le héros albanais Scanderbeg, qui vint à Rome en décembre 1466 et y reçut au moins des subsides; ils lui permirent de faire, en 1467, une campagne heureuse contre les Turcs. Mais Scanderbeg meurt le 17 janvier 1468; l'Albanie n'allait pas tarder à connaître les plus durs moments. Puis, soudain, au printemps de 1470, on apprend que Mahomet II dirige une formidable expédition contre l'île de Négrepont (Eubée), dernière position importante des Vénitiens en Orient. Le 12 juillet, la ville de Négrepont est prise. Le pape essaie de réveiller les puissances chrétiennes, diverses circulaires (25 août, 18 septembre) convoquent en congrès les représentants des états italiens. Le 22 décembre, ces mêmes états se lient par un pacte d'alliance défensive contre les Turcs. Le cardinal Piccolomini est envoyé, au printemps de 1471, à Ratisbonne, où se réunit la diète impériale. Tous ces efforts furent à peu près inutiles. La diplomatie de Paul II fut plus heureuse en Orient; elle aboutit à un traité d'alliance avec Ouzour-Hassan, prince des Turcomans, qui promit sa coopération contre le Turc, ennemi commun des Tartares et des chrétiens. L'activité de ce souverain détournera de l'Europe pendant quelque temps les menaces de Mahomet II.

Mais, en réalité, il n'y avait plus de chrétienté; défiantes à l'égard les unes des autres, plus défiantes encore à l'endroit de la papauté, les puissances occidentales étaient incapables de s'unir. La France, depuis l'échec du concile de Bâle et les affaires de la *Pragmatique* (voir cet article), se maintenait dans une attitude extrêmement réservée à l'endroit du Saint-Siège. Louis XI prétendait que le serment d'obédience fait à Pie II en 1462 et qui abolissait la *Pragmatique* ne l'engageait qu'avec ce pape et non avec ses successeurs. Il fallut des négociations assez longues pour l'amener à prêter serment d'obédience à Paul II (octobre 1466); encore le roi mettait-il comme condition qu'on lui accorderait le droit de nomination à 25 évêchés. Paul II parvint à écarter cette demande, mais il dut promettre le chapeau rouge à l'évêque d'Évreux, Jean de la Balue (évêque d'Angers en juin 1467), pour lors fort avancé dans la faveur du roi. Dans ces conditions, et après la promotion de la Balue au cardinalat (18 septembre 1467), la *Pragmatique* fut de nouveau retirée. Mais les efforts du roi et de son ministre se heurtèrent en pratique à la résistance de l'université de Paris, dont le recteur appela des lettres pontificales à un futur concile, et du Parlement où la déclaration royale ne fut pas enregistrée. En somme, rien, de ce côté, n'était terminé. En 1469, la disgrâce soudaine de la Balue, convaincu de haute trahison, amenait de nouvelles difficultés avec la curie; les procédés dilatoires de Paul II sauvèrent tout au moins le cardinal de la peine capitale; mais il fut enfermé dans la célèbre cage de Loches, d'où il ne sortira qu'en 1480 sur l'intervention de Sixte IV. A travers les diverses négociations de Louis XI avec Paul II on voit sans cesse percer la menace de la convocation du concile général; c'était l'arme par excellence contre les atermoiements de la curie.

La Bohême inquiétait bien davantage encore, car le mouvement séparatiste créé par l'agitation hussite était loin de se calmer. Cette tendance était d'autant plus à craindre que le roi Georges Podiébrad l'appuyait plus ou moins ouvertement. Cramponné aux *Compactata* du concile de Bâle, il s'était vu accuser à Rome, dès le pontificat de Pie II, de manquement grave aux promesses qu'il avait faites au pape lors de son couronnement. Paul II, malgré l'avis contraire du cardinal Carvajal, s'était d'abord prêté à quelques concessions; il avait ordonné de suspendre le procès intenté par son prédécesseur contre Podiébrad. Mais, devant l'attitude raide du roi de Bohême qui n'envoie point à Rome d'ambassadeur, Paul II se ravise. Podiébrad est sommé de comparaître à Rome. Dès février 1466, on est décidé, à la curie, à pousser les choses à l'extrême. Voir la lettre de Paul II au duc Louis de Bavière, 6 février 1466, dans *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. IX, Breslau, 1874, p. 156-164; elle résume parfaitement le point de vue de la curie et les griefs que l'on avait contre Podiébrad. Le roi, de son côté, faisait appel aux services de Grégoire de Heimbourg, le jurisconsulte de Nurenberg, déjà excommunié par Pie II. C'est Grégoire qui rédige le manifeste du 28 juillet 1466, où Podiébrad, s'adressant au roi de Hongrie, Matthias Corvin, critique les procédés de la curie romaine à son endroit. Texte dans *Script. rer. Siles.*, *ibid.*, p. 181-190. Lui encore qui compose, à l'automne de la même année, une seconde apologie pour le roi, plus violente encore dans ses attaques contre le Saint-Siège et contre Paul II. Texte dans Palacky, *Urkundliche Beiträge*, etc., p. 647-660 (il y aurait discussion sur la date et même l'auteur de ce deuxième factum, cf. Pastor, p. 403, n. 1). Rome alors n'hésite plus. Le 23 décembre 1466, Paul II déclare Georges Podiébrad déchu de ses titres de roi, de margrave et de prince, privé du domaine de tous ses biens, prononce l'inhabileté de ses descendants à lui succéder en ses titres et ses droits, délie tous les ayants-cause des liens qui l'attacheraient à lui et de toute obligation qu'ils auraient pu contracter à son endroit. Texte dans *Script. rer. Siles.*, *ibid.*, p. 201-213. A cette sentence Podiébrad riposte, le 14 avril 1467, par un appel au concile général : *nos ad universale concilium ex ordine in magna synodo Constanticnsi præfinitum et de decennio in decennium perpetuis futuris temporibus celebrandum provocamus et appellamus*. Texte dans Palacky, *Urk. Beitr.*, p. 454-458. Ce n'était pas d'ailleurs, de sa part, une simple formalité et, dans les mois qui suivirent, il essaya de gagner à l'idée du concile la France et d'autres puissances. Louis XI ne l'appuya qu'assez mollement; toutefois, il refusera de laisser publier en France la bulle du jeudi saint 1468 (14 avril) qui renouvelait contre Podiébrad les sentences portées l'année précédente. *Script. rer. Siles.*, p. 264.

La ligue catholique de Bohême n'avait pas attendu ce moment pour agiter le pays et mettre à exécution la sentence de Paul II. Bien vite on songea, à cette fin, au roi de Hongrie, Matthias Corvin. Le 31 mars 1468, celui-ci déclarait la guerre à Georges Podiébrad. Dans son manifeste du 8 avril, il protestait ne prendre les armes que pour la défense des catholiques opprimés et sous la pression du pape. *Ibid.*, p. 262-263. Les premiers événements lui furent d'abord favorables mais les revers commencèrent bientôt. A la fin de février 1469, Matthias était obligé de signer une trêve et s'engageait à agir auprès du pape pour que Georges fut reconnu et les *Compactata* de Bâle maintenus. Mais la diplomatie de Paul II parvint à faire rompre cette trêve. En mai 1469, Matthias se faisait proclamer roi de Bohême; les hostilités reprenaient et devaient durer, sans résultat décisif d'ailleurs, jusqu'à l'année suivante. Le péril turc devenait, d'autre part, de plus en plus pressant, ce n'était guère le moment pour les chrétiens de s'entre-déchirer. Des ouvertures de paix furent faites officieusement à Podiébrad, qui y répondit par des assurances satisfaisantes : il y reconnaissait la primauté de l'Église romaine, et saluait dans le pape Paul II le vicaire de Jésus-Christ et le principal dispensateur des sacrements de l'Église; il ne pensait pas d'ailleurs s'être écarté de la vraie foi et était prêt à envoyer à Rome des ambassadeurs pour traiter les divers points en litige. Texte dans Palacky, *Urk. Beitr.*, p. 639 (date incertaine). Mais Podiébrad mourait, le 22 mars 1471, sans avoir eu le temps de se réconcilier

avec l'Église romaine. Le prince polonais, Ladislas, élu roi de Bohême en mai 1471, continua d'ailleurs la politique de Georges et jura de maintenir les *Compactata*. L'affaire bohémienne n'était donc pas réglée quand Paul II mourut.

Ce qui frappe, d'ailleurs, dans toutes ces complications européennes, c'est l'absence totale d'un pouvoir unificateur. Le pape, sans doute, se considère toujours comme le chef de la chrétienté, mais les moyens lui manquent pour imposer ses directives. L'empereur Frédéric III, qui est tout dévoué au Saint-Siège ne dispose pas d'une autorité effective plus grande. Pour solennelle qu'elle ait été, la réception qu'on lui fit à Rome, à Noël 1468, ne pouvait dissimuler la faiblesse de son autorité. Le seul résultat effectif de ce voyage où il dut être question de la guerre contre les Turcs et aussi des affaires de Bohême, ce fut la création des deux évêchés de Vienne et de Wiener-Neustadt.

L'Italie n'était guère plus maniable que l'Allemagne. Nous avons dit les difficultés de Paul II avec les divers états de la péninsule. Naples lui causa à diverses reprises de vives inquiétudes. Quant à la République de Venise, elle accentuait ses empiètements dans le domaine religieux; des frictions assez vives s'étaient produites entre elle et le Saint-Siège dès le début du pontificat et, en 1466, la Sérénissime essayait de remettre sur le tapis la question du concile général. Paul II, de son côté, parlait de jeter l'interdit. Le cardinal Carvajal aboutit alors à un accommodement; il ne devait pas amener une paix durable; les relations se tendirent de plus en plus; quand Paul II mourut, il y avait quelque temps déjà qu'il n'y avait plus d'ambassadeur vénitien à la cour pontificale.

Au point de vue du mouvement général des idées, le pontificat de Paul II marque un temps d'arrêt dans les progrès de la Renaissance. On a même accusé ce pape de s'être montré hostile à l'humanisme. C'est que, en fait, la discrimination commençait à se faire entre les deux tendances qui s'efforçaient de promouvoir la résurrection de l'antiquité classique. Pour les uns, ce renouveau ne devait être que l'auxiliaire des idées chrétiennes, à qui il donnerait un lustre nouveau et une plus grande force. D'autres esprits, malheureusement, ne voyaient dans le retour à l'antiquité que le triomphe des idées païennes. Cette double tendance avait existé dès les débuts de l'humanisme, mais elle s'accentuait désormais, et la renaissance du paganisme n'était pas un vain mot. Ce furent d'ailleurs des incidents d'ordre secondaire qui amenèrent Paul II à réagir contre ces humanistes paganisants. Pour diverses raisons, il avait été amené, au début de son règne, à supprimer, à la curie, le collège des *abréviateurs*, parmi lesquels figuraient un bon nombre de ces humanistes à tendances suspectes dont Platina était le type. A cause de ses protestations véhémentes, dans lesquelles s'entremêlait la fameuse menace d'appel au concile, Platina fut arrêté, mis à la torture, gardé quatre mois dans les cachots du Château Saint-Ange. En février 1468, il était de nouveau arrêté, la police ayant découvert les traces d'une conspiration contre le pape, ourdie au sein de l'*Académie romaine* dont Pomponius Lætus était l'âme, et Platina l'un des membres actifs. Faute de preuves, il fallut bientôt abandonner l'idée de conspiration, mais l'on se rejeta sur les habitudes païennes de pensée et de vie dont faisaient preuve un certain nombre des membres de cette société secrète. Ici encore, il fallut renoncer à faire la preuve définitive que les affidés de l'Académie s'étaient réellement comportés en païens. La société en question fut néanmoins dissoute et des ordres sévères interdirent à Rome l'enseignement des poètes de l'antiquité païenne.

Platina s'est vengé en représentant Paul II comme un ennemi de la culture antique. Mais les accusations qu'il porte contre le pape sont bien exagérées. Il est remarquable, en effet, que Paul II favorisa à Rome même les premiers développements de l'imprimerie, laquelle vulgarisa non seulement les Pères de l'Église mais plusieurs écrivains profanes de l'antiquité. Voir à ce sujet la dissertation du cardinal Quirini, *Appendix qua comprobatur Pauli II pontificatus felicitati deberi optimorum scriptorum editiones quæ Romæ primum prodierunt, post divinum typographiæ inventum a germanis opificibus in eam Urbem advectum.*

Le gouvernement proprement ecclésiastique de Paul II ne fut pas mauvais. Sans doute, les remèdes aux abus qui, depuis si longtemps, attiraient les protestations, n'eurent rien d'énergique, mais, dans l'ensemble, le choix des personnes appelées aux dignités ecclésiastiques fut suffisant, et quelques tentatives furent faites pour réformer divers monastères. Le procès intenté par l'Inquisition, à l'été de 1466, donna l'occasion à de nouvelles discussions et à de nouveaux écrits au sujet de la pauvreté. — Paul II est l'auteur de la discipline actuelle relative au jubilé. Bulle *Ineffabilis providentia* du 19 avril 1470. Ce document rappelle comment le pape Boniface VIII avait fixé la célébration du jubilé à chaque centième année à commencer par l'année 1300; comment Clément VI avait réduit à cinquante ans l'intervalle entre deux jubilés consécutifs, intervalle qui avait été ramené à trente-trois ans par Urbain VI. Pour rendre plus fréquente encore cette indulgence extraordinaire, Paul II statuait que le jubilé aurait lieu, désormais, chaque vingt-cinq ans, à commencer par l'année 1475, l'indulgence plénière ne pouvant d'ailleurs être gagnée que par la visite des basiliques romaines. Texte dans *Bullarium romanum*, t. v, Turin, 1860, p. 200-203.

Il faut signaler aussi, dans les derniers jours de Paul II une négociation, qui aurait pu amener la réconciliation de l'Église russe avec Rome. Un projet de mariage fut élaboré entre le grand-duc de Russie, Ivan III, et la princesse Zoé, fille de Thomas Paléologue, despote du Péloponèse, qui s'était réfugié à Rome où il était mort en 1465. Nièce du dernier empereur de Constantinople, ralliée comme son père et son oncle à l'Église romaine, Zoé pouvait apparaître comme le trait d'union entre Rome et Moscou. L'idée de ce mariage, mise en avant, semble-t-il, par Bessarion, fit d'assez rapides progrès. L'ambassade russe qui devait prendre Zoé pour la conduire à Moscou ne trouva plus Paul II en vie; ce fut Sixte IV qui régla définitivement l'affaire; elle ne devait pas avoir, d'ailleurs, les heureux résultats qu'on en attendait : à peine arrivée en Russie, Zoé repassait à l'orthodoxie.

Paul II, dont la jeunesse relative permettait d'espérer qu'il pourrait fournir un long pontificat, mourut subitement dans la soirée du 26 juillet 1471; il n'avait que 54 ans. Son règne continue, avec moins d'éclat, celui de son glorieux prédécesseur Pie II, mais sans que l'historien y puisse rien signaler de saillant ni de caractéristique. Après les secousses qui ont marqué le début du XV[e] siècle, la papauté se remet lentement à une adaptation aux circonstances nouvelles.

I. SOURCES. — 1° Le *registre* de Paul II n'est pas publié et les diverses pièces émanées de sa chancellerie ne sont ni inventoriées, ni toutes signalées. On en trouvera un certain nombre dans Raynaldi, *Annales*, an. 1465-1471; le *Bullarium romanum*, édit. de Turin, t. v, 1860, en reproduit une dizaine, p. 182-203; beaucoup de pièces relatives à l'affaire de Bohême sont imprimées dans F. Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens..., im Zeitalter Georg's von Podiebrad*, Vienne, 1860 (= *Fontes rerum austriacarum*, II Abtheil., t. XX) et dans les *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. IX, Breslau, 1874; quelques pièces aussi dans l'appendice au volume de Pastor (ci-dessous), n. 73, 76[a], 78, 88,

92, 92a, 93, 95-99, 101-106; les pièces relatives à la Suisse dans les *Regesten zur Schweizergesch. aus den päpstl. Archiven* (*1447-1513*), fasc. 3, *der Pontifikat Paulus II.*, Berne, 1912; textes divers relatifs au Danemark dans A. Krarup et Johs. Lindbaek, *Acta pontificum Danica*, t. III (1431-1471), Copenhague, 1908.

2° Il y a plusieurs biographies de Paul II rédigées par des contemporains : Platina, *De vitis ac gestis SS. pontif.*, édit. hollandaise de 1645, p. 762-794 (extrêmement partial); Gaspar Veronensis, *Vita Pauli II*, en 4 livres, le l. I dans Marini, *Archiatri pontificii*, t. II, 1784, p. 178, les trois autres dans Muratori, *Rerum ital. script.*, t. III *b*, Milan, 1734, p. 1025-1053; Michael Canensius, *Vita Pauli II*, publiée dans Muratori, id., *ibid.*, p. 993 sq., et dans Quirini (voir ci-dessous). Mais la source principale reste encore Jacques Ammanati, dit Piccolomini, *Epistolæ et commentarii*, Milan, 1506 (publiés aussi à la suite de l'édition des *Commentarii* de Pie II, Francfort, 1614, dont l'ouvrage d'Ammanati forme la continuation de 1464 à 1469) assez partial et à utiliser avec précaution.

II. Travaux. — 1° *Anciens.* — Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontif. rom. ab Oldoino recognitæ*, t. II, Rome, 1677, p. 1069; A. M. Quirini, *Pauli II Veneti pont. max. vita, præmissis sanctissimi pontificis vindiciis adversus Platinam aliosque obtrectatores*, Rome, 1740; Raynaldi, *Annales*.

2° *Modernes.* — 1. Voir surtout L. von Pastor, *Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des M. A.*, t. II, 3e-4e édit., Fribourg-en-B., 1904, p. 293-447 (trad. franç., t. IV, 3e édit., Paris, 1909), qui renverra aux travaux plus anciens; d'un point de vue un peu différent, M. Creighton, *A history of the papacy during the period of the Reformation*, t. III, Londres, 1887. — 2. Sur la question bohémienne : F. Palacky, *Gesch. von Böhmen*, t. IV *b*, Prague, 1860; C. von Höfler, *Böhmische Studien*, dans *Archiv für Oesterr. Geschichtskunde*, t. XII, 1854, p. 328 sq.; du même, *Abhandlungen aus dem Gebiete der slavischen Geschichte* (= *Comptes-rendus de l'Acad. de Vienne, hist. Classe*, t. XCVII, 1881), p. 797-913; A. Frind, *Die Kirchengesch. Böhmens*, t. III et IV, Prague, 1872-1878. — 3. Sur les rapports avec la France, indications très sommaires dans P. Champion, *Louis XI*, t. II, Paris, 1921; N. Valois, *Hist. de la pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, 1906. — 4. Sur la question de l'humanisme : H. de l'Épinois, *Paul IV et Pomponius Lætus*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. I, 1866, p. 278-281, qui renvoie aux autres ouvrages plus anciens; J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, 4e édit., Paris, 1909, annonçait une suite qui n'a pas paru. — 5. Sur les rapports avec la Russie : P. Pierling, S. J., *Le mariage d'un tsar au Vatican. Ivan III et Zoé Paléologue*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. XLII, 1887, p. 353-396, et t. XLIII, 1888, p. 580-582, repris dans *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, Paris, 1906, p. 107 sq.

É. Amann.

4. PAUL III, pape du 13 octobre 1534 au 10 novembre 1549. — I. Élection et antécédents de Paul III; caractères généraux du pontificat. II. Le gouvernement des États de l'Église; mécénat de Paul III. III. La réforme ecclésiastique. IV. La défense de l'Église. V. Mort de Paul III.

I. Élection et antécédents de Paul III; caractères généraux du pontificat. — Le conclave qui suivit la mort de Clément VII s'ouvrit le 11 octobre 1534, pour se terminer le 13 au matin : par un vote unanime, les cardinaux avaient choisi le cardinal Alexandre Farnèse. La rivalité entre Impériaux et Français ne s'était pas manifestée : François Ier se contentait d'un candidat qui observerait la neutralité; Charles-Quint voulait une personnalité impartiale. La faveur constante dont le nouvel élu avait joui sous les six papes précédents témoignait de sa grande prudence diplomatique; il avait été l'allié des Français, tout en gardant les sympathies des Impériaux. Le plus ancien des cardinaux, deux fois déjà, dans les conclaves précédents, il avait passé près du succès. Comme il était âgé de soixante-sept ans et avait une santé chancelante, on croyait pouvoir envisager un pontificat de courte durée.

Alexandre Farnèse appartenait à une vieille famille des États de l'Église, qui joua un grand rôle dans l'histoire de Viterbe et d'Orvieto, dès le XIIe siècle, comme défenseur des papes. Cf. F. M. Annibali, *Notizie storiche della casa Farnese*, 2 vol., Montefiascone, 1817-1818. La grandeur des Farnèses commence avec la nomination de Ranuccio aux fonctions de sénateur de Rome par Martin V, 27 avril 1417. Le fils du sénateur, Pierluigi, eut de Giovanella Caetani trois enfants : Giulia, Alexandre et Bartolomeo.

Alexandre naquit à Canino ou à Rome, à la fin de février 1468. Son éducation eut lieu en plein milieu Renaissance, à Rome, à Florence et à Pise. Sa fortune se décida avec l'élection à la papauté d'Alexandre VI, qui combla de faveurs le frère de la belle Giulia, mariée en 1489 à Orsino Orsini, et qui avait eu des relations coupables avec le cardinal Rodrigue Borgia. (Cf. Pastor, *Histoire des papes*, trad. A. Poizat, t. XI, p. 15. M. P. Richard considère cette dernière allégation comme dénuée de fondements. *Histoire des conciles*, t. IX, p. 49.) Le 20 septembre 1493, Alexandre est nommé cardinal-diacre des Saints-Cosme-et-Damien; puis, de 1494 à 1502, il obtient successivement la légation du patrimoine, l'évêché de Corneto et Montefiascone, la légation de la Marche d'Ancône. Jules III devait le nommer évêque de Parme, en 1509, et Clément VII, évêque d'Ostie, en 1524. Sa jeunesse ne fut pas sans tache. Jules II légitima, le 8 juillet 1505, ses deux premiers enfants Pierluigi et Paul, nés en 1503 et 1504. Cf. *Regest. Vat.*, *984*, f° 147. Il devait avoir encore une fille, Constanza, et un troisième fils Ranuccio; ce dernier fut légitimé par Léon X, en 1518. Cf. *Regest. Vat.*, *1208*, f° 231. Un changement dans sa conduite devient évident en 1513 par le soin qu'il apporte au gouvernement de son diocèse de Parme : choix d'un excellent administrateur, Bartolomeo Guidiccioni, visite de son évêché, tenue d'un synode en 1519, préludant à la réforme du clergé.

La conviction de la nécessité d'une réforme ecclésiastique réglera son attitude durant tout son pontificat : il restera par les désordres de sa jeunesse, par ses allures mondaines, par le luxe de la cour pontificale, par son népotisme, un pape de la Renaissance; mais, par le souci constant qu'il apportera à la restauration de la discipline et des mœurs, il peut être considéré comme le premier des papes réformateurs. L'espoir que l'on fondait en lui sur ce point fit que son élection, comme successeur de Clément VII, fut bien accueillie par toute la chrétienté. Cf. Sadolet, *Opera*, t. I, Vérone, 1737, p. 197 sq.

Il avait des qualités qui devaient faire de lui un bon pape. Diplomate habile et prudent, il était peut-être lent à se décider, mais prompt à réaliser la décision prise. Personnel, il ne s'embarrassait pas de conseillers intimes. Dans sa politique, ayant en vue la réunion du concile, la lutte contre les Turcs, la répression du protestantisme et l'indépendance de l'Italie contre les visées de la France et surtout de l'Espagne, il s'efforcera de garder une stricte neutralité entre François Ier et Charles-Quint et de maintenir la paix entre les deux chefs de la chrétienté. La tâche ne sera pas toujours facile. La suprématie exercée par les Espagnols sur le territoire italien, les concessions faites par l'empereur aux protestants d'Allemagne, sa prétention de vouloir régler par lui-même les questions religieuses, seront des armes puissantes entre les mains des diplomates français, tandis que les Impériaux utiliseront à leur profit la politique louvoyante de François Ier vis-à-vis des hérétiques de son royaume, ses alliances avec les protestants d'Allemagne et Henri VIII d'Angleterre, ses accords commerciaux et politiques avec le sultan. Mais Paul III avait trop besoin de Charles-Quint pour la guerre contre les Turcs; il ne voulait pas, par contre, en s'alliant avec les Impériaux contre les Français, renouveler la faute de Clément VII qui,

trop confiant dans les promesses d'intervention de Charles-Quint, avait jeté définitivement l'Angleterre dans le schisme. Il résistera à la pression parfois violente des deux partis et cherchera à jouer le rôle d'arbitre.

Malheureusement, la réalisation de ses plans politiques sera entravée par son népotisme. Comme le nouveau pape était âgé, sa parenté se hâta d'accourir à la cour pontificale. Le 18 décembre 1534, Paul III nomma cardinaux ses deux petits-fils Alessandro Farnèse, fils de Pierluigi, et Guido Ascanio Sforza di Santa Fiora, fils de Constanza, âgés de 15 et de 16 ans. Il leur donna, aussitôt qu'il put, les deux grandes charges de l'Église romaine : Alessandro reçut la Chancellerie, le 13 août 1535, et Ascanio, la Chambre apostolique, le 22 octobre 1537. Cet acte de népotisme eut un avantage : il permit à Paul III de dominer la curie et de travailler efficacement à la réforme. Cf. P. Richard, *op. cit.*, t. IX, p. 54-55. Son fils aîné, Pierluigi, nommé gonfalonier de l'Église, le 31 janvier 1537, reçoit, le 31 octobre, à titre héréditaire, le duché nouvellement formé de Castro. Le 5 novembre 1540, Ottavio Farnèse, fils de Pierluigi, âgé de 15 ans, obtient, pour lui et ses descendants, le duché de Camerino, dont Giulia, héritière légitime du dernier duc, avait été dépouillée, à la suite du mariage qu'elle avait contracté, contre la volonté de la cour romaine, avec le duc d'Urbin. Ottavio avait dû épouser, le 12 octobre 1538, la fille de Charles-Quint, Marguerite, veuve d'Alexandre de Médicis. Enfin, en 1545, Pierluigi, malgré la vive opposition du Sacré-Collège, qui invoquait les anciennes bulles interdisant toute aliénation du patrimoine de l'Église, malgré la résistance de l'empereur, qui revendiquait la suzeraineté sur ces principautés, obtenait Parme et Plaisance, en fief héréditaire; Camerino et Nepi revenaient aux États de l'Église; mais Ottavio avait en compensation le duché de Castro, tandis que la préfecture de Rome était donnée à son frère Orazio.

II. Gouvernement des États de l'Église; mécénat de Paul III. — La situation des États de l'Église, de la ville de Rome surtout, était lamentable, à l'avènement de Paul III; les ruines accumulées par le sac de Rome, en 1527, l'épuisement des provinces, par suite de nombreuses guerres, demandaient une gestion prudente et économe. Jules III se plaindra, en 1551, que son prédécesseur ait hypothéqué tous les revenus du Saint-Siège et laissé une dette de 500 000 écus, alors qu'il en avait trouvé en caisse, à son avènement, 266 000. Et cependant il avait, en dehors des revenus normaux, établi à diverses reprises des taxes extraordinaires : dîmes sur le clergé italien, augmentation du prix du sel, impôt spécial, établi par la bulle du 2 septembre 1543, Cherubini, *Bullarium romanum*, t. I, p. 771-773, le *sussidio*, qui rendit odieux le nom de son auteur.

Les impôts amenèrent des troubles, notamment à Pérouse, où la révolte fut durement réprimée par Pierluigi (1er juillet 1540); dans le fief d'Ascanio Colonna, dont les forteresses Rocca di Papa et Paliano furent rasées et les possessions confisquées (26 mai 1541).

Il est certain que ces impôts étaient en partie justifiés par les dépenses qu'entraînaient les guerres contre les Turcs et contre la ligue de Smalkalde; mais la famille des Farnèses engloutit une bonne partie des revenus du Saint-Siège; le rétablissement des réjouissances publiques, du carnaval, les fêtes luxueuses données au Vatican, comme au plus beau temps de la Renaissance, allégèrent le trésor pontifical.

Une partie des revenus fut consacrée à la protection des lettres et des arts. Paul III avait reçu une éducation d'humaniste; cardinal, il s'était déjà montré l'ami des lettrés et des artistes. Devenu pape, il leur continua ses faveurs.

Il restaura l'université romaine, y attirant les écrivains les plus célèbres, favorisant surtout les canonistes, les théologiens, les astrologues, en qui il avait grande confiance, les mathématiciens. Pour lui plaire, les poètes traitaient en vers des sujets de théologie. La bibliothèque vaticane lui doit de nouveaux catalogues de manuscrits grecs et latins, établis par Cervini et Sadolet, l'acquisition de nouveaux manuscrits et la restauration de ceux qui étaient endommagés, l'impression, à partir de 1542, des plus précieux codices grecs.

Artiste, il résussit à s'attacher Michel-Ange, qu'il nomma architecte en chef, sculpteur et peintre du palais du Vatican. Michel-Ange réalisa, de 1536 à 1541, sa fresque du Jugement dernier à la chapelle Sixtine, d'autres fresques dans la chapelle Pauline, 1542-1549; il termina le tombeau de Jules II, dont il simplifia considérablement le dessein primitif. Il fut chargé, en 1547, de la continuation de l'église Saint-Pierre. Abandonnant le plan de Sangallo, à qui Paul III avait confié, en 1539, la reprise des travaux, il revint au plan de Bramante pour la croix grecque et les points essentiels de l'ensemble intérieur de la composition; pour le reste, il suivit ses propres conceptions, « détruisant la miraculeuse harmonie qui distinguait le plan de Bramante ». Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 432.

Dès 1537, Paul III avait fait commencer à Rome un grandiose système de fortifications, auxquelles travaillèrent Sangallo, puis Michel-Ange; à l'intérieur de la ville, il fit réaliser des embellissements au Vatican, agrandir et décorer le château Saint-Ange, dresser les plans d'une transformation de la place du Capitole, etc...

Dans ces efforts pour maintenir la suprématie du Saint-Siège dans les arts, Paul III se montra, comme dans tout son pontificat, un homme de transition : « il est exactement sur la limite de la perfection et de la décadence ». Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 352. L'âge d'or de la Renaissance était passé : il n'y a plus même spontanéité et même originalité dans la création, malgré la réunion autour du pape Farnèse des artistes des papes Médicis.

III. La réforme ecclésiastique. — Paul III voulait la réforme par le concile général : il mettra à réaliser ce dessein une obstination indomptable. Dès la première réunion des cardinaux, 17 octobre 1534, il parle de la nécessité de le convoquer; et de la première bulle de convocation du concile à Mantoue, datée du 2 juin 1536, jusqu'à l'ouverture du concile à Trente, 13 décembre 1545, il luttera de toutes ses forces contre les obstacles qui s'opposaient à son projet et qui venaient des cardinaux, des protestants d'Allemagne, du duc de Mantoue, Federigo Gonzaga, de Charles-Quint, de François Ier. Pour le détail voir l'art. Trente (*Concile de*).

Plusieurs commissions de réforme furent instituées qui, dans la pensée du pape, devaient préparer les travaux du concile, mais qui, par suite des prorogations successives, donnèrent lieu à des réalisations partielles. La situation avait été dépeinte sous de sombres couleurs dans le rapport de J.-B. Caccia, écrit sous Clément VII et dédié à Paul III, *De fide integranda ac de Ecclesia reformanda ad Paulum III*. Bibl. vat., *cod. 3659*. Il n'y a plus dans l'Église, selon l'auteur, « trace de l'humilité, de l'économie, de la continence et de l'énergie apostoliques ». Pastor, *op. cit.*, t. XI, p. 112.

En novembre 1534, deux commissions étaient instituées, l'une composée des cardinaux Piccolomini, Sanseverino et Cesi, pour la réforme des mœurs, l'autre, comprenant les cardinaux Campegio, Grimani et Cesarini, chargée d'enquêter sur l'administration des États pontificaux. Une bulle de réforme devait

être la conséquence de leurs travaux : les cardinaux s'opposèrent à sa publication au consistoire du 31 avril 1535. Cf. Ehses, *Kirch. Reformarbeiten unter Paul III.*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. xv, p. 155. Le travail était à reprendre de plus haut; il fallait, si l'on voulait aboutir, introduire de nouveaux éléments dans le Sacré-Collège et y faire prévaloir les membres favorables à la réforme. C'est ce que fit Paul III par la promotion du 21 mai 1535, dans laquelle se trouvaient des hommes remarquables : Fisher, du Bellay, Contarini, Schœnberg, Ghinucci, Simonetta et, in petto, Caracciolo. Avec la seconde promotion, qui eut lieu le 22 décembre 1536, prenait fin la prépondérance des cardinaux nommés par les papes Médicis.

Une seconde commission de réforme, composée de cinq cardinaux et de trois évêques, fut alors nommée par la bulle du 23 août 1535. Malgré les difficultés, la commission aboutit, le 11 février 1536, à une série d'ordonnances relatives à la réforme du clergé romain. Cf. *Edictum reformationis generalis*, du 11 février 1536, dans Pastor, *op. cit.*, t. xii, p. 453-458. L'édit de réforme recommande la simplicité de vie, la dignité dans les offices, précise les conditions de capacité et de moralité pour la réception des ordres, insiste sur l'accomplissement des devoirs d'état pour tous ceux qui ont charge d'âmes, interdit les jeux et divertissements indignes, etc.

Un an après, la commission de réforme publiait un mémoire : *Consilium delectorum et aliorum prælatorum de emendanda Ecclesia S. D. N. Paulo III petente conscriptum et exhibitum anno 1537*, où les signataires avaient le courage d'indiquer comme cause principale des abus le développement excessif de la puissance papale : des canonistes sans scrupules avaient fait du pape le maître absolu de tous les bénéfices, dont il pouvait disposer à son gré. Ils demandent que l'on en revienne à l'observation des lois, que l'on ne donne plus de dispense sans motif grave, que l'on choisisse de bons évêques et de bons prêtres, que l'on restreigne les grâces et les dispenses accordées pour de l'argent.

Paul III reçut le mémoire le 29 mars 1537 : ne pouvant compter sur la réunion immédiate du concile pour réaliser les suggestions des membres de la commission, il en confia l'application aux cardinaux Contarini, Carafa, Simonetta et Ghinucci. Ceux-ci s'attaquèrent d'abord à la Daterie. Cf. *Consilium quatuor delectorum a Paulo III super reformatione Romanæ Ecclesiæ*, publié par Ehses, *Röm. Quartalschr.*, t. xiv, p. 108 sq. Le *consilium* propose de réduire les taxes aux frais d'expédition des actes, évalués de façon rigoureuse. Les opposants répondent par une *Defensio compositionum*. Cf. P. Richard, *op. cit.*, t. ix, p. 91. Pour accélérer la réforme de la Rote, de la Chancellerie de la Pénitencerie et des tribunaux, Paul III adjoint quatre cardinaux aux précédents : Cupis, Campegio, Cesarini et Ridolfi (1539). Les discussions sont longues; les cardinaux hésitent devant des mesures qui réduiront les revenus pontificaux. Paul III les presse. Enfin, le 12 mai 1542, une bulle sur la réforme des offices de la Curie est approuvée en consistoire. Cf. Ehses, art. cit., dans *Röm. Quartalschr.*, t. xv, p. 171. Un règlement joint à la bulle simplifiait et abrégeait les expéditions en chancellerie et établissait un nouveau tarif de taxes, strictement calculé. L'exécution en est confiée aux cardinaux Cupis, Ridolfi et Carafa.

En même temps que les commissions travaillaient à la réforme de la curie, Paul III s'efforçait de ramener les prélats à l'observation de la résidence. Aux quatre-vingts archevêques et évêques qui se trouvaient sans raison à Rome, il offre de nombreux avantages, droit de juridiction sur les exempts et autres grâces, pour les engager à retourner dans leurs diocèses. Cf. Ehses, art. cit., dans *Röm. Quartalschr.*, t. xv, p. 398. Les cardinaux, qui trouvaient dans ces prélats un état de cour peu dispendieux, combattirent les bonnes intentions du pape. Ce dernier n'eut pas plus de succès aux consistoires de janvier et de février 1541, non plus qu'avec la bulle sur la résidence, lue le 9 décembre 1541 : elle resta dans les cartons de la Chancellerie.

Cependant, l'idée de réforme gagnait du terrain. L'évêque de Vérone, Giberti, dont les décrets sont approuvés par le pape, le 25 mai 1542, l'évêque de Mantoue, Hercule Gonzague, aidé par Giberti, Carafa, Contarini, ce dernier, à Béthune, un certain nombre de cardinaux et d'évêques appliquent dans leurs diocèses des mesures propres à produire une amélioration sensible dans l'état moral de leur clergé. Quelques ordres religieux se réforment, en particulier les augustins, grâce à la forte direction de leur général Jérôme Seripando. De nouveaux ordres se créent ou se développent : les théatins, avec Pierre Carafa (le futur Paul IV) et Gaétan de Thiène, qui prennent sous leur direction la congrégation des somasques, fondée par Jérôme Miani, fusion approuvée par Paul III, le 8 octobre 1546. Les clercs réguliers d'Antoine-Marie Zaccaria, approuvés par Clément VII, voient leur institut confirmé par Paul III, le 20 juillet 1535; ils trouvent des auxiliaires pour leurs missions populaires dans les Dames des Saints-Anges, congrégation fondée par Louise Torelli et confirmée par Paul III le 15 février 1535 et le 6 août 1549. Une congrégation de femmes, « pour l'exercice de la charité chrétienne, pour les soins aux malades et l'instruction de la jeunesse... », les ursulines, œuvre d'Angèle de Merici, reçoit l'approbation pontificale. Les hospitaliers, qui seront approuvés par Pie V, prennent naissance avec Jean d'Avila, Louis de Grenade et Jean de Dieu.

Les capucins, qui devaient exercer une si grande influence sur les masses, traversent une période de crise. Malgré l'opposition violente des franciscains et du cardinal Quiñones, l'approbation donnée par Clément VII est confirmée par Paul III, 25 août 1536. Cf. Cherubini, *op. cit.*, t. i, p. 720-722. Mais la permanence des attaques, surtout la malheureuse affaire Bernardin Ochin, leur vicaire général, qui passe au protestantisme et prend femme, imité par plusieurs capucins, (voir art. Ochin), obligent le pape à mettre des restrictions à leur recrutement, à leur interdire momentanément la prédication et à leur imposer la signature d'une profession de foi.

Enfin, la bulle *Regimini militantis*, du 26 septembre 1540, Cherubini, *op. cit.*, p. 743-745, consacre la naissance d'un nouvel institut, qui devait exercer une action considérable dans l'Église, la Compagnie de Jésus, dont le but spécial est « la poursuite de la pensée et de la vie chrétiennes et la propagation de la foi par la prédication, les exercices spirituels, l'enseignement chrétien, la confession et autres œuvres de charité », et qui, aux trois vœux de religion, ajoute le quatrième vœu de se mettre au service du pape de façon spéciale. Par une autre bulle, *Licet debitum*, du 18 octobre 1549, Paul III lui accordait de nombreux privilèges. Cherubini, *op. cit.*, t. i, p. 781-784.

Si l'on cherche le résultat de ces efforts faits par le pape, les évêques et les ordres religieux pour le relèvement de la discipline ecclésiastique, il apparaît peu considérable. Ces tentatives constituent plutôt une préparation à l'œuvre de réforme. Surtout ce qui se réalisait à Rome l'était en vue du concile. Malgré tout, il y eut une amélioration sensible dans la curie et dans le collège des cardinaux. Les dispenses ne s'accordent plus qu'avec discrétion et les indulgences qu'avec mesure et en écartant tout soupçon de gain; les excommunications arbitraires sont supprimées par la bulle du 27 août 1541. Cherubini, *op. cit.*, t. i, p. 748. Et si, dans le choix des cardinaux, Paul III

s'est encore laissé guider par des considérations politiques ou personnelles, le plus grand nombre des soixante-et-onze cardinaux qu'il nomma, étaient des hommes de haute vertu. Ces choix heureux transformèrent complètement le Sacré-Collège, où depuis Sixte IV s'était glissée la corruption, et rendirent ainsi possible à ses successeurs la réforme de l'Église.

IV. La défense de l'Église. — 1° Contre les protestants. 2° Contre les Turcs. 3° Rétablissement de l'Inquisition.

1° *Défense de l'Église contre le protestantisme.* — 1. *En Allemagne.* — Les progrès du protestantisme continuent en Allemagne. En 1539, après la mort de Frédéric et de Georges de Saxe, le frère de ce dernier, Henri, introduit le luthéranisme dans le pays. La même année, l'électeur de Brandebourg, Joachim II, adhère à l'hérésie. Cf. Steinmüller, *Die Reformation in der Kurmark Brandeburg*, Halle, 1903. En même temps, les protestants s'organisent, tandis que, du côté des catholiques, la médiocrité des évêques, l'absence de prêtres dans un grand nombre de paroisses affaiblissent la résistance à la nouvelle doctrine. La situation est telle que les rapports de Vergerio, ceux des nonces Aleander, Morone et Mignarelli, laissent prévoir la ruine complète du catholicisme en Allemagne.

Cependant, Paul III et Charles-Quint ne perdent pas de vue le rétablissement de l'unité religieuse. Mais, si le pape ne voit de salut que dans le concile général, l'empereur s'essaie à ramener les protestants par des colloques religieux et, ne pouvant y réussir, recourt à la guerre.

a) *Diète de Ratisbonne* (5 avril-29 juillet 1541). — Le premier colloque de religion fut convoqué à Spire, le 18 avril 1540, transféré à Haguenau, le 12 juin, puis à Worms, où la discussion commença le 14 janvier 1541. Le pape y était représenté par le légat Tommaso Campegio et les nonces Morone et Poggio. Catholiques et protestants trouvèrent une formule d'entente sur le péché originel, après quoi la discussion fut interrompue et renvoyée à la diète de Ratisbonne.

La diète s'ouvrit le 5 avril, aussi inquiétante que les précédentes réunions : divisions des catholiques, jalousie des princes, même des catholiques, craignant de voir l'unité augmenter la puissance de l'empereur, prétentions des protestants. Malgré sa répugnance à laisser l'empereur traiter de questions religieuses, Paul III avait consenti à envoyer un nouveau légat, Contarini. « Rempli lui-même des meilleures intentions et des aspirations les plus idéales, le noble cardinal était trop porté à croire aux mêmes sentiments chez les autres, il jugeait beaucoup trop favorablement et, par conséquent, sans justesse les doctrines de Luther, qu'il ne connaissait pas suffisamment. » Pastor, *op. cit.*, t. xi, p. 361.

Les six interlocuteurs désignés par l'empereur, Mélanchthon, Bucer et J. Pistorius, du parti protestant, Gropper, J. Pflug et Eck, pour les catholiques, discutèrent sur un projet établi secrètement à Worms, en décembre 1540, et appelé *Le livre de Ratisbonne*. Cf. Schæfer, *De libri Ratisb. origine et historia*, Euskirchen, 1870. « La modération de la forme avait été calculée de manière à ne pas heurter les protestants; le rédacteur avait fait ressortir les articles non contestés et atténué les dissonances, jusqu'au malentendu. » P. Richard, *op. cit.*, t. ix, p. 150.

Des vingt-trois articles du *Livre de Ratisbonne*, les quatre premiers, relatifs à la nature de l'homme, au libre arbitre, au péché originel, furent facilement acceptés. Le cinquième, doctrine de la justification, aboutit à une transaction, par l'exposé d'une double justification : une justification inhérente à l'âme, qui découlait de la grâce du Christ, et une justification plus haute, nécessaire pour le renouvellement entier de l'âme, la justification du Christ, donnée et imputée à l'homme en raison de sa foi. Il n'était pas question de bonnes œuvres. Parmi les articles suivants, ceux qui concernaient l'Église, la primauté, l'eucharistie et la messe, la pénitence, les institutions ecclésiastiques, firent éclater l'opposition irréductible entre les deux doctrines. Les protestants rédigèrent des contre-articles. Le tout fut soumis à l'empereur, 31 mai. Voir art. Justification, t. viii, col. 2156.

Dès le 3 mai, Contarini avait envoyé à Rome le texte de conciliation sur la justification : au consistoire du 27 mai, la majorité des cardinaux rejeta cette formule, comme sujette à interprétations diverses. Pour ne pas blesser Contarini, le cardinal-neveu lui écrivit, au nom du pape, que Sa Sainteté n'approuvait ni ne rejetait la formule, mais qu'il la trouvait trop peu claire. Du côté de l'empereur, Granvelle conseille à son maître de publier comme loi d'empire les articles sur lesquels l'accord s'était fait; quant aux autres, ils seraient tolérés jusqu'au concile ou à la prochaine diète. Le 12 juin, Charles-Quint proposa la clôture de la diète et annonça son édit de tolérance, se disant d'accord avec Contarini, qui ne put que protester. Dans le recès du 29 juillet, l'empereur déclarait qu'il demanderait au pape la convocation d'un concile général en Allemagne, ou, si c'était impossible, d'un concile national; sinon, une nouvelle diète règlerait la question religieuse.

b) *Guerre contre la Ligue de Smalkalde.* — Le refus constant des luthériens de consentir au concile général, leur prétention d'être reconnus comme Église d'État, la faiblesse dont ils venaient de faire preuve, en laissant écraser le duc de Clèves, en 1543, suggérèrent à Charles-Quint d'essayer de rétablir par la force l'unité religieuse. Le 17 juin 1545, un accord de principe est conclu avec le pape qui promet des troupes et de forts subsides, à condition que tout sera employé exclusivement contre les états protestants d'Allemagne et qu'aucun accord ne sera conclu avec eux sans son consentement. Dans l'espoir d'obtenir des secours plus considérables, Charles-Quint renvoie les hostilités à l'année suivante : un nouveau traité est signé le 6 juin 1546, par l'empereur, et le 26 juin par le pape. Voir le texte dans Pastor, *op. cit.*, t. xii, p. 135-137. La guerre fut courte. L'empereur remporta une victoire complète, presque sans combat. Au lieu de tenir ses engagements, Charles-Quint observe partout la tolérance dans le sud de l'Allemagne, et reprend sa première idée d'un accord pacifique entre protestants et catholiques.

c) *Diète d'Augsbourg* (1er septembre 1547-30 juin 1548). — Un comité de seize personnes, chargé d'arriver à une entente, aboutit à un échec complet. Cf. Wolf, *Das Augsburger Interim*, dans *Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss.*, nouv. sér., t. ii, p. 57 sq.

L'empereur traitera alors lui-même de la question religieuse, aidé par J. Pflug, par le coadjuteur de Mayence, Helding, par le carme Eberhard, les théologiens espagnols Soto et Malvenda. Les protestants étaient représentés par J. Agricola, prédicateur de Joachim de Brandebourg, cf. Beutel, *Ueber den Ursprung des Augsburger Interims*, p. 60-74. De cette collaboration de l'empereur et des théologiens des deux partis, sortit l'*Interim religieux impérial*, ou « Déclaration de Sa Majesté impériale et romaine sur ce qu'il y a à faire en matière de religion dans le saint empire, jusqu'à l'issue du concile général. » Les 26 articles de l'*Interim* souffrent du même défaut que le livre de Ratisbonne; ils sont « d'un catholicisme radouci, assez vague pour ne pas effaroucher les hétérodoxes ». P. Richard, *op. cit.*, t. ix, p. 419. On n'y insiste pas sur la justification; le purgatoire est passé sous silence; de la messe, il est parlé d'une

manière assez peu précise; l'équivoque règne sur un grand nombre de points. Les théologiens impériaux pensaient contenter ainsi les deux partis. Au point de vue disciplinaire, pour plaire aux catholiques, on maintient les cérémonies des sacrements, ainsi que les ornements et vases sacrés, les principales fêtes et les jeûnes, tandis que, pour donner satisfaction aux protestants, on accorde la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres, jusqu'à ce que le concile en ait décidé. L'*Interim* est soumis à la diète le 12 mars : il se heurte à l'opposition des protestants et des catholiques. Après déclaration de l'empereur que ce formulaire n'intéressait que les dissidents, le primat de Germanie, prince électeur de Mayence, Sébastien von Heusenstamm, et les princes catholiques s'y rallièrent. La diète l'enregistra le 15 mai; le 30 juin, il devenait loi d'empire. La loi ne fut guère observée que dans le sud de l'Allemagne, et encore la soumission ne fut-elle bien souvent qu'apparente. Par aucun moyen, l'empereur n'avait pu rétablir, l'unité religieuse. Ces tentatives de conciliation surtout la publication de l'*Interim*, tendirent à l'extrême ses rapports avec Rome. Paul III protesta contre l'intervention abusive de l'empereur dans les affaires de la religion, dans les questions surtout que le concile venait de traiter; cette protestation fut inopérante.

2. *En Angleterre.* — Le schisme venait d'être déclaré par les lois de mars 1534, lorsque Paul III devint pape. Cf. Constant, *La réforme en Angleterre. Le schisme anglican. Henri VIII*, Paris, 1930, p. 38 sq. La situation s'aggrava rapidement, L'application des lois schismatiques entraîna la persécution sanglante, dans laquelle succombèrent les prieurs des trois chartreuses de Londres, Thomas More et J. Fisher nommé depuis peu cardinal. Irrité de ces mesures violentes, Paul III prépara, le 30 août 1535, une bulle par laquelle il mettait Henri VIII au ban de l'Église, le proclamait déchu du trône, jetait l'interdit sur le royaume, déliait ses sujets du serment de fidélité et annonçait une guerre contre lui si, dans les trois mois, il n'était pas revenu à de meilleurs sentiments. Cherubini, *op. cit.*, t. I, p. 707-711. La publication de la bulle fut différée à la demande de François Ier. Cf. Constant, *op. cit.*, p. 536.

La chute d'Anne de Boleyn, 19 mai 1536, supprimant la cause principale du schisme, donna espoir au pape de ramener l'Angleterre à l'unité catholique. Cette espérance fut vite déçue. Toute tentative de rapprochement demeura vaine. Alors, profitant de la réconciliation de François Ier et de Charles-Quint, au congrès de Nice, 18 juin 1538, confiant en la promesse des deux princes de rompre avec Henri VIII, Paul III promulgua, le 17 décembre 1538, la bulle préparée trois ans auparavant. Cherubini, *op. cit.*, t. I, p. 711-712. R. Pole fut chargé par le pape d'intervenir auprès du roi de France et de l'empereur pour l'application des censures. Le cardinal échoua complètement auprès de Charles-Quint, qui lui fit comprendre qu'une démarche identique à la cour de France lui serait désagréable. Ainsi fut sauvé Henri VIII, qui n'aurait pu résister aux efforts conjugués de la France, de l'Espagne et de l'Écosse. Cf. Constant, *op. cit.*, p. 163 sq.

Après la mort d'Henri VIII, 28 janvier 1547, l'hérésie s'ajouta au schisme; les 6 articles de 1539 furent abolis; le *Book of common prayer* (1549) introduisit une nouvelle liturgie, fortement influencée par les idées protestantes.

2° *La guerre contre les Turcs.* — Avec le rétablissement de l'unité religieuse dans les contrées envahies par l'hérésie, la protection de la chrétienté contre les Turcs préoccupait Paul III. Le grand obstacle à la réalisation de ses projets sur ce point, fut l'impossibilité de mettre l'accord entre François Ier et Charles-Quint. L'empereur, en 1535, s'était emparé de la Goulette et de Tunis, et avait battu Chereddin Barberousse. La question du Milanais, ouverte le 1er novembre 1535 par la mort du duc François Sforza, l'empêcha de poursuivre ses opérations dans l'Afrique du Nord. Cependant, les Turcs devenaient de plus en plus menaçants : en 1537, ils s'emparent de Clissa, au nord-est de Spalato, menacent les côtes de la Romagne, débarquent non loin d'Otrante, dans la baie de Castro, et ravagent les côtes italiennes. Devant le danger, Paul III conclut une ligue avec Charles-Quint, Ferdinand Ier et Venise, avec l'intention d'y faire participer la France. L'armistice de dix ans, conclu à Nice entre le roi et l'empereur, grâce à l'intervention du pape, 18 juin 1538, n'a aucune influence sur l'issue de la croisade : la flotte, commandée par Doria, est anéantie à Prévésa, 27 septembre 1538; l'empereur ne manifeste aucunement l'intention de continuer la guerre; Venise fait sa paix avec les Turcs en octobre 1540.

L'année suivante, août 1541, les Turcs s'emparent de la capitale hongroise, Buda, et annexent tout le pays du Danube à la Theiss : de nouvelles tractations ont lieu entre Paul III et Charles-Quint, à Lucques, 13-18 septembre 1541. Une tentative de diversion faite par l'empereur contre Alger, tourne en désastre, octobre-novembre 1541. Il eût été facile à la chrétienté d'écarter la menace que faisait peser sur elle l'islamisme, si elle avait été unie; mais le traité d'alliance entre François Ier et le sultan, les rivalités politiques entre la France et l'Espagne, le souci de Venise de ménager ses intérêts commerciaux, le refus des protestants de participer à la croisade sans concessions religieuses, tout cela, une fois encore, rendit vains les efforts de la papauté.

3° *Rétablissement de l'Inquisition.* — Le protestantisme commençait à pénétrer dans la Haute-Italie. Des ordres religieux, les ermites augustins, les capucins, avaient des éléments suspects qui, dans leurs sermons, émettaient sur la justification, le libre arbitre, la prédestination, des doctrines se rapprochant du luthéranisme. Venise, où parvenaient les livres allemands, était touchée par l'hérésie; des villes, comme Lucques, Modène, Bologne, menaçaient d'échapper à l'Église. Des défections comme celles de Bernardin Ochin et de Pierre-Martyr Vermigli, firent mesurer la gravité du danger. Déjà, en 1539, Paul III avait attiré l'attention du chapitre général des augustins et sévi contre un jeune capucin, prédicateur à Lucques. Ces mesures étaient insuffisantes. Le 4 juillet 1542, le pape nomma six cardinaux inquisiteurs généraux et, par une bulle du 21 juillet, Cherubini, *op. cit.*, t. I, p. 761-763, rétablit tout le système de l'Inquisition : le tribunal romain avait pleins pouvoirs sur toute la chrétienté; il pouvait infliger les peines d'incarcération, de mort, de confiscation des biens pour les condamnés à la peine capitale. Le pape se réservait le droit de grâce pour ceux qui se repentiraient sincèrement.

Le nouveau tribunal avait à sa tête le cardinal Carafa, qui exerça une grande activité, sans qu'on puisse donner des précisions sur le nombre des cas qui furent jugés et sur les peines infligées : les archives du Saint-Office gardent jalousement le secret de l'activité de la nouvelle Inquisition. Cf. Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 316 sq. On ne peut que s'en rapporter à l'appréciation du cardinal Seripando, qui est sévère : « Au début, cette cour de justice fut pleine de mesure et de douceur, ce qui correspondait au tempérament de Paul III; mais, plus tard, lorsque le nombre des cardinaux présidents se fut élevé, et que la juridiction des juges se fut de plus en plus affirmée, cette cour de

justice prit, surtout par suite de l'inhumaine sévérité de Carafa, une telle importance qu'on put croire que jamais dans toute la terre n'avaient été rendus des jugements plus effrayants et plus terribles, jugements qui ne se peuvent justifier que s'ils sont imprégnés de la charité qu'a enseignée et pratiquée Jésus-Christ, établi par Dieu le Père juge de tous les mortels. » Cité par Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 317.

V. Mort de Paul III. — Les dernières années du pape furent assombries par la mort de son fils et la révolte de son petit-fils, Ottavio. Ferrande Gonzaga, de complicité avec Charles-Quint, avait décidé de s'emparer des possessions de Pierluigi; le 10 septembre 1547, il le fit poignarder et prit le gouvernement de Plaisance, au nom de l'empereur. Parme, où Ottavio était entré le 17 septembre, lui échappa. Ottavio prétendit garder l'héritage de son père. Paul III, que le meurtre de Pierluigi avait fortement irrité contre l'empereur, veut donner Parme à Orazio Farnèse, fiancé à Diane de France, fille naturelle d'Henri II. Son espoir qu'Ottavio abandonnerait cette ville à son frère fut déçu.

En octobre 1549, Ottavio écrit au cardinal Farnèse qu'il gardera cette ville comme fief de l'empire, si le pape ne la lui rend pas. Le 6 novembre, le cardinal donne au pape lecture de cette lettre. Le vieillard est fortement impressionné par la révolte de son petit-fils, d'autant plus que le cardinal prend sa défense. Agé de quatre-vingt-deux ans, il ne peut supporter le coup : il est saisi d'une fièvre violente; un refroidissement s'y ajoute. Il sent que c'est la fin. Il a encore, le 9 novembre, assez de lucidité pour recommander aux cardinaux les affaires de l'Église et celles de sa famille; la veille, il avait pardonné à Ottavio et ordonné de lui remettre Parme. Cf. *Lettre du cardinal A. Farnèse à Camille Orsini*, dans Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 505. Il mourut le 10 novembre, au matin, ayant reconnu dans ses derniers moments le défaut capital de sa vie : « Mon péché flotte devant mes yeux. S'il ne m'avait pas dominé, je serais sans reproches. » Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 272.

Paul III avait échoué dans l'essai de rétablir par le concile l'unité religieuse en Allemagne; il n'avait pas réussi dans sa tentative de croisade contre les Turcs; il aliéna une partie des États pontificaux au profit de sa descendance. Malgré ces échecs et ces fautes, son règne fut glorieux pour la papauté et utile à l'Église. Il posa les fondements de la réforme par la réorganisation de la curie et la transformation du Sacré-Collège, à qui il insuffla plus d'activité et de zèle, en même temps qu'il en ramenait les membres à une vie un peu moins mondaine et plus désintéressée. Surtout, il rendit possible la réforme complète de l'Église par la convocation du concile de Trente qui, dans les sept sessions tenues à Trente, du 13 décembre 1545 au 11 mars 1547, avait porté des décrets dogmatiques et disciplinaires d'importance capitale pour la défense de la foi et la restauration de la discipline ecclésiastique.

I. Sources. — L. Cherubini, *Bullarium romanum*, t. I, Luxembourg, 1742; P. Jovius, *Historiæ sui temporis*, 2 vol., Florence, 1552; Onuphre Panvinio, *Pontificum romanorum vitæ*, Cologne, 1626; A. Ciacconi, *Vitæ et res gestæ Pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium... ab A. Oldoino S. J. recognitæ*, t. III, Rome, 1677; Palatius, *Gesta romanorum pontificum*, t. IV, Venise, 1688; *Conclavi de' pontifici romani*, t. I, Cologne, 1691; J. M. Giberti, *Opera*, éd. P. Ballerini, Vérone, 1733; J. Sadolet, *Opera omnia*, 4 vol., Vérone, 1737-1738; O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, t. XIII et XIV, Lucques, 1754-1755; T. Bini, *Lettere inedite di G. Guidiccioni*, Lucques, 1855; H. Læmmer, *Monumenta vaticana historiam ecclesiasticam sæculi XVI illustrantia*, Fribourg-en-B., 1861; F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Kardinals G. Contarini*, Braunsberg, 1881; F. Gori, *Archivio storico, archeologico e litterario della città e provincia di Roma*, t. I-IV, Rome, 1875-1883; W. Friedensburg, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, t. I-IV, VIII-X, Gotha, 1892-1909.

II. Travaux. — Annibali, *Notizie storiche della fam. Farnese*, Montefiascone, 1817; G. Carabelli, *Dei Farnese e del ducato di Castro e Ronciglione*, Florence, 1863; F. Petrucelli della Gatina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 2 vol., Paris, 1864; J. Affo, *Vita di Pierluigi Farnese, primo duca di Parma*, Milan, 1821; A. von Druffel, *Karl V. und die römische Kurie*, dans les *Abhand. der königʼ. Akademie der Wissenschaften in München*, III[e] série, t. XIII, XVI et XIX; J. B. Sägmüller, *Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555*, Tubingue, 1890; Benrath, *Paul III.*, dans Hauck, *Prot. Realencyklopädie*, 3[e] édit., t. XV, Leipzig, 1904; P. Accame, *L'elezione del papa Paolo III*, Finalborgo, 1907.

A. Battistella, *Il S. Offizio e la riforma religiosa in Bologna*, Bologne, 1905; St. Ehses, *Kirchliche Reformarbeiten unter Paul III., vor dem Trienter Konzil*, dans *Römische Quartalschr.*, t. XV, 1901; P. Tacchi-Venturi, *Vittoria Colonna fautrice della riforma cattolica*, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, t. XXII, 1901; E. Rodocanachi, *La réforme en Italie*, 2 vol., Paris, 1920-1921; P. Paschini, *L'œuvre de la réforme catholique en Italie au XVI[e] siècle*, 1923. P. Richard, *Le concile de Trente*; = Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IX *a*, Paris, 1930.

F. Odorici, *Pier Luigi Farnese e la congiura Piacentina del 1547*, Milan, 1863; M. Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. I, Gotha, 1880; E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, I. *Italie*, 3 vol., Paris, 1889-1895; E. Gualano, *Paulus papa III nella storia di Parma*, Parme, 1899; P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890; K. Justi, *Michelangelo, Beiträge zur Erklärung der Werke und des Menschen*, Leipzig, 1900; C. Capasso, *La politica di papa Paolo III e l'Italia*, Camerino, 1901; F. de Navenne, *Pier Luigi Farnese*, dans *Revue historique*, t. LXXVII et LXXVIII, Paris, 1901-1902; E. Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome sous la papauté*, Paris, 1901; M. Lupo Gentile, *La politica di Paolo III nelle sue relazioni colla corte Medicia*, Sarzana, 1906; R. Massignan, *Il primo duca di Parma e Piacenza e la congiura del 1547*, Parme, 1907; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. A. Poizat, t. XI et XII, Paris, 1925-1929.

D. Bernino, *Historia di tutte l'eresie*, t. IV, Venise, 1724; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, 3 vol., Turin, 1864-1866; W. Maurenbrecher, *Karl V. und die deutschen Protestanten, 1545-1555*, Dusseldorf, 1865; Th. Brieger, *G. Contarini und das Regensburger Konkordenwerk des Jahres 1541*, Gotha, 1870; Vic. de Meaux, *Les luttes religieuses en France, au XVI[e] siècle*, Paris, 1879; G. Beutel, *Ueber den Ursprung des Augsburger Interims*, Leipzig, 1888; P. Kannengiesser, *Die Kapitulation zwischen Kaiser Karl V. und Papst Paul III., gegen die deutschen Protestanten 1556*, Strasbourg, 1888; B. Fontana, *Documenti vaticani contra l'eresia luterana in Italia*, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, t. XV, Rome, 1892; K. Benrath, *Die Reformation in Venedig*, Halle, 1887; du même, *Bernardino Ochino*, 2[e] édit., Brunswick, 1892; G. Wolf, *Das Augsburger Interim*, dans *Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft*, nouv. sér., t. II, Fribourg-en-B., 1898; M. Rosenberg, *Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1537-1539*, Halle, 1903; A. Hasenclever, *Die Politik der Smalkalder vor Ausbruch des smalkaldischen Krieges*, Berlin, 1906; E. Solmi, *G. Contarini alla dieta di Ratisbona*, dans *N. Arch. Veneto*, t. XIII, Venise, 1907; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908; G. Constant, *La Réforme en Angleterre, Henri VIII*, Paris, 1930.

L. Marchal.

5. PAUL IV, pape du 23 mai 1555 au 18 août 1559. — Le conclave qui s'ouvrit le 15 mai 1555, à la suite de la mort de Marcel II, s'effectua sans incident fâcheux. Les cardinaux comprirent dès l'abord que l'élection ne pourrait pas revêtir un caractère politique, puisqu'ils étaient divisés en deux factions contraires. Le parti impérial, bien que le plus fort numériquement, ne réussirait pas à imposer son candidat au parti français qui comptait pour alliés les Farnèse. Malgré son peu de chances de réussite, le cardinal Hippolyte d'Este désirait ardemment la tiare : son ambition démesurée et ses intrigues maladroites lui aliénèrent la faction française à laquelle le roi de France l'avait recommandé et par surcroît les Far-

nèse. Voilà pourquoi la candidature de l'anglais Pole et celle d'autres cardinaux italiens furent mises en avant, sans effet. On s'accorda finalement sur le choix d'un personnage renommé par la sainteté de sa vie, sa vaste culture littéraire, sa supériorité intellectuelle, qui avait aidé puissamment saint Gaétan à fonder, en 1524, l'ordre des théatins. Jean-Pierre Carafa, évêque d'Ostie (depuis le 11 décembre 1553), recueillit les suffrages des membres du conclave le 23 mai 1555; son couronnement eut lieu le 26. Il avait soixante-dix-neuf ans; cf. G. Coggiola, *I Farnesi ed il conclave di Paolo IV*, dans *Studi storici*, t. IX, 1900, p. 61-91, 203-227, 449-479.

Paul IV inaugura son court pontificat par une faute qu'il racheta d'ailleurs. Faisant trêve à ses désirs de rénovation religieuse, il se laissa fléchir par les prières instantes du Sacré-Collège et octroya la pourpre, le 7 juin 1555, à son neveu Carlo, qui ne méritait pas une telle faveur, car il avait été jusque-là un condottiere et un débauché, à telles enseignes qu'il dut recevoir l'absolution générale de tous ses méfaits, voire de ses crimes. Le nouveau cardinal nourrissait le dessein de se créer un apanage à Sienne et de travailler à grandir sa maison. Il entraîna son oncle, qui ne possédait pas l'intelligence des choses politiques, dans une guerre contre les Espagnols et une alliance avec la France. Paul IV détestait l'Espagne et voulait affranchir l'Italie de son joug : les hasards de la guerre le forcèrent à capituler et à assurer l'hégémonie espagnole en souscrivant le traité de Cavi (14 septembre 1557).

Dès lors, le pape s'adonna à l'œuvre de la réforme catholique dont jusque-là il n'avait pu que tracer le programme. A la vérité, il semblait donner le mauvais exemple en continuant sa confiance à son intrigant neveu. En 1558, Carlo Carafa dirigeait les administrations, les finances, les institutions judiciaires et la politique du Saint-Siège en maître absolu. Paul IV ne contrôlait pas ses actes; il se réfugiait dans la vie monacale et s'effaçait volontairement. Carlo Carafa donnait libre cours à ses instincts; il menait une vie licencieuse, cédait à sa passion du jeu et se livrait à des chasses fastueuses. Un théatin eut le courage d'avertir le pape; sommé de justifier sa conduite, Carlo Carafa nia tout et acquit un plus grand crédit près de son oncle qui ne le crut pas coupable (août 1558). La vérité apparut bientôt : Paul IV, dans le consistoire du 27 janvier 1559, déclara ses neveux déchus de toutes les dignités et avantages qui leur avaient été jusqu'ici accordés et les condamna à quitter Rome dans les douze jours. R. Ancel, *La disgrâce et le procès des Carafa*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIV, 1907, p. 227 sq. La sentence ne fut pas inspirée par la politique, mais par le désir de punir avec sévérité les abus de confiance qui avaient été commis à son détriment et une vie licencieuse. Elle fut bénigne en comparaison du châtiment qu'édicta Pie IV : on sait que Carlo Carafa fut étranglé en 1561 et son frère, le duc de Paliano, décapité.

Paul IV tint à honneur de ne nommer comme cardinaux que des ecclésiastiques vertueux et versés dans les connaissances théologiques. Il ne tint aucun compte des désirs de l'Autriche et de la France qui, chacune, tendaient à peupler le Sacré-Collège de leurs créatures. Bien plus, certains de ses choix purent être considérés comme la négation des intérêts politiques du Saint-Siège. En tous cas, la constitution *Cum secundum Apostolum* (16 décembre 1558) édicta des peines sévères contre les cardinaux qui, du vivant d'un pape, intrigueraient en vue de s'assurer la tiare. *Bullarum, diplomatum*, t. VI, p. 545. Elle coupait court à la simonie qui pouvait s'introduire dans les élections pontificales et visait les agissements du cardinal d'Este. Paul IV se plut à dire : « Il ne sera jamais vrai qu'un simoniaque m'ait succédé sur ce siège. » R. Ancel, *L'activité réformatrice de Paul IV. Le choix des cardinaux*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXXVI, 1909, p. 95.

Un pape aussi épris de la réforme catholique eût dû réunir le concile, toujours suspendu depuis avril 1552. Il n'en fut rien. Le concile n'avait point produit les effets qu'on en attendait; les abus persistaient comme par le passé. Paul IV se rendit compte qu'une législation ne valait que dans la mesure où elle était appliquée. D'autre part, il se défiait du concile, craignait un séjour à Trente et eût préféré le voir se tenir à Rome à sa proximité, afin de parer aux dangers d'insubordination et d'éviter l'ingérence des princes dans les affaires spirituelles. D'ailleurs, les guerres qu'il dut soutenir contre l'Espagne rendirent impossible une assemblée conciliaire dans les États pontificaux.

Paul IV se résolut à employer des moyens plus efficaces. Il établit des commissions ou congrégations, embryons des futures congrégations romaines, qui travailleraient à élaborer des mesures de réforme. Le 20 janvier 1556, se réunit une congrégation générale, composée de soixante-deux membres (cardinaux, prélats, généraux d'ordre, théologiens). Le 29 et le 30, une organisation nouvelle fut instituée : il y eut trois classes différentes, présidées par un cardinal et comprenant chacune quarante-quatre personnes; les conclusions qui ressortaient des discussions étaient soumises au pape, lors d'une réunion plénière. Mais ce système, sage en lui-même, comportait des inconvénients : les séances spéciales se passaient en discussions qui tournaient en longueur; Paul IV estima plus pratique de produire des actes et d'édicter des mesures salutaires de réforme. Il s'attaqua à la simonie (constitution *Inter ceteras curas*, 27 novembre 1557), élargit les attributions du tribunal de l'Inquisition, supprima les revenus de la Daterie, diminua les redevances qui échéaient aux cardinaux à l'occasion des collations bénéficiales. *Bullarum*, t. VI, p. 528 et 532. Les choix épiscopaux furent davantage contrôlés : un laps de temps s'établit entre la présentation des candidats et leur nomination effective. Constitution *Sanctissimus dominus noster*, 3 décembre 1557, *Bullarum*, t. VI, p. 531. Le pape se montra intransigeant sur l'âge des élus et leurs mérites : il prolongea même, outre mesure, la vacance des évêchés; il exigea l'observation stricte de la résidence et renforça l'autorité épiscopale. Contre le concubinage et les mauvaises mœurs des lois furent promulguées, *Bullarum*, t. VI, p. 537; les hérétiques et les schismatiques furent frappés de graves peines et de censures. *Ibid.*, p. 551. Quant aux religieux qui vivaient hors de leurs couvents, des règlements les obligèrent à reprendre la vie commune. Constitution *Postquam divina bonitas*, du 20 juillet 1558, *ibidem*, p. 538. Paul IV légiféra aussi en matière de foi contre les hérétiques qui niaient le dogme de la Trinité, la divinité du Christ, sa conception par l'œuvre du Saint-Esprit, la virginité de Marie. Constitution *Cum quorumdam hominum*, 7 août 1555, *ibid.*, t. VI, p. 500. C'est lui qui publia le premier *Index* des livres condamnés par le tribunal de l'Inquisition. Il réforma le bréviaire et supprima celui de Quinonez.

Légiférer ne lui suffit pas; il appliqua durement les lois promulguées : le cardinal Morone, suspect d'hérésie, fut enfermé au château Saint-Ange et le cardinal d'Este, coupable d'intrigues, chassé de Rome. Là même la police rechercha les moines sortis indûment de leurs monastères et en mit une centaine en état d'arrestation. Les prisons et les galères « se remplirent » de ces vagabonds. Un familier des Farnèses prétendait qu'en 1559 « Rome était devenue un monastère de Saint-François ». Ainsi, tout en dépassant parfois la mesure, Paul IV imprima une impulsion décisive à la réforme catholique et prépara le succès futur du concile.

R. Ancel, *Paul IV et le concile*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, 1907, p. 716-741.

Paul IV expédia, à l'occasion de la réconciliation de l'Angleterre avec l'Église catholique, certaines bulles qui ne furent pas toutes heureuses. Si l'érection de l'Irlande en royaume était habile (7 juin 1555), *Bullarum*, t. VI, p. 489, la déclaration que les biens ecclésiastiques vendus ou donnés sous Henri VIII et Édouard VI demeuraient inaliénables, mécontenta les possesseurs; il fallut rassurer les sujets de la reine Marie en leur signifiant que cela ne s'appliquait pas à eux. J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, p. 323-325. Le pape se montra dur à l'égard du cardinal Pole, qui remplissait le rôle de légat en Angleterre; n'ayant aucun égard pour lui et ne tenant pas compte de la prudente conduite qu'il observa, il le destitua et lui substitua le vieux cardinal Peto, peu capable de le remplacer. L'effet produit par cette mesure impolitique et injustifiée causa un tort considérable au catholicisme en Angleterre. Trésal, *op. cit.*, p. 341-345.

Paul IV mourut le 18 août 1559 et fut enterré à l'église de la Minerve.

I. SOURCES. — *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio*, t. VI, Turin, 1860; R. Ancel, *Nonciatures de France. Nonciatures de Paul IV avec la dernière année de Jules III et Marcel II*, Paris, 1909-1911, 2 vol.

II. TRAVAUX. — Le P. R. Ancel, O. S. B., a publié une série de travaux remarquables qui renouvellent complètement l'histoire du pontificat, ce sont : *La question de Sienne et la politique du cardinal Carlo Carafa (1556-1557)*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXII, 1905, p. 15-49, 206-231, 398-428; *La disgrâce et le procès des Carafa, ibid.*, t. XXII, 1905, p. 525-535; t. XXIV, 1907, p. 224-253, 479-509; t. XXV, 1908, p. 194-224; t. XXVI, 1909, p. 52-80, 189-220, 301-324; *Le Vatican sous Paul IV. Contribution à l'histoire du palais pontifical, ibid.*, t. XXV, 1908, p. 48-71; *Paul IV et le concile*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, 1907, p. 716-741; *La secrétairerie pontificale sous Paul IV*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXIX, 1906, p. 408-470; *L'activité réformatrice de Paul IV. Le choix des cardinaux, ibid.*, t. LXXXVI, 1909, p. 67-103; G. Duruy, *Le cardinal Carlo Carafa (1519-1561). Étude sur le pontificat de Paul IV*, Paris, 1882 (les travaux du P. Ancel ont rendu inutile ce livre brillant, mais insuffisamment documenté); Bromato, *Storia di Paolo IV*, Ravenne, 1748, 2 vol. (partiale; utile à consulter à cause des renseignements qui y sont accumulés); G. B. Castaldo, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV, fondatore della religione de'Chierici Regolari*, Rome, 1615 (même remarque que ci-dessus); G. Coggiola, *I Farnesi ed il conclave di Paolo IV*, dans *Studi storici*, t. IX, 1900, p. 61-91, 203-227, 449-479; *Paolo IV e la capitolazione segreta di Cavi*, Pistoie, 1900; *I Farnesi ed il ducato di Parma e Piacenza durante il pontificato di Paolo IV*, Parme, 1905; M. Brosch, *Paul IV. gegen Karl V. und Philipp II.*, dans *Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung*, t. XXV, 1904, p. 470-489; A. Panella, *L'introduzione a Firenze dell'Indice di Paolo IV*, dans *Rivista storica degli archivi toscani*, t. I, 1929, p. 11-25; F. Rodriguez Pomar, *Entorno a la contienda entre Paulo IV y Felipe II*, dans *Razon y Fe*, t. XCII, 1930, p. 231-243 (pamphlet d'un théologien écrit pour justifier l'expédition du duc d'Albe contre Paul IV); L. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, t. VII, Fribourg-en-B., 1917; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican (1509-1571)*, Paris, 1908; R. Biron et J. Barennes, *Reginald Pole. Un prince anglais, cardinal légat du XVI[e] siècle*, Paris, s. d.; P. Richard, *Le concile de Trente*, = Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IX *a*, p. 514-527.

G. MOLLAT.

6. PAUL V, pape du 16 mai 1605 au 28 janvier 1621. — I. Élection. II. Gouvernement de Rome et des États de l'Église. III. Gouvernement général de l'Église. IV. Relations avec les états. V. Mort de Paul V.

I. ÉLECTION. — 1° *Le conclave du 8-16 mai 1605.* — Le conclave qui devait élire le cardinal Camille Borghèse s'ouvrit le 8 mai 1605, moins de six semaines après celui qui avait abouti au choix de Léon XI. Les cardinaux étaient aussi divisés qu'à la mort de Clément VIII. Le neveu de ce dernier, Pierre Aldobrandini était à la tête du parti le plus nombreux; mais les Espagnols, joints au groupe de Montalto, comptaient un nombre de voix suffisant pour empêcher toute élection qui leur déplairait. Les cardinaux français regardaient comme inacceptables, ou peu acceptables, Galli, Montelparo, Bianchetti, Bernario, Zacchia et Blandrata; les cardinaux espagnols opposaient une exclusive absolue contre Baronius et Bellarmin. Ils avaient pour candidat Sauli, accepté également par les Français, mais combattu par Aldobrandini. La veille du conclave, Sauli pouvait compter sur 35 voix; mais l'opposition du neveu de Clément VIII rendait impossible son élection.

On prévoyait un conclave difficile, par suite de la divergence entre Aldobrandini et les Espagnols. Mise en avant, la candidature de Bellarmin est rapidement écartée. Il en est de même de celles de Pierbenedetti et de Sauli. Le nom de Baronius soulève un tumulte que l'on entend de l'extérieur : l'oratorien demande que l'on abandonne sa candidature. Le 16 mai, la situation paraissait inextricable. C'est alors qu'au cours de pourparlers le nom de Camille Borghèse est prononcé : n'ayant pas d'ennemi, patronné par Aldobrandini et Montalto, il est élu le soir même. Agé de 52 ans, il était le plus jeune et le mieux portant de tous les cardinaux. Par reconnaissance pour le pape Paul III, protecteur de son père, il prit le nom de Paul V. Le nouveau pape n'avait été le candidat d'aucun parti. Les Français furent satisfaits de l'élection. Cf. *Lettre de Henri IV, 3 juin 1605, au cardinal de Givry*, bibliothèque municipale de Metz, ms. *219*, p. 63; Philippson, *Heinrich IV. und Philipp III.*, t. I, p. 357. Les Espagnols, au contraire, furent déçus. « Ils n'avaient trouvé auprès de la majorité des cardinaux aucune bienveillance pour leurs candidats. Leur dépit de cette défaite, dans un domaine où ils avaient été si longtemps les maîtres, fut d'autant plus grand que leur échec était la victoire des Français. » L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XII, p. 30.

2° *Le nouveau pape.* — Né à Rome, le 17 septembre 1552, le cardinal Camille Borghèse appartenait à une famille originaire de Sienne, connue depuis le XIII[e] siècle. La fortune de la maison Borghèse commença au XVI[e] siècle avec le père de Paul V, le juriste Marc-Antoine, qui s'installa à Rome, servit sous huit papes et devint doyen des avocats de la Consistoriale.

Camille Borghèse tenait de son père le goût des études de droit. Après avoir étudié à Pérouse et à Padoue, il revint à Rome docteur en droit : il succéda à son père comme avocat de la Consistoriale. En 1588, il est vice-légat de Bologne; deux ans après, il entre en possession d'une charge d'auditeur de la Chambre apostolique. Il devient un des prélats les plus en vue de la curie : en 1593, il remplit avec succès une mission extraordinaire auprès de Philippe II; le 15 juin 1596, il reçoit le chapeau de cardinal et, l'année suivante, l'évêché de Jési. En juin 1603, il remplace le cardinal Rusticucci, comme vicaire du pape.

Ses contemporains ne le tenaient pas pour un esprit supérieur; mais ils louaient ses connaissances canoniques, sa vie sans tache, son humeur douce. Cf. A. Ratti, *Un opusculo inedito del card. Baronio con dodici sue lettere inedite ed altri documenti che lo riguardano*, Pérouse, 1910, p. 44. Certains diplomates doutaient « qu'il eut les qualités nécessaires pour gouverner. On croyait, écrivait l'ambassadeur du duc d'Urbin, qu'il serait plutôt un bon qu'un grand pape ». L. Pastor *op. cit.*, t. XII, p. 34. S'il avait en effet une connaissance approfondie de la curie romaine, il avait été peu mêlé au monde extérieur et était étranger à la grande

politique. Malgré cette lacune, il voudra toujours traiter lui-même directement les affaires qui, par le fait, traîneront souvent en longueur. Jaloux de son autorité, il ne laisse personne exercer d'influence sur lui; son neveu lui-même, Scipion Caffarelli, qu'il nomme dès 1605 secrétaire d'État, sera tenu à l'écart de la direction des affaires.

La seule faiblesse que l'on puisse lui reprocher est son népotisme : son ambition était d'élever la famille des Borghèses, de l'égaler aux Colonnas et aux Orsinis. Son neveu, Scipion Caffarelli fut nommé cardinal à vingt-sept ans, 18 juillet 1605, avec le droit de porter le nom et les armes des Borghèses, et secrétaire d'État, quelques mois après. Il est comblé d'honneurs et de bénéfices. Ses revenus annuels, de 80 000 écus en 1609, étaient montés à 140 000 en 1612. Cf. G. Mocenigo, *Relazione*, p. 98. Les largesses du pape s'étendent à ses frères, Jean-Baptiste et François, à son neveu Marc-Antoine. Le cardinal Bellarmin osa lui reprocher cette prodigalité. Il reçut de Paul V cette réponse qu'il n'enrichissait sa famille qu'avec modération et sans puiser dans les revenus de l'Église! Cf. Le Bachelet, *Auctuarium Bellarminum*, p. 535.

II. Gouvernement de Rome et des États de l'Église. — Dans le gouvernement des États de l'Église, les préoccupations du nouveau pape portent sur la répression du banditisme, l'approvisionnement et les finances.

Dans la répression du banditisme, il commence par un acte de rigueur : il fait décapiter Piccinardi, coupable de lèse-majesté, pour avoir fait circuler un libelle diffamatoire contre Clément VIII. Il fait poursuivre énergiquement ceux qui donnent asile aux bandits, ou les soutiennent en quelque manière. Une réforme des tribunaux s'imposait. En mars 1608, il crée une congrégation spéciale, sous la présidence du cardinal-neveu. Cf. *Resolutiones factæ in Congregatione super reformatione tribunalium romanæ curiæ sub Paulo V a die 14 martii 1608 manu Franc. Peniæ rotæ auditoris*, aux archives vaticanes, *XI, 901*. Le 1er mars 1612, était publiée la bulle *Cum sicut accepimus*, Cherubini, *Magnum Bullarium*, t. III, p. 342-345. Grâce à l'énergie des mesures prises, à l'activité des légats, à un contrôle sévère des fonctionnaires, cf. *Istruzione per un governatore di provinzia nello Stato ecclesiastico*, arch. vat., *Borgh.*, *IV*, *174*, l'ordre fut complètement rétabli.

Une meilleure situation économique avait contribué à ce résultat. Dès 1605, des mesures sont prises pour assurer un ravitaillement régulier en grains : maintien avec pouvoirs étendus de la *Congregazione del buon governo*, instituée par Clément VIII, défense d'exporter hors des États de l'Église (constitution du 23 déc. 1605, Cherubini, *op. cit.*, t. III, p. 216-218), peines contre les spéculateurs et les accapareurs, création d'un magasin de blé pour les pauvres de Rome, érection, le 19 octobre 1611, d'une nouvelle congrégation pour le rassemblement des vivres, travaux sur le Tibre, amélioration des routes et établissement de nouvelles voies, construction du port de Fano, devenu le port Borghèse, pour faciliter l'importation.

Des travaux considérables sont entrepris pour l'alimentation de la ville en eau. En 1607, commence la restauration de l'aqueduc construit par Trajan pour amener au Transtévère les eaux rassemblées au lac de Bracciano : le nouvel aqueduc, l'*Acqua Paola*, avec toutes ses fontaines luxueusement décorées, était terminé en 1614. On doit également à Paul V la restauration de l'*Acqua acetosa* et des bains de l'*Acqua santa*.

Rome est embellie par le pape Borghèse. Ce fut d'abord l'achèvement de l'église Saint-Pierre. Malgré l'opposition de Baronius, cf. *Hist. Pauli V Æmilii Santorii*, l. XIV, bibl. vat., *F. Barberini*, *2580*, p. 2, Paul V commence par faire abattre l'ancienne basilique vaticane, élevée par Constantin et si précieuse par son histoire, par les tombeaux des papes, par ses richesses et ses reliques, ainsi que le palais d'Innocent III, qui abritait la rote. Commencés en 1607, les travaux durèrent jusqu'en 1617, sous la direction de Maderno, qui, sous l'influence de la congrégation des cardinaux et de Paul V, modifia les plans de Bramante et de Michel-Ange. A Sainte-Marie-Majeure, il fit construire la chapelle Pauline, pour y transférer le tableau de la Vierge, attribué à saint Luc, et y élever le tombeau de Clément VIII et le sien. Pour son usage personnel, il fit agrandir le palais du Quirinal, édifier trois chapelles et dessiner des jardins, ériger des fontaines. Il embellit de même le Vatican.

La bibliothèque vaticane lui doit deux nouvelles salles, construites en 1611. Il y fit transporter, afin d'en mieux assurer la conservation, les archives du Saint-Siège, 1611-1614; il enrichit la bibliothèque d'un grand nombre de volumes et de manuscrits. Cf. E. Tisserant et E. W. Koch, *The Vatican library*, Rome. 1929, p. 33.

De son côté, le cardinal-neveu entreprenait des constructions qui pouvaient rivaliser avec celles du pape : le palais Borghèse, un autre palais près du Vatican, une villa avec jardins au Quirinal, la villa Borghèse, etc., sans compter l'aménagement d'autres palais, où s'accumulent les œuvres d'art antiques et modernes.

Les largesses de Paul V envers son neveu, ses dépenses somptueuses, ses aumônes qui, selon le chiffre donné par Costaguti, atteignent la somme de 1 300 000 écus, cf. *Comptes de Costaguti*, dans L. Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 668 sq., les frais exigés par le conflit avec Venise, les subsides de toutes sortes, tout cela fut désastreux pour le trésor pontifical. Au début de son règne, Paul V se plaignait déjà à l'archiduc Ferdinand d'Autriche que la caisse était vide et les dettes considérables. Une grande partie des revenus était épuisée par le service des dettes; les revenus eux-mêmes étaient diminués par la vente des charges. Ses financiers cherchèrent des remèdes. En 1606, le Bolonais Malvasia avait étudié les divers moyens de relever les finances, insistant sur une diminution du taux de l'intérêt et sur un prélèvement sur le trésor du château Saint-Ange. Cf. *Per sollevare la camera apostolica. Discorso di mons. Malvasia*, 1606, bibl. Corsini, *cod. 39, B 13*, p. 122-127. Le pape s'en tint au moyen le plus facile et le plus mauvais : à l'emprunt. Aussi la dette qui, en 1606, était de 12 242 620 écus, était-elle montée, en 1619, à 18 000 000, pour des revenus atteignant à peine 2 000 000 d'écus. Ce n'est que trop tard, à la veille de sa mort, qu'il songea à mettre un peu d'ordre dans ses finances.

III. Gouvernement général de l'Église. — 1° *La réforme de l'Église.* — La profonde piété de Paul V et son zèle ardent pour les âmes devaient l'exciter à promouvoir la réforme élaborée par le concile de Trente. Il commence par la Ville éternelle et les États pontificaux. Le 19 octobre 1605, il publie une ordonnance qui renforce les décrets du concile sur la résidence. Au consistoire du 7 novembre, il annonce qu'il a donné l'ordre à son vicaire, le cardinal Pamphili, de faire rentrer dans leurs diocèses tous les évêques présents à la curie, sans excepter les cardinaux, qui doivent rendre leur évêché, s'ils ne veulent pas résider. Aucune dispense n'est accordée, sauf pour ceux qui exercent une légation dans les États de l'Église.

S'il échoue dans ses projets de réformer le conclave et de donner une nouvelle collection des *Décrétales*, il réalise la publication du nouveau rituel romain : étudié en 1612 par une congrégation de cardinaux et de savants, qui prirent pour base l'œuvre de Santori,

faite sous Grégoire XIII et Grégoire XIV, il est imposé à l'Église universelle, par la bulle *Apostolicæ Sedis*, du 20 juin 1614. Cherubini, *op. cit.*, t. III, p. 355.

Pour développer la piété populaire, il propage les prières des Quarante-heures, introduites par Clément VIII, et encourage l'*Oratorio della communione generale*, fondé par le jésuite Pierre Gravita. Il procède à la canonisation de sainte Françoise Romaine et de saint Charles Borromée; à la béatification de Thomas de Villeneuve, de l'évêque Albert de Liége, de Pascal Baylon, de Joachim Piccolomini, de Silvestre Gozzolini, de Louis Beltram, d'Ignace de Loyola, de François Xavier, de Philippe de Néri, de Thérèse de Jésus. D'autres procès sont introduits, ceux de Pie V, de François de Borgia, etc...

2° *Les ordres religieux.* — Les ordres religieux pouvaient apporter un appoint considérable à l'œuvre de réforme. Les nombreuses interventions de Paul V ont pour but de maintenir la discipline monastique et de favoriser les congrégations nouvelles, destinées aux soins des malades et à la formation de la jeunesse. Une ordonnance du 4 décembre 1605, Cherubini, *op. cit.*, t. III, p. 212-213, rappelle les prescriptions du concile de Trente et celles de Clément VIII; le 1er septembre 1608, il insiste sur la clôture; la bulle du 23 mai 1608, Cherubini, *op. cit.*, t. III, p. 229-231, révoque les anciennes indulgences et en concède de nouvelles. Les capucins lui doivent d'être reconnus comme congrégation indépendante du général des conventuels, 23 janvier 1619, et les cisterciens d'Espagne sont réunis en une congrégation soumise au général de l'ordre, 19 avril 1616. Plusieurs congrégations nouvelles sont approuvées : l'Oratoire de Jésus du P. de Bérulle, les clercs des écoles pies de Joseph Calasanz, les doctrinaires de César de Bus, qu'il unit aux somasques, les Filles de Notre-Dame de Jeanne de Lestonnac, les religieuses de Notre-Dame de Pierre Fourier.

3° *Les missions.* — Si l'on excepte la Chine et le Japon, où commence une ère de persécution, la plupart des missions marquèrent des progrès, sous l'impulsion de Paul V. Elles se développent ou font concevoir des espérances dans le royaume du Grand Mongol, avec la conversion de ses trois neveux, en 1610, en Perse, après la réception d'une ambassade à Rome, le 27 août 1609, et la création d'un évêché, en 1611, cf. arch. vat., *Epist.*, XIV, 197, au Congo, par l'envoi de douze capucins sur la demande d'Alvarus III, en Abyssinie, par la conversion du frère du négus. Dans le nouveau monde, commence l'évangélisation du Canada par les jésuites, 1611, les récollets, 1615, les franciscains, 1619, cf. Jouve, *Les franciscains et le Canada*, t. I, Québec, 1915, et se fondent les réductions du Paraguay à partir de 1610; cf. Rastoul, *Les jésuites du Paraguay*, Paris, 1907.

4° *Questions doctrinales.* — Paul V fut mêlé à plusieurs controverses. En ce qui concerne l'immaculée conception, il garde la même attitude que ses prédécesseurs. La bulle *Regis pacifici*, du 6 juillet 1611, Cherubini, *op. cit.*, t. III, p. 391-392, ne fait que renouveler les décisions de Sixte IV et de Pie V. Sur la controverse *De auxiliis* et la condamnation de Galilée, voir aux articles MOLINISME et GALILÉE.

IV. RELATIONS AVEC LES ÉTATS. — 1° *La politique de Paul V.* — La grande idée de Paul V est de maintenir la paix entre les puissances catholiques, afin de diriger leurs forces contre les progrès inquiétants des Turcs. Dans ce but, il écarte tout projet d'alliance soit avec l'Espagne, soit avec la France, il demeure impartial dans les conflits qui divisent les deux grandes nations. Il veut plus : substituer à l'état d'hostilité une alliance par des unions matrimoniales entre les familles régnantes des deux pays. Il reprend à cet effet, en 1605, un projet de Clément VIII. Ce fut sans succès. Cf. Perrens, *Les mariages espagnols sous Henri IV*, Paris, 1869.

Ne pouvant réaliser l'union des deux nations, du moins propose-t-il sa médiation dans les moments de grande tension diplomatique. Lorsque l'opposition des intérêts français et espagnols menace d'aboutir à une guerre, à propos de la succession des duchés de Clève-Juliers, il envoie un bref à Henri IV, le 28 janvier 1610; le 24 avril, il décide de faire partir deux nonces extraordinaires pour les cours de Paris et de Madrid. Démarches inutiles : le roi de France se prépare à entrer en campagne, lorsqu'il tombe sous le fer de Ravaillac, 14 mai 1610. Paul V garde la même neutralité lors de l'affaire de la Valteline, 1620, qui allait mettre aux prises Français et Espagnols : il refuse de prendre parti et cherche l'occasion de se poser en médiateur. La mort ne lui en laissa pas le temps.

A l'égal des guerres politiques, il redoute les guerres de religion. S'il n'approuve pas plus que ses prédécesseurs la paix d'Augsbourg de 1555, il la considère comme un moindre mal. Il ne veut pas que les catholiques fassent quoi que ce soit pour la rompre. Aussi n'approuve-t-il qu'avec crainte la Ligue catholique des princes allemands, laissant nettement entendre qu'il ne lui accordera aucun subside, si elle entreprend de mettre la paix en péril. Cf. Chroust, *Briefe und Akten zur Geschichte der Dreizigjährigen Krieges*, t. IX, p. 79.

2° *Le conflit avec Venise.* — 1. *Causes du conflit.* — Elles se trouvent dans l'atteinte portée par la République aux immunités ecclésiastiques. Avant l'élection de Paul V, deux lois avaient été promulguées, lésant les droits de l'Église : la première, du 10 janvier 1604, défendait de construire des couvents, des églises, des hôpitaux, sans la permission du Sénat, sous peine de bannissement et de prison perpétuelle, en cas de récidive; la seconde, du 26 mars 1605, interdisait la donation et la vente aux ecclésiastiques de biens possédés par des laïques, sous peine de saisie des biens. De plus, le Sénat avait fait arrêter deux clercs, un chanoine de Vicence, Scipion Sarrasin, et l'abbé de Nervèze, Brandolino Valdemario, accusés, le premier d'avoir souillé de nuit, par vengeance, la porte d'une dame, le second, d'avoir commis un meurtre. Cf. Muratori, *Annali d'Italia*, t. XI, Milan, 1749, p. 17.

C'était aller contre les prescriptions du concile de Trente, sess. XXV, *De ref.*, c. XX, qui avait rappelé aux princes le respect dû « aux libertés, immunités et juridictions propres au clergé ». Le pape jugea de son devoir d'intervenir. Il défendra la juridiction ecclésiastique « avec zèle, de toutes ses forces, jusqu'à verser son sang ». Cornet, *Paolo V e la Republica Veneta*, Vienne, 1859, p. 3, note. Il rejette toute explication de l'ambassadeur vénitien, Ag. Nani et exige la suppression des deux lois, ainsi que la remise des deux clercs coupables à la juridiction ecclésiastique. Le nonce Horace Mattei se heurte sur ces deux points à un refus formel de la Seigneurie.

2. *L'interdit.* — Devant la ferme attitude du pape qui, dans deux brefs du 10 décembre 1605, avait condamné les deux lois, exigé la remise des deux ecclésiastiques et menacé de graves censures s'il n'obtenait pas satisfaction, la Seigneurie, décidée à ne pas céder, cherche à gagner du temps, utilisant tous les prétextes. On arrive ainsi au printemps de 1606. Voyant qu'aucune concession n'était à attendre de la République, le pape, dans le consistoire du 17 avril, déclare qu'il frappera d'excommunication le Sénat et d'interdit tout le territoire de Venise si, dans les 24 jours, les lois ne sont pas rapportées et les prisonniers livrés. Les envoyés vénitiens quittèrent Rome et le nonce, Venise.

A Venise, on s'était préparé à la lutte. La Seigneurie

veut justifier sa résistance : elle fait appel à des juristes de Milan et de Padoue, surtout elle s'attache le servite Paolo Sarpi, né à Venise en 1552, un des plus grands agitateurs que l'Église ait jamais connus. Sûr de l'appui de la République, qui en fait son théologien consulteur aux appointements annuels de 200 ducats, Sarpi place la querelle sur le terrain doctrinal, en fait une lutte de principes sur les rapports de l'Église et de l'État. Il refuse au pape tout pouvoir temporel et au clergé toute situation privilégiée dans l'État. Suivant ses conseils, le Sénat soutient que le gouvernement temporel reçoit immédiatement de Dieu pouvoir sur les affaires ecclésiastiques, que les censures portées par Paul V doivent être considérées comme non existantes. Il n'est donc pas nécessaire d'en appeler à un concile général. Le Sénat, considérant que les censures sont nulles, n'a qu'à en empêcher la publication.

De fait, tout est mis en œuvre pour que les censures pontificales ne viennent pas à la connaissance du public : défense, sous peine de mort, de les publier, ordre donné aux curés de livrer sans les ouvrir les écrits venant du Saint-Siège. Le 6 mai, le doge adresse une instruction à tout le clergé, Cornet, *op. cit.*, p. 71 sq., protestant contre les censures et affirmant que dans les choses temporelles il ne reconnaît d'autre supérieur que Dieu. Il ordonne de continuer l'exercice du culte, sous peine d'exil.

Malgré les précautions prises, les censures sont connues : elles eurent peu d'effet. Les évêques excusent leur désobéissance par la menace de mort. Le bas clergé, très relâché, ne pouvait offrir aucune résistance. Le clergé régulier n'était pas meilleur : les religieux vénitiens sont dépeints, au temps de Paul V, comme « la honte et la lie de tous les ordres ». L. Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 100. Il y eut cependant des exceptions. Les jésuites reçurent de leur général Acquaviva l'ordre d'obéir à la bulle ou de quitter Venise. Cf. Juvencius, *Historiæ societatis Jesu pars quinta*, t. II, Rome 1710, p. 104. Le Sénat, par une loi du 14 juin 1606, les exclut pour toujours du territoire de la République. Les capucins et les théatins, qui se soumirent à l'interdit, demandèrent et obtinrent la permission de partir.

Pour empêcher l'observation de l'interdit, les écrits justifiant la Seigneurie se multiplient. L'université de Padoue publie trois rapports de juristes, voir Goldast, *Monarchia romani imperii*, p. 340-367; Sarpi édite deux écrits de Gerson sur la résistance aux abus de la puissance pontificale et à l'excommunication, puis il publie ses *Observations sur les censures de Paul V contre la République de Venise*, réfutant la bulle du 17 avril, son *Traité sur l'interdit*, publié au nom de six autres théologiens de la République. Bellarmin répond à un pamphlet de l'ex-jésuite Marsiglio et aux écrits de Sarpi. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, p. 1208 sq. Le cardinal Gaetani, Baronius entrent dans la lice. Gretser compte, en 1607, 28 écrits en faveur de Venise et 38 pour le pape. Cf. *Considerationum ad theologos Venetos libri III*, Ingolstadt, 1607, *Opera omnia*, t. VII, p. 425-427.

Le résultat cherché était atteint. Le peuple prenait parti pour la République. On continuait l'exercice du culte, sans tenir compte de l'interdit, les offices étaient plus suivis que par le passé.

L'excitation des esprits était d'autant plus dangereuse que le gouvernement cherchait des appuis à l'extérieur. On arme des deux côtés. Le 16 mai 1606, l'ambassadeur anglais à Venise donne l'espérance d'une alliance secrète avec les puissances protestantes. Cf. Nürnberger, *Papst Paul V. und das venezianische Interdikt*, dans *Histor. Jahrb.*, t. IV, 1883, p. 476 sq. On comptait aussi sur la France, mais Henri IV avait nettement déclaré, dès le début du conflit, qu'il serait pour le pape contre tous sans exception, pour Venise contre tous, sauf le pape. Rome prévoyait la guerre et s'y préparait. L'Espagne mit ses forces à la disposition du pape; l'empereur Rodolphe II, craignant de voir Venise devenir une nouvelle Genève, leva également des troupes.

3. *Négociations et fin du conflit.* — La situation devenait critique pour la République. Elle se rend compte qu'un accord lui sera plus profitable que la guerre. N'ayant pu conclure une alliance avec la France, elle accepte sa médiation. Déjà, au cours de l'année 1606, bien des pourparlers avaient eu lieu : les gouvernements de Henri IV et de Philippe III s'étaient entremis auprès de Rome et de Venise. Ces interventions n'avaient fait que mieux ressortir l'opposition des deux partis en présence. A Rome, on exigeait de Venise l'envoi d'un ambassadeur pour demander la levée des censures, la suppression des deux lois, la livraison des deux ecclésiastiques, le retour de tous les religieux, y compris les jésuites. Venise acceptait de remettre les prisonniers entre les mains de l'autorité ecclésiastique, de laisser rentrer les religieux, sauf les jésuites; elle refusait de supprimer les lois et exigeait la levée des censures avant l'envoi d'un ambassadeur.

A la fin de janvier 1607, Henri IV proposa à l'ambassadeur de Venise de se porter lui-même garant de la suspension des lois en litige, à condition que la République lui donnât quelque signe que sa parole ne serait pas sans effet. Le cardinal de Joyeuse qui se rendait en Italie reçut ordre de se tenir prêt à agir comme médiateur. De fait, au début de février, il se rend à Rome, où Paul V lui donne ses instructions : observation de l'interdit jusqu'à la levée des censures, promesse de modifier les lois dans un temps déterminé, acceptation nette de la caution du roi de France.

Les négociations furent laborieuses. Le 14 mars le Sénat donne aux rois de France et d'Espagne l'assurance qu'il ne se départira pas, dans l'application des deux lois, de son ancienne piété et religion. Mais il demeure intransigeant sur le rappel des jésuites. Le pape, de son côté, ne veut pas les abandonner. Le général Acquaviva lui conseilla de conclure la paix sans considération pour son ordre. De plus, en acceptant de livrer les deux ecclésiastiques, la Seigneurie prétendait réserver ses droits de juridiction.

Enfin, le 1er avril, le cardinal de Joyeuse et l'ambassadeur français d'Alincourt, présentent au pape deux documents. Dans le premier, l'ambassadeur demande au nom de son roi et de Venise la levée des censures : la République regrette le passé, désire rentrer en grâces auprès du pape et est prête à donner satisfaction. Dans le second, Joyeuse et d'Alincourt promettent au nom de Henri IV que les prisonniers seront livrés, que les lois ne seront pas appliquées, que la protestation contre l'interdit et l'écrit du doge seront retirés en même temps que les censures seront levées, que les religieux qui ont fui à cause de l'interdit pourront rentrer. Le 9 avril, Joyeuse arrive à Venise, muni d'instructions et de brefs, datés du 4 avril, pour la réconciliation.

Elle a lieu le 21 avril : jusqu'à la dernière minute, la République s'est refusée à observer l'interdit; les prisonniers furent livrés, avec réserve relative à la compétence de la Seigneurie sur les ecclésiastiques, à l'ambassadeur français, qui les remit au cardinal, sans mention de la réserve; communication fut alors faite au doge et au Sénat de la levée des censures. Le cardinal célébra une messe solennelle après l'absolution. Il n'y eut aucun acte explicite de retrait de la protestation du doge contre l'interdit : elle n'avait plus sa raison d'être, disait le Sénat, par le fait même de la

levée des censures. Il fut impossible d'obtenir quoi que ce soit en faveur des jésuites, qui demeureront encore pendant cinquante ans exclus de la République de Venise. Aucun acte enfin ne fut dressé de l'accord, qui n'eut que la garantie des rois de France et d'Espagne. Le résultat si péniblement obtenu fut communiqué au consistoire du 30 avril, sans que les cardinaux fussent autorisés à donner leur avis.

Paul V n'avait pu obtenir complète satisfaction. Il n'osa pas dans la suite, par crainte d'une nouvelle rupture, exiger la comparution de Sarpi et de Marsiglio devant le tribunal de l'Inquisition. Le Sénat de Venise avait également échoué : en donnant à ce conflit une portée plus grande, en en faisant une affaire qui intéressait les rapports de l'Église et de l'État, il avait compté sur l'appui des princes, dont il défendait les droits. Il ne le trouva point et fut obligé de se rendre sous la pression de la France et de l'Espagne.

3° *La publication en France du concile de Trente.* — Un meilleur choix des évêques sous Henri IV, l'activité de curés zélés, fondateurs d'ordres, tels que François de Sales, Vincent de Paul, Pierre Fourier et Pierre de Bérulle, la création de congrégations destinées à l'instruction de la jeunesse, avaient déjà fait réaliser de sérieux progrès à la réforme catholique en France Mais, pour que ces efforts portassent tous leurs fruits, il était nécessaire que le concile de Trente fût appliqué et, pour cela, promulgué dans le royaume.

Les prédécesseurs de Paul V, de Pie IV à Clément VIII, n'avaient jamais perdu de vue cette promulgation. Clément VIII, lors de l'absolution de Henri IV, 17 septembre 1595, avait exigé du roi, comme pénitence, « que le concile de Trente fût publié et observé par tous, exceptant cependant (ce que nous accordons à votre très instante supplication et prière) les points, s'il y en a, qui vraiment ne pourraient être observés sans que la tranquillité du royaume en fût troublée ». V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, p. 284. Henri IV accepta cette pénitence et, durant tout son règne, chercha sincèrement à obtenir des parlements la publication demandée. Paul V d'ailleurs, lui rappelait cet engagement et les nonces, Barberini et Ubaldini, multiplièrent leurs interventions, sans obtenir de résultat. Le roi se heurta à l'opposition irréductible des parlements.

Les décrets disciplinaires du concile de Trente apparaissaient, aux yeux des légistes, comme la manifestation la plus accentuée de l'ultramontanisme, comme une menace de l'intervention de l'étranger dans les affaires françaises, comme une atteinte portée à l'autorité suprême du pouvoir temporel. Les troubles de la Ligue avaient déjà fait apparaître l'opposition entre deux thèses sur l'origine du pouvoir : celle des légistes et la thèse démocratique. Les légistes, puisant leurs théories dans le droit romain, faisaient découler l'autorité des princes directement de Dieu; ils l'opposaient à celle du pape, à qui ils n'accordaient aucun droit sur le temporel des princes. Les partisans de la thèse démocratique faisaient découler l'autorité « de Dieu, mais par l'intermédiaire raisonné des hommes, comme tout ce qui concerne le droit des gens ». V. Martin, *op. cit.*, p. 321. La première devait trouver sa plus forte expression dans le *Basilicon doron* de Jacques I[er], répandu en France par G. Barclay, *Barclaii (Gulielmi) de potestate papæ in principes sæculares liber posthumus*, Pont-à-Mousson, 1609, et la seconde être défendue par Bellarmin, en réponse à Barclay, *De potestate summi pontificis in temporalibus*, *Opera*, éd. Vivès, t. XII.

Les plus ardents à défendre les droits du Parlement étaient les deux présidents, Ach. de Harlay et Aug. de Thou, et l'avocat général L. Servin. Sous leur influence, le parlement de Paris décida de faire brûler le décret de l'Index du 14 nov. 1609, condamnant *l'Histoire universelle* de de Thou, avec un discours d'Ant. Arnauld, prononcé à la suite de l'attentat de Châtel contre Henri IV, et le décret du Parlement prononçant les peines de mort contre Châtel et d'exil contre les jésuites, accusés de complicité. Le Parlement prononce une sentence identique contre l'ouvrage du jésuite Mariana, *De rege et regis institutione*, Tolède, 1599, qui légitimait le régicide. La réponse de Bellarmin à l'ouvrage de Barclay, l'écrit de Suarez, *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores*, Coimbre, 1613, cf. A. J. Rance. *L'arrêt contre Suarez*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXXVII, 1885, p. 594-601, sont condamnés, En même temps se répandent les écrits opposés à la papauté, tels que la *Chronologie septennaire*, Paris, 1605, de Cayet, le *Mystère d'iniquité ou histoire de la papauté*, 1607, de du Plessis-Mornay, le *Théâtre de l'antéchrist*, 1610, de Vigner, le *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, 1611, d'Edm. Richer.

L'accueil fait à ce dernier ouvrage montre que le clergé était alors fort éloigné de partager les idées gallicanes des parlementaires. Sur l'initiative du cardinal du Perron, quinze évêques se réunirent pour examiner le *Libellus* et le jugèrent digne de censure : il fut condamné comme hérétique par les conciles provinciaux de Sens et d'Aix. La Sorbonne elle-même intervint, blâma le livre et priva l'auteur de sa charge de syndic, 1[er] sept. 1612. L'application des décrets du concile dans certains diocèses et les bienfaits qui en résultaient, la gravité des abus provenant de l'intervention du pouvoir séculier, l'attrait qu'exerçait le calvinisme sur les clercs douteux, tout cela prouvait la nécessité urgente d'une réforme complète. L'union se créait dans ce but parmi les membres du premier des ordres de l'État. « Il restait encore, certes, quelques dissidents, et farouches, mais rares. Et, comme pouvait l'affirmer à la reine, vers la fin de ces démêlés, le cardinal de Joyeuse, moralement l'unanimité de l'Église de France s'était déclarée contre Richer, contre le Parlement, pour Rome. » V. Martin, *op. cit.*, p. 364. Cela explique les événements de 1614 et de 1615, l'attitude du clergé aux États généraux et sa décision à l'Assemblée générale du clergé.

Aux États généraux, réunis à Paris en octobre 1614, la première préoccupation du clergé fut de demander au roi « qu'il lui plaise que le concile soit reçu et publié dans le royaume, et ses constitutions gardées et observées, sans préjudice des droits de Sa Majesté, libertés de l'Église gallicane, privilèges et exemptions des chapitres, monastères et communautés, pour lesquels privilèges, libertés et exemptions, Sa Sainteté sera suppliée à ce qu'elles soient réservées et demeurent en leur entier, sans que ladite publication y puisse préjudicier ».

A cette proposition, le Tiers, prenant l'offensive, opposa, comme loi fondamentale du royaume, une déclaration, affirmant que le roi de France était « absolument indépendant de toute puissance étrangère, spirituelle ou temporelle, et ne tenant sa couronne que de Dieu seul; que le pape n'avait pas le droit de le déposer, ni de relever ses sujets du serment d'obéissance, sous aucun prétexte ». V. Martin, *op. cit.*, p. 368. Soutenir la doctrine opposée était se rendre coupable du crime de lèse-majesté.

Le cardinal du Perron, assisté d'une suite imposante de prélats, se rendit, le 23 décembre, à la réunion de la Noblesse et, le 2 janvier 1615, à celle du Tiers, pour combattre cette proposition et réussit à la faire retirer. Mais, pour la publication du concile, seule la Noblesse put être gagnée; le Tiers resta irréductible. Le président Miron refusa de s'intéresser à une question purement religieuse : « Ce n'est pas à nous, qui sommes

laïcs, d'entrer en cognoissance de cause pour ce sujet, nous contentans d'en apprendre les résolutions par la bouche de nos pasteurs, auxquels nous adhérons très régulièrement. » V. Martin, *op. cit.*, p. 374. Les cahiers furent remis au roi, qui se réserva d'y répondre plus tard.

Le clergé n'avait guère à espérer une publication du concile par le roi, malgré les bonnes dispositions de la régente, Marie de Médicis, encouragées par Ubaldini et par Paul V. Il ne pouvait compter que sur lui-même. C'est ce qu'il fit à l'assemblée qui se réunit en mai 1615, présidée par du Perron, avec de La Rochefoucauld comme suppléant. La publication du concile par le clergé seul n'était pas sans inconvénients. L'opposition ne désarmerait pas; on pouvait craindre la désapprobation royale et se demander comment les tribunaux jugeraient les infractions aux décrets conciliaires. Mais il apparut bientôt que la reine-mère se réjouissait plutôt de ce mode de publication : ne pouvant la réaliser elle-même, elle acceptait de la voir accomplie, même en dehors d'elle. Le clergé prenait conscience de la distinction du spirituel et du temporel: le premier étant du ressort exclusif de l'Église, il se sentait une autorité suffisante pour régler lui-même cette question, sans aucun recours au pouvoir temporel. Ainsi tombaient les scrupules et, le 7 juillet 1615, l'assemblée recevait unanimement le concile : elle décidait que, dans six mois au plus tard, dans chaque province ecclésiastique, seraient tenus des conciles provinciaux et, dans chaque diocèse, des synodes, dans lesquels les décrets de Trente seraient reçus « suivant la déclaration des États généraux de ce royaume dont l'article est inséré au pié du présent acte ». Odespun, *Concilia novissima Galliæ. Conventus cleri Franciæ Parisiis congregati anno 1615*. L'attitude de la reine empêcha les ministres de se plaindre. Malgré la réserve insérée dans l'acte de l'assemblée, Rome se montra satisfaite. Paul V envoya des brefs de louange et de remerciement aux cardinaux du Perron et de La Rochefoucauld, ainsi qu'au roi et à la reine-mère. Cf. arch. vat., *arm.* XLV, vol. 11, n. 46, 17, 19 et 50.

4° *La persécution en Angleterre.* — La conjuration, tramée par Catesby et quelques catholiques anglais, las des mesures vexatoires dont souffraient leurs coreligionnaires, fut découverte le 5 novembre 1605. Elle servit au gouvernement de Jacques Ier de prétexte pour intensifier la persécution contre ceux qui étaient fidèles à l'ancienne religion. Cf. D. Jardine, *A narrative of the gunpowder plot*, Londres 1857, Gerard, *What was the gunpowder plot?* Londres, 1897; Gardiner, *What gunpowder plot was?* Londres, 1897: Gerard, *The gunpowder plot and the gunpowder plotters, in reply to the prof. Gardiner*, Londres, 1897; E. Prampain, *La conjuration des poudres*, dans *Revue des questions historiques*, t. XL, 1886, p. 403-463.

Une loi du 27 mai 1606 s'ajouta, malgré l'intervention d'Henri IV, à l'ancienne législation. Elle contient plus de 70 articles, infligeant diverses peines aux catholiques, suivant leur condition, incapacités, déchéances, amendes, confiscation des biens, etc... Cf. Lingard, *Histoire d'Angleterre*, t. III, Paris, 1840, p. 137-138. Un nouveau serment d'allégeance — dont le refus comportait la prison perpétuelle et la confiscation des biens — était imposé aux catholiques.

Ce nouveau serment devait susciter de vives controverses, et jeter la division parmi les catholiques anglais. Il engageait à reconnaître que Jacques Ier était roi légitime, que le pape n'avait aucun pouvoir de le déposer et de délier ses sujets du serment de fidélité, à garder au roi fidélité et obéissance, malgré les excommunications pontificales, à le protéger contre les conjurations et les attaques, à dénoncer les conjurés, à rejeter comme impie et hérétique cette doctrine condamnable, suivant laquelle les princes excommuniés ou privés de leur royaume par le pape peuvent être déposés et mis à mort par leurs sujets, à considérer comme de foi et obligatoire en conscience que ni le pape ni qui que ce soit n'a le pouvoir de délier de ce serment, justement imposé par la puissance légitime, ni d'en dispenser. Il devait être prêté suivant le sens des mots et sans équivoque.

Aussitôt se posa, pour les catholiques anglais, la question de la légitimité du serment. La suprématie du roi dans les affaires spirituelles n'était pas explicitement affirmée. La doctrine de l'autorité du pape dans la déposition des rois, si elle était enseignée par les théologiens, n'était pas de foi. Les qualifications « impie et hérétique » pouvaient ne s'appliquer qu'à la théorie du régicide et non à la simple déposition. Celui qui prêtait serment ne pouvait-il l'entendre dans ce sens modéré? C'est ce que pensèrent l'archiprêtre Blackwall et plusieurs prêtres séculiers, à l'encontre des bénédictins et des jésuites. La controverse fut portée à Rome. L'ambassadeur français à Rome, de Brèves, invita le pape à céder pour éviter de la part du roi d'Angleterre de nouvelles rigueurs. Malgré cette intervention, Paul V, par un bref du 22 septembre 1606, condamna le serment, comme contenant des choses contraires à la foi et au salut des âmes. Cette condamnation s'explique par les idées de l'époque sur le pouvoir du pape de déposer les rois. De Brèves rapporte que, au plus fort de la controverse qui suivit, ayant rapporté au pape, en 1609, que le roi d'Angleterre « voulait le reconnaître pour le premier évêque et chef de l'Église en ce qui concerne le spirituel, pourvu qu'il se départe de la prétention qu'il a de pouvoir déposer les rois », il reçut pour réponse que Sa Sainteté ne pouvait « faire ceste déclaration qu'elle ne fust au mesme temps Elle-même tenue pour hérétique ». De Brèves à Puisieux, 18 août 1609, dans J. de la Servière, *De Jacobo I Angliæ rege cum cardinali R. Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante (1607-1609)*, Paris, 1900, p. 115. Le bref est communiqué par le nouveau supérieur des jésuites, Holtby, à Blackwall, qui le publie en le présentant comme le *dictum* particulier de Paul V et refuse d'en tenir compte. Dans une circulaire du 7 juillet 1607, l'archiprêtre invite le clergé à suivre son exemple et à prêter le serment. Beaucoup sont indécis; on croit le pape mal informé, renseigné seulement par les jésuites. Paul V, dans une lettre du 22 août, dit avoir étudié lui-même la question; il fait réfuter Blackwall par Persons et Bellarmin. Blackwall répond à Bellarmin, le 13 novembre. Cf. de la Servière, *op. cit.*, p. 27. Déposé par le pape, Blackwall est remplacé, le 1er février 1608, par G. Birkhead. Ce dernier déclare, le 16 août 1611, que son prédécesseur et tous les prêtres qui ont prêté serment sont soumis aux censures ecclésiastiques.

Le roi veut justifier le serment. Il publie, sans nom d'auteur, *Triplici nodo triplex cuneus, sive apologia pro juramento fidelitatis adversus duo brevia Pauli V et epistulam card. Bellarmini ad G. Blackwellum archipresbyterum nuper scriptam*, Londres, 1607. Il s'efforce de démontrer que le serment n'exige que l'obéissance civile et de prouver par l'Écriture et la tradition qu'aucune puissance humaine ne peut dégager les sujets de l'obéissance due aux rois, même s'ils sont indignes. Sous le nom de son chapelain, M. Tortus, Bellarmin donne la réplique, en exposant la thèse romaine et en montrant les erreurs scripturaires et patristiques de l'auteur, *Responsio M. Torti ad librum scriptum Triplici nodo...*

Jacques Ier ne se tint pas pour battu et publia, sous son nom cette fois, une 2e édition, revue et corri-

gée du *Triplici nodo*, 1609, « l'ouvrage le plus fou... et le plus pernicieux qui se soit jamais fait sur tel sujet », dit la Boderie, ambassadeur français à Londres. J. de la Servière, *op. cit.*, p. 89. La publication est envoyée aux souverains qui la reçoivent froidement. Henri IV intervient auprès du pape pour qu'il n'y soit pas répondu. Paul V laisse cependant Bellarmin publier son *Apologia R. Bellarmini pro responsione sua ad librum inscriptum Triplici nodo...*, Rome, 1609, mais renonce à l'envoyer aux princes, pour ne pas irriter le roi d'Angleterre.

Malheureusement, on ne s'en tint pas à ces controverses. L'application de la loi entraîna une violente persécution, aggravée encore après l'assassinat de Henri IV : seize prêtres et deux laïques furent mis à mort. En 1616, quatre mille catholiques se trouvaient dans les prisons royales. Cf. Lingard, *op. cit.*, t. III, p. 178.

5° *Russie et Pologne.* — Égaré par le nonce de Pologne, Rangoni, Paul V rêva un instant de réaliser le retour de la Russie au catholicisme. Il mit sa confiance dans le prétendu fils d'Ivan IV, l'aventurier Dimitri, qui faisait profession de catholicisme : il crut que la victoire de Dimitri sur Fédor, fils du tzar Boris, et son entrée à Moscou, 20 juin 1605, devaient être le prélude de la réunion de la Russie à l'unité catholique et apporteraient une aide puissante à ses projets contre les Turcs. Moins d'un an après, le 27 mai 1606, l'usurpateur était renversé. Cf. P. Pierling, *Rome et Démétrius*, Paris, 1878; *La Russie et le Saint-Siège*, 5 vol., Paris, 1896; *Le manuscrit du Vatican sur le tzar Dimitri de Moscou*, dans *Revue des questions historiques*, t. LVI, 1894, p. 540-548.

L'union des Ruthènes avec l'Église romaine, commencée à Brest en 1595 par les jésuites Skarga et Possevin, avec le concours du roi de Pologne, promet les plus belles espérances, mais est fortement compromise, à la fin du règne de Paul V. Les schismatiques demeuraient les maîtres à Kiev, et le métropolitain catholique, Pociej, devait résider à Vilna. Les évêques latins s'écartaient des uniates. Paul V, le 29 mai 1605, confirme les pouvoirs donnés par Clément VIII au métropolitain de Kiev, pour sacrer les évêques uniates. Afin de faire tomber l'opposition schismatique, il déclare, par une bulle du 10 décembre 1615, qu'il n'a l'intention de modifier en rien le rite uniate, encore moins de le supprimer et de lui substituer le rite latin. Rutski, successeur de Pociej sur le siège de Kiev, organise l'Église ruthène, se fondant sur les moines basiliens, dont il avait été archimandrite à Vilna, et pour lesquels, au chapitre général de 1617, il promulgua de nouvelles règles. Ce travail d'organisation allait se heurter à une grande épreuve, en 1620, lorsque l'évêque de Jérusalem, Théophane, agissant au nom du patriarche de Constantinople, Cyrille Lukaris, nomma, avec l'appui des cosaques de l'Ukraine, un métropolitain et six suffragants schismatiques, auxquels il donna les sièges des évêques catholiques. A la diète de Varsovie, 1621, Sigismond n'osa montrer vis-à-vis des schismatiques une attitude aussi énergique qu'au début de son règne et ajourna toute décision. Ce fut un malheur pour l'Église uniate, dont plusieurs membres se laissèrent gagner par les schismatiques. Cf. Brian Chaninov, *L'Église russe*, Paris, 1928, p. 98 sq.

6° *L'empire germanique : les débuts de la guerre de Trente ans.* — L'incapacité des empereurs Rodolphe II (1576-1611) et Mathias (1612-1619) entrave les progrès de la réforme catholique et la défense contre le protestantisme. Les réformés en prennent avantage pour enfreindre les dispositions de la paix d'Augsbourg de 1555. Par une *Lettre de Majesté* du 9 juillet 1609, Rodolphe II accordait aux protestants de Bohême les mêmes droits qu'aux catholiques. Pour défendre les intérêts catholiques, aussi bien que pour répondre à l'*Union évangélique*, fondée par les princes luthériens, le 16 mai 1608, sous la direction de l'électeur palatin Frédéric, les princes catholiques créèrent la *Ligue de Wurtzbourg*, 30 août 1609, sous la conduite du duc de Bavière et du prince électeur de Mayence.

Une tentative de l'archevêque de Prague et de l'empereur Mathias, pour réagir contre l'abus de la *Lettre de Majesté* de 1609, la démolition du temple de Hrob (Klostergrab), 13 décembre 1617, provoqua une insurrection de la Bohême, qui débuta par la Défenestration de Prague, 23 mai 1618. La guerre de Trente ans commençait. La Silésie, la Moravie, la Basse-Autriche et les protestants de la Haute-Autriche s'unirent aux Tchèques. Vienne fut menacée en 1619.

Avec Ferdinand II, qui succéda à Mathias le 28 août 1619, s'accentua le caractère religieux de la lutte. La Ligue de Wurtzbourg, brisée en 1616, se reforme. Paul V proclame, en 1620, un jubilé, pour obtenir le secours divin contre les ennemis de la foi en Allemagne : mais le mauvais état de ses finances le contraint à marchander ses subsides. Cf. Charveriat, *Hist. de la guerre de Trente ans*, t. I, Paris, 1878, p. 110. Des secours viennent également de Pologne et d'Espagne. La division des protestants d'Allemagne et leur isolement permettent aux troupes de l'empire et de la Ligue de remporter la victoire de la Montagne Blanche, 8 novembre 1620, qui eut pour résultat le rétablissement du culte catholique en Bohême, en Moravie, en Autriche et en Hongrie, et la proscription du protestantisme. Paul V célébra cette victoire par une procession solennelle, au cours de laquelle il fut frappé d'une attaque d'apoplexie, 21 janvier 1621.

V. Mort de Paul V. — Frappé d'attaques d'apoplexie, le 21 et le 24 janvier 1621, Paul V mourut le 28 du même mois. Il fut enterré provisoirement à Saint-Pierre et, l'année suivante, son corps fut transféré à Sainte-Marie-Majeure, dans la chapelle Pauline. Les Romains rendirent hommage au zèle du pape Borghèse pour la réforme religieuse, à sa vie sans tache, à l'activité qu'il déploya pour l'approvisionnement et l'embellissement de Rome. « Mais ce long pontificat de 15 ans et 8 mois avait suscité dans les sphères les plus éloignées le désir d'un changement. Ce désir était d'autant plus vivace que les faveurs et les libéralités du pape n'avaient profité qu'à sa propre famille. Tout le monde. disait le cardinal Orsini, était fatigué des promesses aimables, mais vaines, du cardinal-neveu Borghèse. L'antipathie contre lui s'était encore accrue depuis la dernière promotion de cardinaux. » L. Pastor, *op. cit.*, t. XII, p. 582-583.

I. Généralités. — Cherubini, *Magnum bullarium romanum*, t. III, Luxembourg, 1742; Muratori, *Annali d'Italia*, t. XI, Milan, 1749; H. d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'à 1716*, 4 vol., Paris, 1725; Barozzi et Berchet, *Relazioni di Roma*, t. I, Venise, 1877; Palatius, *Gesta pont. rom.*, t. IV, Venise, 1688; Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 2 vol., Paris, 1864; A. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pont. rom. et S. R. E. cardinalium... ab A. Oldino, S. J., recognitæ*, t. III et IV, Rome, 1677; A. Bzovius, *Vita Pauli V*, Rome, 1626; Cl. P. Goujet, *Histoire du pontificat de Paul V*, 2 vol., Amsterdam, 1765; F. J. Sentis, *De monarchia Sicula*, Fribourg, 1869; L. Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, t. I et III, Leipzig, 1885; Zöpffel-Benrath, *Paul V.*, dans la *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XV, Leipzig, 1905; E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 2 vol., Paris, 1920-1921; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XII, (Leo XI. und Paul V), Fribourg, 1927.

II. Rapports avec Venise. — P. Sarpi, *Historia particolare delle cose passate tral S. P. Paolo V e la Serenissima Republica di Venezia gli anni 1605-1607*, Venise, 1624; E. Cornet, *Paolo V e la Republica veneta. Giornale dal 22 ottobre 1605-giugno 1607*, Vienne, 1859; S. Romanin,

Storia documentata di Venezia, 10 vol., Venise, 1853-1861; B. Cacchetti, *La Republica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione*, Venise, 1874; G. Capasso, *Fra Paolo Sarpi e l'interdetto di Venezia*, Florence, 1880; A. Nürnberger, *Papst Paul V. und das venezianische Interdikt*, dans *Hist. Jahrb.*, t. IV, 1883, p. 189-209, 473-515; du même, *Dokumente zum Ausgleich zwischen Paul V. und der Republik Venedig*, dans *Römische Quartalschrift*, t. II, 1888, p. 64-80, 248-280, 354-367.

III. RAPPORTS AVEC LA FRANCE. — Berger de Xivrey, *Lettres missives de Henri IV*, t. IV-VII et IX, 1843-1853; M. de Lacombe, *Henri IV et sa politique*, Paris, 1861; F. Perrens, *Les mariages espagnols sous Henri IV*, Paris, 1869; du même, *L'Église et l'État en France sous Henri IV*, 2 vol., Paris, 1872; vicomte de Meaux, *Les luttes religieuses en France au XVIe siècle*, Paris, 1879; M. Philippson, *Heinrich IV. und Philipp III.*, 3 vol., Berlin, 1870-1876; E. R. Pugol, *Étude sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1876; Feret, *Henri IV et l'Église*, 1875; L. Serbat, *Les assemblées du clergé de France*, Paris, 1906; V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919; du même, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929.

IV. RAPPORTS AVEC L'ANGLETERRE. — Jacques Ier, *Serenissimi et potentissimi principis Jacobi..., opera edita a J. Montacucio*, Francfort, 1689; D. Jardine, *A narrative of the gunpowder plot*, Londres, 1857; Gerard, *What was the gunpowder plot ?* Londres, 1897; Gardiner, *What the gunpowder plot was?* Londres, 1897; Gerard, *The gunpowder plot and the gunpowder plotters, in reply to prof. Gardiner*, Londres, 1857; E. Prampain, *La conjuration des poudres*, dans *Revue des quest. hist.*, t. XL, 1886, p. 403 sq.; J. de La Servière, *De Jacobo I Angliæ rege cum cardinali R. Bellarmino... disputante (1607-1609)*, Paris, 1900; J. Spillmann, *Geschichte der Katholikerverfolgung in England, 1535-1681*, t. IV, Fribourg, 1905; J. Lingard, *Histoire d'Angleterre*, trad. Roujoux Baxton, t. III, Paris, 1860.

V. LA QUESTION RUSSE. — Pierling, *Rome et Démétrius*, Paris, 1878; du même, *La Russie et le Saint-Siège*, 5 vol., Paris, 1896; du même, *Le manuscrit du Vatican sur le tzar Dimitri de Moscou*, dans *Rev. des questions hist.*, t. LVI, 1894; Skribanowitz, *Pseudo-Demetrius I.*, Berlin, 1913.

VI. L'ALLEMAGNE. — Ritter-Chroust, *Briefe und Akten zur Geschichte des Dreizigjährigen Krieges*, 11 vol., Munich, 1870-1908; W. Burger, *Die Ligapolitik des Mainzer Kurfürsten J. Schweikart von Kronberg, 1604-1613*, Leipzig, 1908; A. Gindely, *Geschichte des Dreizigjährigen Krieges*, t. I-IV, Prague, 1869 sq.; Charveriat, *Histoire de la guerre de Trente ans*, t. I, Paris, 1878; E. Denis, *Fin de l'indépendance bohême. II. Les premiers Habsbourgs, La Défenestration de Prague*, 1890.

L. MARCHAL.

7. PAUL ARGOLI, frère mineur conventuel et frère du célèbre astronome et mathématicien André Argoli (XVIe siècle). Né à Tagliacozzo, dans les Abruzzes, il entra très jeune dans l'ordre des frères mineurs conventuels, et y acquit le doctorat en théologie et la permission de prêcher avant d'avoir été ordonné prêtre. Malheureusement, il mourut en 1591, à Rutigliano près de Bari, où il prêchait le carême. Il a rassemblé et rédigé une collection de propositions parallèles entre S. Thomas et Duns Scot, les a examinées et critiquées : *Propositiones parallelæ S. Thomæ Aquinatis et Scoti comparatæ, examinatæ, cribratæ*. Il est l'auteur aussi d'un sermonnaire : *Sermoni quaresimali*.

J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 309.

Am. TEETAERT.

8. PAUL D'ASTIGI, frère mineur capucin de la province d'Andalousie (XVIIIe siècle), occupa les charges importantes de théologien et consulteur à la nonciature d'Espagne, d'examinateur synodal aux diocèses de Cadix et de Grenade, de prédicateur de la cour royale, de qualificateur du conseil suprême de l'Inquisition et, dans sa province, celles de lecteur de théologie, de gardien, d'archiviste et de custode. Il s'est rendu surtout célèbre par sa défense opiniâtre de la vénérable Mère Marie d'Agréda contre les attaques répétées de ses nombreux adversaires. Dans ce domaine, il a écrit : 1. *Escudo apologetico, contra innominatum pro luenda doctrina ven. Mariæ a Jesu de Agreda. Christi Domini conceptionem in Immaculatæ Virginis utero exponente*, Grenade, 1732, Madrid, 1732; 2. *Sacer inexpugnabilis murus « Mysticæ civitatis Dei » seu Epitome historicum, theologicum, panegyricum et apologeticum pro luendis libris ven. M. Mariæ a Jesu de Agreda*, dédié à la reine d'Espagne, Madrid, 1735; 3. *Horologium sacrum, seu vita panegyrica ven. Mariæ a Jesu de Agreda, quam manuscriptam reliquit R. P. Antonius Arbiol; ornata pluribus citationibus et supplemento auctorum, qui pro libris dictæ ven. Matris calculum dedere; et tandem relatione inventionis illius scripturæ multo tempore ignotæ*, Grenade et Madrid, 1738; 4. *Catalogus elogiorum B. virginis Mariæ a ven. Maria a Jesu de Agreda sapientia cælesti elaboratus*, Grenade, 1739.

Il publia aussi quelques discours : 1. Deux allocutions dogmatiques prononcées devant le tribunal de l'Inquisition, dont l'une est intitulée : *Spiritus christianismi*, Grenade, 1731, et l'autre : *Defensio Cathedræ S. Petri*, Grenade, 1734; 2. *Oratio panegyrica in solemni translatione corporis S. Joannis de Deo*, Madrid, 1734; 3. *Oratio panegyrica de S. Raphaële Archangelo*, Grenade, 1736. Le P. Paul d'Astigi est encore l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Dictamen historicum panegyricum in honorem archiepiscopi Granatensis Petri de Castro et Quiñones, reliquiarum sacri montis Illipulitani inventoris, et illius sanctuarii fundatoris*, Grenade, 1741; 2. *Relatio originis et miraculorum imaginis B. V. Mariæ, vulgo de los Milagros y Misericordias, quæ colitur in conventu monialium excalceatarum Immacul. Conceptionis Villæ de Agreda, quem fundavit et rexit ven. Maria a Jesu*, Madrid, 1743; 3. *La nueva fenix de las obras de Dios Maria SS. N. Señora*, Madrid, 1745.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 206.

Am. TEETAERT.

9. PAUL DE BITONTO, frère mineur de la régulière observance, doit s'identifier avec ANTOINE DE BITONTO, t. I, col. 1444. Le surnom de Paul lui fut donné à cause de la célébrité qu'il avait acquise comme prédicateur.

Am. TEETAERT.

10. PAUL BRITIUS, frère mineur de la stricte observance (XVIIe siècle), exerça les charges les plus élevées dans sa province de Saint-Thomas et fut élu définiteur général. Le duc de Savoie, Victor-Amédée, le chargea de missions difficiles auprès de Philippe IV, roi d'Espagne; Christine de Bourbon, duchesse de Savoie le prit comme confesseur. En 1642, il fut élevé au siège épiscopal d'Alba, dans le Piémont, et y mourut en 1665. Il composa un important ouvrage sur les progrès réalisés par l'Église occidentale pendant les seize premiers siècles de son existence : *Progressi della Chiesa occidentale in sedici secoli distinti e due libri proemiali*. Le premier volume, qui s'étend aux sept premiers siècles, a été publié à Carmagnola, en 1648 (dédié à Christine de Bourbon); en 1650 (dédié au pape Innocent X); à Turin, en 1652 (dédié à Christine de Bourbon). Le texte du t. Ier est aussi conservé dans un ms. de la bibliothèque nationale de Turin, ainsi que le texte du t. II qui s'étend aux VIIIe, IXe et Xe siècles. On lui doit aussi *Seraphica subalpinæ D. Thomæ provinciæ monumenta, regio subalpinorum principi sacra, in quibus urbium, oppidorum ac conventuum initia describuntur, procerum ac familiarum pictas et nobilitas commendatur, insigniumque doctrina, honoribus et sanctitate virorum gesta recensentur*, Turin, 1647. Britius publia aussi les rapports, décrets et conclusions des quatre synodes qu'il célébra à Alba en 1645,

1649, 1652 et 1658. Les actes du premier synode furent édités à Turin en 1646; ceux des trois derniers, à Carmagnola, en 1649 et en 1658.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 182; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 310-311; A. Manno, *Bibliografia storica degli Stati della monarchia di Savoia*, t. I, Turin, 1884, n. 858, 859, 7273-7276, 7401, 19167 et 19278.

Am. TEETAERT.

11. PAUL CALDERON, frère mineur de la régulière observance (XVIe siècle). — Il appartenait à la province de Castille et fut professeur à l'université d'Alcala. Il aurait composé, vers 1570, un *Commentarium in libros Sententiarum Duns Scoti* et un *Tractatus de domo et genealogia de Manriquez de Lara*.

J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 311.

Am. TEETAERT.

12. PAUL CALLARIUS ou **CALDERARIUS**, frère mineur conventuel de la province de Rome (XVe s.). — Originaire de Velletri, il fut maître en théologie et précepteur de Gilles Amerini, qui fut plus tard ministre général, et dont il fut peut-être un des assistants. Il doit être mort avant le 5 août 1495. Il est l'auteur d'un *Commentarium in quatuor Sententiarum libros*.

J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 311; B. Theulus, *Theatrum historiæ Veliternensis*, t. II.

Am. TEETAERT.

13. PAUL DE LA CONCEPTION, théologien carme déchaussé espagnol des XVIIe et XVIIIe siècles. — Paul Ximenez Navarro de Xaso, tel était son nom, frère de deux autres carmes déchaussés, les P. P. Jean de Saint-Joseph et Diégo de Saint-Joseph, naquit à Peralta en Navarre, le 15 janvier 1666. Dès sa jeunesse il brilla par sa science et sa sainteté. Aussi remplit-il plusieurs charges importantes en son ordre; notamment, il fut professeur de philosophie au couvent de Palencia (1691-1694), premier professeur de théologie à Burgos (1694-1715), vicaire de l'hospice (petit couvent) de Soria, définiteur général de la congrégation d'Espagne (1715-1718), prieur de Tudela (1718-1721), recteur du collège de théologie morale de Burgo de Osma (1721-1724) et enfin général de la congrégation d'Espagne (1724-1730). Vers la fin de son généralat, il fut consulté par le roi d'Espagne Philippe IV sur une question très importante. Après avoir d'abord refusé de répondre, le religieux donna enfin par écrit sa réponse. Malheureusement, elle déplut au roi. Son généralat terminé, l'humble religieux se retira au saint-désert de son ordre près de Bilbao (30 septembre 1730). Peu de temps après, il fut pris par les émissaires du roi au couvent de Bilbao. Traîné à Grenade, il y fut enfermé dans une étroite prison de l'Alhambra, où il mourut le 2 décembre 1734 (et non en 1726, comme le dit Hurter), après avoir souffert avec une patience de martyr les privations et les mauvais traitements. Paul de la Conception écrivit une excellente lettre pastorale à ses religieux, Madrid, 1726; et, sur l'ordre du définitoire général, il résuma pour les étudiants de son ordre, le grand cours théologique des carmes déchaussés de Salamanque (Salmanticenses) : *Tractatus theologici juxta D. Thomæ et Cursus Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariæ de Monte Carmeli primitivæ observantiæ doctrinam*, 5 in-fol. Cet excellent ouvrage eut plusieurs éditions, Madrid, 1722-1729, Parme, 1725, Augsbourg, 1726. Ces deux dernières, en 4 in-fol., sont incomplètes, il y manque le t. V publié seulement à Madrid en 1729 et contenant les trois traités des sacrements en général, de l'eucharistie et de la pénitence (vertu et sacrement). La fidélité que Paul de la Conception met à résumer l'œuvre des théologiens carmes de Salamanque ne l'empêche point de proposer quelques opinions personnelles. De plus, l'ouvrage présente l'avantage de former un cours plus complet de théologie : on y trouve traitées certaines questions que le *Cursus theologicus* n'aborda point. Signalons ici une excellente étude introductive sur la nature de la théologie.

Martial de S. J.-B., *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmel. excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 312-313, n. 4; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 530, n. 17; Barthélemy de Saint-Ange-Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ord. carm. excalc.*, t. II, Savone, 1884, p. 75-76, n. 6; Édouard de Sainte-Thérèse, *Prelados o superiores de la congregación de España*, dans le *El Monte Carmelo*, t. X, Burgos, 1909, p. 87-93, 247-253, 327-334, 407-415; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1017, n. 428; P. Anastase de Saint-Paul dans son édition du *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ* de Joseph du Saint-Esprit, t. I, Bruges, 1924, p. X, note 8.

ANASTASE DE SAINT-PAUL.

14. PAUL DIACRE, polygraphe du début de la renaissance carolingienne (VIIIe siècle). — Descendant d'une famille lombarde du Frioul, Paul, au nom de qui on ajoute souvent celui de son père, Warnefried, est né entre 720 et 730, sans que l'on puisse dire avec certitude que Cividale del Friul est sa patrie. Il a été élevé à Pavie, à la cour du roi Ratchis (744-749), et semble être resté en bons termes avec son deuxième successeur Didier. On ignore les raisons qui l'ont déterminé à se faire moine et à recevoir les ordres. Selon toute vraisemblance il a séjourné d'abord au couvent de Saint-Pierre, près de Civitate, non loin du lac de Côme. Voir K. Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, p. 1. Cette retraite ne suspend pas d'ailleurs ses rapports avec la cour lombarde. En 763, il adresse à Adelperge, fille de Didier, mariée à Arichis, duc lombard de Bénévent, une réponse en vers à des questions de chronologie que cette princesse érudite lui a posées. Neff, *ibid.*, p. 6 sq. Un peu plus tard, et sûrement avant 774 (sur les dates extrêmes voir A. Crivellucci, édit. citée plus loin, p. XXXV), il dédie à la même personne son *Histoire romaine*, Neff, p. 11 sq.; à la fin du l. X, il se donne la qualité de diacre, édit. A. Crivellucci, p. 149. On le trouve ensuite au Mont-Cassin, qui n'est pas loin de Bénévent, sans que l'on puisse préciser les raisons qui l'y ont amené. Toujours est-il qu'après l'annexion du royaume lombard de Didier à l'empire franc (775), une révolte avait eu lieu dans le Frioul contre l'autorité de Charlemagne (776). Le frère de Paul, Arichis, y avait été compromis; fait prisonnier, il avait été expédié en France. Le départ de Paul pour l'Italie méridionale serait peut-être en relation avec cet événement. En tout cas, c'est celui-ci qui va mettre Paul en rapport avec Charlemagne. Pour intercéder en faveur de son frère, Paul se rend à la cour du roi en 782; il y reçoit un accueil des plus flatteurs, à cause de sa haute culture littéraire; de vives instances sont faites pour le retenir. Charlemagne, en effet, préoccupé de donner à son empire la formation intellectuelle qui lui fait si grandement défaut, cherche à attirer et à retenir à la cour franque les plus illustres savants des divers pays. Ainsi trouve-t-on Paul, entre 782 et 786, sur les bords de la Moselle, soit à l'abbaye de Saint-Martin de Metz, soit à la cour même qui réside assez souvent à Thionville. Les honneurs et la considération dont il est entouré ne lui font pas oublier son couvent du Mont-Cassin. Il finira par y rentrer, sans doute après 787, mais l'amitié de Charlemagne l'y suit encore et lui demande divers services. On ne saurait dire l'époque exacte de sa mort.

Volumineuse et variée, l'œuvre littéraire de Paul Diacre, si elle intéresse grandement l'histoire générale de la civilisation, n'a que des rapports assez éloignés avec la théologie. Du moins faut-il noter que Paul fut l'un des artisans de la renaissance littéraire de la fin du VIIIe siècle qui a permis l'essor de la littérature théo-

logique à l'âge suivant. Nous ne dirons qu'un mot de ses travaux de grammairien : 1. Abrégé du traité *De verborum significatione* de Sextus Pompeius Festus (lui-même abréviateur d'un grammairien de l'époque d'Auguste, Verrius Flaccus), édité par C. O. Müller, *S. Pompei Festi de verborum significatione quæ supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig, 1839. — 2. *Ars Donati quam Paulus diaconus exposuit*, qui n'est qu'une grammaire latine à l'usage des écoles, édit. Ambr. Amelli. De même inspiration, bien qu'écrit en vers, le *De speciebus præteriti perfecti*, texte dans Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Poet. lat.*, t. I, p. 625-628. — 3. Les poèmes de Paul sont pour la plupart d'ordre profane, si l'on excepte deux pièces en l'honneur de saint Benoît : *Ordiar unde tuos* et *Fratres alacri pectore*, quelques vers sur le Christ, dont l'attribution à Paul n'est pas certaine : *Filius ille Dei*. L'hymne si fameuse en l'honneur de saint Jean-Baptiste : *Ut queant laxis resonare fibris*, et celle qui célèbre l'assomption de Marie, bien qu'elles aient été attribuées à Paul, doivent être rayées de son recueil authentique. Texte des poèmes dans *P. L.*, t. XCV, col. 1591-1604; E. Dümmler, dans *Mon. Germ. hist.*, *Poet. lat.*, t. I, p. 27-86; K. Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, Munich, 1908, dans *Quellen und Unters. zur lat. Philologie des M.-A.*, t. III, fasc. 4.

Historien, Paul a composé deux œuvres importantes et qui eurent un grand succès : 4. L'*Histoire romaine*, édit. Droysen, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. II, et petite édition des *Scriptores rerum german. in usum scholarum;* édit. Am. Crivellucci, Rome, 1914, par les soins de l'*Istituto storico italiano;* l'édition de *P. L.*, t. XCV, col. 739-1144, risque de donner une idée fausse de l'ouvrage. Pour instruire Adelperge de l'histoire romaine, Paul lui avait mis en main le *Bréviaire* d'Eutrope; la princesse, s'étant plainte que ce travail fût trop concis et surtout trop peu chrétien, pria son maître de le compléter. C'est ce que fit Paul dans cette *Historia romana;* les dix premiers livres, jusqu'au règne de Valens, prennent comme base le texte d'Eutrope, complété par de courtes additions empruntées à la *Chronique* de saint Jérôme, à Paul Orose, à Jordanès, à l'*Epitome* d'Aurélius Victor et à quelques autres travaux anciens : les livres XI-XVI ont été composés par Paul lui-même à l'aide d'abord des auteurs ci-dessus, puis avec des matériaux qu'il n'est pas toujours possible d'identifier, mais qui sont en général de bon aloi; le récit de Paul s'arrête au milieu du règne de Justinien. Deux siècles plus tard Landolfus Sagax l'a continué jusqu'au début du IXe siècle, donnant ainsi naissance à la compilation qui est ordinairement appelée *Historia miscella*. — 5. L'*Histoire des Lombards*, éd. de Muratori reproduite dans *P. L.*, t. XCV, col. 433-672; éd. Waitz, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. langobard.*, et petite édit. des *Script. rer. germ.* Cette œuvre, beaucoup plus personnelle que la précédente, a une tout autre portée et constitue une source extrêmement précieuse pour l'histoire civile et religieuse des Lombards, depuis les origines jusqu'en 744. — 6. Durant son séjour à Metz, Paul avait été prié, par l'archevêque Angilramne, de composer un *Libellus de ordine episcoporum Metensium*, texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. III, p. 261-268, reproduit dans *P. L.*, t. XCV, col. 699-710; les premières pages relatent les origines « apostoliques » de l'Église de Metz, la seconde partie s'étend avec complaisance sur saint Arnoul, l'un des ancêtres de la dynastie carolingienne. Le poème sur les évêques de Metz, *Qui sacra vivaci*, *P. L.*, col. 721, est regardé par K. Neff, comme l'œuvre d'Angilramne, *loc. cit.*, p. 186 sq. — 7. Dans l'*Histoire des Lombards*, l. III, c. XXIV, Paul fait allusion à une *Vie de Grégoire le Grand*, composée par lui antérieurement. Le texte qui figure d'ordinaire en tête des éditions de saint Grégoire, cf. *P. L.*, t. LXXV, col. 41-59, est certainement interpolé. Le P. H. Grisar en a donné un texte critique, notablement plus court, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XI, 1887, p. 162-173. Ici encore Paul Diacre se montre très dépendant de sa source, le vénérable Bède. — Joignons, à ces œuvres historiques, un commentaire de la règle de saint Benoît, qui a été publié dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. IV, 2e partie (= *Florilegium Casinense*), p. 1-173, et qu'il y aurait lieu d'étudier au point de vue des doctrines ascétiques.

De même conviendrait-il de se faire une idée de la théologie de Paul Diacre par son *Homiliarium*, composé au Mont-Cassin, après que l'auteur était revenu de France. Il en entreprit la compilation sur l'ordre même de Charlemagne. Il s'agissait de fournir pour les lectures de l'office de nuit un choix de textes empruntés aux Pères de l'Église. Comme l'a montré Ach. Ratti (aujourd'hui S.S. Pie XI) l'idée n'était pas nouvelle : au milieu du VIIIe siècle, le moine Alain de Farfa avait déjà compilé une collection d'homélies. Voir *L'omeliario detto di Carlo Magno, e l'omeliario di Alano di Farfa*, dans *Rendiconti del reale istituto lombardo di scienze e lettere*, sér. II, t. XXXIII, Milan, 1900, p. 481-489. La collection faite par Paul est d'ailleurs indépendante de celle-ci. On s'est demandé si l'homiliaire de Paul était seulement destiné à fournir les leçons de matines ou s'il n'avait pas été composé pour être une sorte de manuel de prédication, auquel pourrait recourir le clergé paroissial. Voir sur ce point Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3e édit., t. II, p. 258 sq.; et aussi F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, dans *Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche*, t. I, fasc. 2, Leipzig, 1897. Ce dernier auteur a essayé de restituer le texte de l'homiliaire tel qu'il était sorti de la plume de Paul. Il faut, en attendant une édition critique, se référer à ces indications avant d'utiliser le texte publié dans *P. L.*, t. XCV, col. 1159-1566. L'usage de l'homiliaire compilé par Paul fut prescrit par Charlemagne dans un capitulaire rendu entre 786 et 800. En dehors de ce recueil, il s'est conservé quelques homélies de Paul lui-même, *P. L.*, *ibid.*, col. 1565-1580; la première, sur l'assomption de Marie, présente quelque intérêt au point de vue théologique.

I. TEXTES. — Nous avons indiqué, en énonçant les différentes œuvres, l'état actuel des éditions. Chacune d'elle donnera l'histoire des éditions antérieures. Dans l'ensemble la réimpression de Migne ne peut être utilisée qu'avec précaution.

II. TRAVAUX. — Ils sont extrêmement nombreux; voir l'aperçu que donne U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. II, col. 3548-3550. — En ce qui concerne la vie de Paul, on peut négliger entièrement les notices antérieures à Mabillon. Celui-ci a, le premier, écarté les sources légendaires et donné une idée exacte de la vie de notre auteur : *Annales O. S. B.*, l. XXIV, 73; XXV, 65, 67, 72; XXVI, 62-63, 86; *Vet. Analecta*, édit. de 1675, t. I, p. 319. Les idées de Mabillon sont reprises par Oudin, *Script. eccl.*, t. I, 1722, col. 1923-1933; par l'*Histoire litt. de la France*, t. IV, 1738, passim; par dom Ceillier, t. XVIII, 1752, p. 239-249; Fabricius, *Bibl. lat. Mediæ Ætatis*, t. V, 1736, p. 620-634, 645, classe d'une manière diligente les matériaux connus à son époque; Le Bœuf, *Dissertat. sur l'histoire de Paris*, t. I, 1739, p. 370, apporte des textes nouveaux qui confirment les vues émises par Mabillon. Mais le tri des différentes pièces connues n'est fait que par Bethmann, *Paulus Diaconus Leben und Schriften*, dans *Archiv der Gesell. für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. X, 1849, p. 246-334; F. Dahn, *Langobardische Studien*, t. I, *Paulus Diaconus*, Leipzig, 1876, fait preuve de trop de scepticisme à l'endroit des résultats établis par Bethmann. Voir aussi les préfaces aux éditions des différents textes dans les *Monumenta Germaniæ historica* et ailleurs; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3e édit., t. II, 1912, p. 163-169; Traube, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, t. XXI. La célébration à Cividale en

septembre 1899 du 9e centenaire de Paul Diacre a ranimé l'attention des Italiens sur leur compatriote; voir à ce sujet la *Civiltà cattolica*, sér. XVI, t. VIII, p. 270 sq.

A peu près tous ces renseignements sont utilisés par la notice de Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M.-A.*, Munich, 1911, § 41, p. 257-272.

É. AMANN.

15. PAUL DE LYON, frère mineur capucin de la province de Lyon (XVIIIe siècle). — Il exerça les charges de lecteur de philosophie et de théologie, de gardien et de définiteur; mais se distingua particulièrement par ses luttes et ses attaques contre les jansénistes, contre Quesnel et ses adhérents. Il écrivit contre eux : 1. *Lettres instructives sur les erreurs du temps*, Lyon, 1716. Cet ouvrage comprend quatre lettres intitulées : a) *Lettre où l'on explique les vérités que l'Église nous oblige de croire;* b) *Lettre où se fait sur trois colonnes le parallèle de la doctrine de Jansénius avec celle de S. Augustin et de Calvin;* c) *Lettre où l'on explique les passages de S. Augustin, qui paraissent opposés aux décisions de l'Église;* d) *Lettre où l'on répond à toutes les objections que l'on peut faire contre la Constitution « Unigenitus ».* — 2. *Anti-hexaples, ou analyse des cent et une propositions condamnées par notre S. P. le pape Clément XI pour servir de réponse aux Hexaples, ou écrit à six colonnes sur la constitution « Unigenitus »*, 2 tomes in-12, Lyon, 1721. Ces deux ouvrages furent traduits en latin par le P. Martin de Lucerne, O. M. cap. Cette version qui est intitulée : *Jansenius exarmatus in epistolis instructivis et anti-hexaplis seu scriptis sex columnarum contra modernos jansenismi errores, et præsertim contra centum et unam propositiones Patris Quenelli damnatos a S. D. N. papa Clemente XI*, comprend trois parties en un vol., dont la première fut imprimée à Soleure, en 1720, et les deux autres à Baden en Suisse, également en 1720. — 3. *Les ennemis déclarés de la constitution « Unigenitus » privés de toute jurisdiction spirituelle dans l'Église*, in-12, Nancy, 1719. Ce livre fut sujet à plusieurs attaques et controverses. Pour calmer et tranquilliser les âmes des fidèles, Collet écrivit : *Lettres d'un théologien au R. P. A. de G.*, c'est-à-dire André de Grazac, O. M. cap., qui, avant 1726, défendit son confrère, Paul de Lyon, contre les attaques de ses adversaires. Dans ce volume, Collet examine si les hérétiques sont excommuniés de droit divin (Paris, 1737, 1738; Bruxelles, 1763). — 4. *Difficulté proposée à M. l'évêque de Soissons sur la lettre à M. etc.; réponse à la dissertation de l'auteur des Mémoires de Trévoux*, in-12, 1723.

Il composa aussi un manuel de théologie dogmatique et morale : *Totius theologiæ specimen ad usum theologiæ candidatorum, scholastica methodo delineatum*, 6 vol. in-12, Lyon, 1721, 1729-1731, 1734. Le même ouvrage fut édité à Venise en 2 vol. in-4°, dont le premier est intitulé : *Positivæ ac speculativæ theologiæ specimen* (1743); le second : *Moralis theologiæ specimen* (1733). Notons que le P. Paul de Lyon soutient le probabiliorisme en morale et enseigne que l'essence du péché originel consiste dans la privation de la justice originelle : ce en quoi il concorde avec plusieurs auteurs modernes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum, O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 207-208; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1001-1002; Ubald d'Alençon, *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1918, p. 262.

AM. TEETAERT.

16. PAUL DE MERCATELLO, frère mineur conventuel de la province des Marches (XVe siècle). — Originaire de Mercatello, bourg du diocèse d'Urbania et S. Angelo in Vado, dans les Marches, le P. Paul fut créé maître en théologie et, en 1488, élu provincial. C'est donc à tort que L. Wadding, *op. cit.*, le fait naître en 1484. Il assista, en 1500, au chapitre général de son ordre à Terni et il donna sa collaboration à la rédaction des *Constitutiones Alexandrinæ*, approuvées dans ce chapitre. Il composa des *Commentaria in primum et secundum Sententiarum Scoti.* D'après les continuateurs de J. H. Sbaralea, *op. cit.*, ces commentaires n'auraient jamais été publiés; tandis que H. Hurter, *op. cit.*, à la suite de tous les auteurs antérieurs, L. Wadding, Possevin, Rodulphe etc., soutient qu'ils ont été imprimés à Venise en 1484. Il est encore l'auteur de deux lettres, écrites au frère François de Cingulo, l'une le 17 mai 1489 et l'autre le 1er mai 1491, qui sont conservées dans le *cod. 45* de la bibliothèque de Classe à Ravenne.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 183; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 313; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 996; G. Mazzatini, *Inventari dei mss. delle biblioteche d'Italia*, Forlì, 1894, t. IV, p. 154.

AM. TEETAERT.

17. PAUL D'OFFIDA (PELEGALLO), frère mineur capucin (XVIIe siècle). — Né le 4 février 1594 à Offida, il entra dans l'ordre des capucins à Camerino, le 30 octobre 1611, et émit ses vœux l'année suivante à Cingoli. Il fut élevé dans sa province des Marches aux hautes charges de lecteur, de définiteur et de provincial. Les supérieurs généraux le députèrent plusieurs fois comme commissaire dans différentes provinces. Il mourut à Jesi, le 30 octobre 1665. Malgré ses nombreuses occupations, il réussit à trouver encore les loisirs nécessaires pour composer des ouvrages théologiques, philosophiques et homilétiques : 1. *Disputationes theologicæ complectentes totum cursum theologicum secundum mentem Scoti*, 3 vol. in-4°; 2. *Disputationes de auxiliis divinæ gratiæ*, in-4°; 3. *Disputationes logicæ complectentes libros prædicamentorum et universalium Porphirii, analyticorum Aristotelis, ac etiam librum formalitatum juxta mentem Scoti*, in-4°; 4. *Disputationes physicæ complectentes libros de generatione et corruptione, de cælo et mundo et de elementis*, in-4°; 5. *Disputationes in libros Aristotelis de anima et de ejus potentiis*, in-4°; 6. *Disputationes de ente metaphysico et de ejus proprietatibus*, in-4°; 7. *Disputationes metaphysicæ ad mentem subtilissimi Doctoris Scoti*, mss. d'environ 100 feuilles à la bibl. municipale de Fermo; 8. *Quaresimale*, 2 vol. d'environ 400 p. chacun; 9. *Prediche dominicale*, 600 p.; 10. *Prediche annuali e sermoni*, 400 p. environ; 11. *Prediche e sermoni*, 500 p.; 12. *Prediche dei santi*, environ 900 p.; ces cinq derniers ouvrages inédits sont conservés à la bibl. municipale de Jesi; 13. *Sermoni in occasione di visita, capitoli*, etc., ms. à la bibl. municipale d'Ascoli Piceno.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, p. 209; Joseph de Fermo, *Gli scrittori cappuccini delle Marche*, p. 82-84, Jesi, 1928.

AM. TEETAERT.

18. PAUL DE PÉROUSE, frère mineur de la régulière observance (XVe siècle), docteur *in utroque jure* de l'université de Pérouse, composa : 1. *Tractatus in jure canonico, præsertim in defensionem montis pietatis;* 2. *Tractatus de societatibus mercatorum*, en trois parties, dont la première est intitulée : *De sociis in negotio pecuniarum;* la seconde : *De pecudibus;* la troisième : *De agricultura.* Comme les monts-de-piété ont été fondés par le P. Barnabé de Terni et le P. Fortunat de Pérouse, vers l'année 1460, Paul de Pérouse doit donc avoir vécu après 1460 et non vers 1400, comme le soutiennent un grand nombre d'auteurs.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 183; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 314.

AM. TEETAERT.

19. PAUL DE PÉROUSE, théologien carme du XIVe siècle, fit ses études à Paris, où il acquit le baccalauréat, car le chapitre général de Limoges, en 1339, le désigna comme troisième remplaçant pour la lecture des Sentences à Paris dans le cas où Bernard de Petra ne pourrait le faire; puis le chapitre général de Lyon, 1342, le désigna pour la troisième année. Il mourut en 1344, au témoignage de Jean Grossi et de Bostius, après avoir lu les Sentences, mais avant d'avoir acquis le doctorat. Par la suite, il y eut nombre de confusions au sujet de Paul de Pérouse. D'abord il faut le distinguer de son homonyme, Paul de Pérouse, humaniste et bibliothécaire du roi de Sicile, mort en 1348. Certains auteurs, tels Biscareti, Lezana, etc., le disent de la noble famille Buontempi (Bontemps), parce que le nom de « Bontemps » se trouve sur le ms. de sa Lecture sur les Sentences, conservé d'abord à la bibliothèque des carmes de Sainte-Marie-Transpontine et actuellement à la bibliothèque Chigi, au Vatican, *B. VI, 97*. Or, ce nom fut ajouté au ms. tout au plus à la fin du XVIe siècle. Par le fait même, il faut rejeter l'hypothèse de J.-B. Archetti, d'après laquelle notre auteur serait du côté paternel parent du cardinal André-Martin Buontempi, évêque de Pérouse, mort en 1390. Cosme de Villiers le désigne sous le nom de Paul de Ubaldis, d'où certains auteurs modernes confondent Paul de Pérouse avec Baldo de Ubaldis et Pierre de Ubaldis, deux frères célèbres de Pérouse.

Doué d'une intelligence claire et pénétrante, Paul de Pérouse écrivit une *Lectura in quatuor libros Sententiarum*. Deux mss. du XIVe siècle en sont conservés de nos jours, à la bibliothèque communale archigymnasiale de Bologne, ms. *A. 941*, et à la bibliothèque Chigi, au Vatican (ci-dessus). Il est à noter que le ms. Chigi contient outre cette Lecture : 1. des conclusions sur ces mêmes Sentences, c'est-à-dire un exposé du texte; 2. une table alphabétique des Sentences; 3. une liste d'une vingtaine d'opinions de Pierre Lombard qui sont rejetées communément par les docteurs; cette liste est plus brève et plus concise que celle de Duplessis d'Argentré; 4. une liste de citations erronées des Sentences : 13 au l. I, 5 au l. II, 10 au l. III et 2 au l. IV. Le chapitre général de 1620 décréta la publication de cette Lecture; mais l'ordre ne fut point exécuté. Certains auteurs, après Jean Trithème, attribuent à Paul de Pérouse un livre de *Quodlibeta*, que d'autres, tel Pierre Lucius, désignent sous le nom de *Quæstiones variæ*. Il semble qu'il faille comprendre par ceci les *Quæstiones pro principiis*, qui servent de préface à la Lecture sur les Sentences. Jacques Lelong, se basant sur un témoignage de Louis Jacob, attribue en outre à Paul de Pérouse des *Commentarii in totam sacram Scripturam*. Ceci ne paraît guère probable, vu la mort prématurée de l'auteur.

Jean Grossi, *Viridarium*, part. II, dans Daniel de la V. M., *Speculum*, t. I, Anvers, 1680, p. 143, n. 626; Arnold Bostius, *De illustribus viris O..., Carm., ibid.*, t. II, p. 890, n. 3018; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis, Opera historica*, t. I, Francfort, 1601, p. 318; Jean Possevin, *Apparatus sacer*, t. III, Venise, 1606, p. 27; A. Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 185 v°; J.-B. de Lezana, *Annales*, t. IV, Rome, 1645-1656, p. 579, n. 4; A. Oldoinus, *Athenæum Augustum in quo Perusinorum scripta publice exponuntur*, Pérouse, 1678, p. 268-269; Daniel de la V. Marie, *Speculum carmelitanum*, t. II, Anvers, 1680, p. 1069, n. 3717; J. Lelong, *Bibliotheca sacra*, t. II, Paris, 1723, p. 645 *b*; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 536, n. 25; J.-B. Vermiglioli, *Biografia degli scrittori Perugini*, t. II, Pérouse, 1828-1829, p. 215 *b*-216 *b*; Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 396-397; *Acta Capitulorum gener. ord. Carm.*, Rome, 1912, p. 36-37; Barthélemy F. M. Xiberta, *De Paulo Perugino*, dans *Analecta ord. Carm.*, t. V, p. 425-479.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

20. PAUL DE LA PORTIONCULE, frère mineur de la régulière observance (XVIe-XVIIe siècle), Portugais de naissance et auteur des ouvrages suivants : 1. *Tractatus de Trinitate, de incarnatione divini Verbi et de peccatis*; 2. *Concio de S. Joanne Evangelista*, Coïmbre, 1632.

J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 314; D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, Lisbonne, 1752, p. 530.

AM. TEETAERT.

21. PAUL DE SAMOSATE, évêque d'Antioche et hérétique, au IIIe siècle. — Les faits essentiels de l'histoire de Paul de Samosate nous sont assez bien connus, grâce au soin qu'a pris Eusèbe d'insérer dans son *Histoire ecclésiastique* la partie la plus intéressante de la lettre synodale rédigée par les évêques assemblés à Antioche pour le juger.

I. VIE. — Né à Samosate, Paul devint évêque d'Antioche en 260; il succédait ainsi à Démétrianus, qui avait été fait prisonnier et emmené en captivité par les Perses. Nous ne savons rien de son éducation ni de sa vie antérieurement à son épiscopat. Le fait que son élection coïncide avec la défaite de Valérien et l'agrandissement de l'empire palmyrénien, les témoignages anciens qui le mettent en rapports avec la souveraine de Palmyre, Zénobie, rendent vraisemblable l'hypothèse que les raisons politiques ne furent pas entièrement étrangères à son accession au siège épiscopal d'Antioche; il est en tout cas remarquable que, même évêque, il ait continué (ou commencé?) à exercer des fonctions civiles; il portait le titre de *ducénaire* et en remplissait l'emploi.

La lettre synodale, citée par Eusèbe, nous trace de Paul un portrait peu flatteur : « Il est arrivé, disent les évêques, à une fortune excessive par des injustices et des vols sacrilèges, réclamant et sollicitant des frères; pratiquant la concussion à l'égard de ceux qui ont commis des injustices et promettant, moyennant salaire, de les secourir; puis les trompant eux aussi; tirant de vains profits de la facilité avec laquelle donnent ceux qui ont des affaires pour être délivrés de ceux qui les tracassent. Il est orgueilleux et superbe; il se revêt de dignités séculières et préfère être appelé ducénaire plutôt qu'évêque; il s'avance fièrement sur les places publiques, y lisant ses lettres et y répondant; il marche, escorté de gardes qui le précèdent et qui le suivent en grand nombre, si bien que la foi devient un objet de haine et d'envie à cause de son faste et de la morgue de son cœur. » Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, 7-8, *P. G.*, t. XX, col. 712. On peut croire qu'il y a ici quelques exagérations; mais, dans l'ensemble, la description doit être exacte : les fautes reprochées à Paul sont de l'ordre public; elles ne sauraient avoir été inventées de toutes pièces.

Ce ne fut pourtant pas sa conduite qui attira sur Paul l'attention des évêques voisins, mais bien son enseignement. Celui-ci, nous le verrons, était franchement hérétique. Dès 264, l'épiscopat fut alerté; un concile s'assembla à Antioche, dont les membres les plus distingués étaient, au dire d'Eusèbe, Firmilien de Césarée en Cappadoce, Grégoire de Néocésarée et Athénodore son frère, Hélénus de Tarse, Nicomas d'Iconium, Hyménée de Jérusalem, Théotecne de Césarée, Maxime de Bostra. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 705. Denys d'Alexandrie, qui avait été invité, s'excusa vu son grand âge, mais écrivit à l'Église d'Antioche une lettre dans laquelle il donnait son avis sur la question.

Ce premier concile n'aboutit à aucun résultat. Pressé de questions sur sa doctrine, Paul discuta, louvoya, et finit par donner le change à ses juges; tout au moins promit-il qu'il se corrigerait. Les évêques durent se séparer sans conclure.

Peut-être, après cette première assemblée, quelques-uns des évêques qui y avaient pris part, Hyménée, Théophile, Théotecne, Maxime, Proclus et Bolanus, adressèrent-ils une lettre à Paul pour lui exposer la foi orthodoxe et lui demander de souscrire à leur formulaire. Du moins, sous le nom de ces six évêques, possédons-nous une lettre, que de très sérieuses raisons nous invitent, semble-t-il, à regarder comme authentique, malgré les objections soulevées encore récemment par R. Devreesse, *Les premières années du monophysisme : une collection antichalcédonienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIX, 1930, p. 251 sq. Texte de cette lettre dans Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 324-330, et dans Bardy, *Paul de Samosate*, p. 13-19.

En tout cas, comme Paul continuait à scandaliser ses fidèles par sa vie séculière et par ses innovations liturgiques : il interdisait en effet les chants en l'honneur du Christ et les faisait remplacer, dit-on, par des hymnes qui célébraient sa propre louange; comme surtout il ne cessait pas d'enseigner l'hérésie, les évêques s'inquiétèrent à nouveau. Pour la seconde fois, au nombre de soixante-dix ou quatre-vingts, ils reprirent en 268 le chemin d'Antioche. Le concile examina soigneusement les griefs articulés contre Paul. Afin de le convaincre, il fit appel à la science d'un prêtre nommé Malchion : entre celui-ci et le Samosatéen s'engagea une longue discussion qui fut sténographiée. Finalement, Paul fut convaincu d'erreur : le concile le déposa et le remplaça par Domnus, qui était le fils du précédent évêque Démétrianus. Avant de se séparer, il rédigea une longue lettre encyclique adressée à Denys de Rome, à Maxime d'Alexandrie et à tous les évêques de l' οἰκουμένη, avec leurs prêtres et leurs diacres. A la lettre furent annexés les procès-verbaux de la discussion conciliaire, de telle sorte qu'on pût voir partout le sérieux avec lequel avait été menée toute l'affaire.

Canoniquement, après sa déposition, Paul n'était plus évêque d'Antioche. En fait, il parvint cependant à se maintenir dans la maison de l'Église, grâce sans doute à la bienveillante protection de Zénobie. Ce fut seulement après la chute de l'empire palmyrénien et l'entrée d'Aurélien à Antioche que l'affaire trouva son dénouement : « Comme Paul, écrit Eusèbe, ne voulait absolument pas sortir de la maison de l'Église, l'empereur Aurélien auquel on eut recours, rendit une sentence très heureuse sur ce qui devait être fait : il ordonna que la maison fût attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'auraient adjugée. Ce fut ainsi que l'homme sus-mentionné fut chassé de l'Église avec la dernière honte par le pouvoir séculier. » Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, 19, *P. G.*, t. XX, col. 717-720.

II. DOCTRINE. — Pendant longtemps, le souvenir du Samosatéen fut conservé dans l'Église : la plupart des écrivains ecclésiastiques du IVe siècle eurent l'occasion de parler de lui, et ils ne se privèrent pas de citer son nom en compagnie de celui des plus fameux hérétiques. Cette célébrité même ne fut pas sans danger pour la précision des formules employées. A force d'être cité, Paul devint en quelque sorte le type de l'hérésiarque; il avait enseigné, disait-on, que le Christ était un pur homme, ψίλος ἄνθρωπος; en cette formule, très simple, se résumait son erreur.

1° *Sources.* — Quelques-uns, cependant, en savent davantage sur son compte. En 358, une lettre adressée aux évêques, à Ursace et à Valens par Basile d'Ancyre et ses partisans, puis l'année suivante la lettre circulaire rédigée par le même Basile d'Ancyre fournissent des renseignements très importants sur certains aspects de la doctrine de Paul et des discussions conciliaires. L'*Oratio IV contra arianos* et les deux livres *Contre Apollinaire*, qui figurent parmi les œuvres de saint Athanase donnent à leur tour quelques précisions nouvelles. Enfin saint Épiphane consacre dans le *Panarion* un chapitre entier à l'hérésie de Paul, *Hæres.*, LXV, *P. G.*, t. XLII, col. 12-29.

Mais il est à remarquer que nul, au IVe siècle, ne cite textuellement les documents écrits de la controverse. Il faut attendre jusqu'au Ve siècle et au début de l'hérésie nestorienne pour retrouver les textes de la lettre du concile d'Antioche et des actes synodaux. On ne saurait manquer d'être surpris par une si longue interruption, et plus encore peut-être par les circonstances dans lesquelles reparaissent les documents. La première mention qui en est faite est la *Contestatio*, dans laquelle Eusèbe de Dorylée dénonce l'erreur de Nestorius : pour mieux montrer cette erreur, l'avocat fait suivre chaque citation de Nestorius par une citation correspondante de Paul. Voir t. XI, col. 93. Le parallélisme n'est-il pas trop exact pour n'avoir pas été créé intentionnellement, et les documents utilisés par Eusèbe sont-ils authentiques? On a d'autant plus le droit de poser cette question que les apocryphes abondent alors et que les faux apollinaristes sont utilisés par saint Cyrille lui-même, en toute bonne foi, il est vrai, contre Nestorius et ses partisans.

Peut-être serait-il difficile de répondre si nous n'avions à notre disposition que la *Contestatio*. Mais, dès le lendemain du concile de Chalcédoine, nous retrouvons les documents conciliaires cités par Timothée Ælure dans son ouvrage *Contre ceux qui disent deux natures*. Un peu plus tard, d'autres citations sont faites par Sévère d'Antioche dans le florilège patristique qui figure au livre III du *Contra Grammaticum*. Plusieurs florilèges monophysites du VIe siècle, rédigés en syriaque, font encore appel à nos documents.

Les catholiques, de leur côté, utilisent les textes de la synodale et des actes : Pierre Diacre, *De incarnatione et gratia*, 3, *P. L.*, t. LXII, col. 85, Jean Maxence, *Dialog. contra Nestor.*, II, 19 et 23, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 151 et 155, Léonce de Byzance, *Advers. Nestor. et Eutych.*, III, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1389-1393, Justinien, *Tractat. contra monophys.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1117-1120, en apportent des fragments assez importants. Il est remarquable que de nombreux recoupements permettent d'affirmer l'identité des documents signalés par tous ces auteurs.

Ce dernier fait, à lui seul, ne permettrait d'ailleurs pas d'en affirmer l'authenticité; et il est quelque peu inquiétant de voir Paul de Samosate présenté constamment sous la forme de précurseur de Nestorius, comme aussi de constater que les fragments de la lettre et des actes sont toujours employés pour faire pièce au nestorianisme. Pourtant l'examen intrinsèque des textes semble ici décisif. Il est déjà peu vraisemblable que l'on ait eu l'idée de forger des documents aussi caractéristiques qu'une lettre synodale et des actes conciliaires; il l'est moins encore que des apocryphes aient su garder assez de réserve pour en imposer à tous pendant plus d'un siècle et que les nestoriens ne se soient pas avisés de contester la valeur des arguments apportés contre eux, si réellement ces arguments étaient sans autorité. L'étude des fragments est encore plus convaincante, et nous n'y trouvons rien qui nous oblige à en contester l'authenticité. Ce sont bien, suivant nous, les actes et la lettre du concile d'Antioche qu'ont cités, les uns après les autres, les écrivains dont nous venons de parler.

Ce n'est pas à dire que la littérature samosatéenne ne se soit pas enrichie au cours des siècles, de pièces apocryphes. Parmi celles-ci, il faut citer en premier lieu une soi-disant lettre de Denys d'Alexandrie à Paul de Samosate, suivie de dix questions qu'accompagnent autant de réponses, un symbole d'Antioche (ou de Nicée) contre Paul et une lettre de Félix à Maxime

d'Alexandrie. Il faut citer ensuite six fragments de *Discours à Sabinus*, signalés dans la *Doctrina Patrum*. La première série de pièces doit dater de la première partie du vᵉ siècle et fait partie de l'importante collection des faux apollinaristes. Les *Discours à Sabinus* semblent plus récents encore et peuvent être rapportés au viiᵉ siècle : il faut remarquer cependant que leur authenticité a été, jusqu'à ces temps derniers, défendue par des historiens comme Harnack et que F. Loofs croit pouvoir seulement discerner des interpolations dans des textes substantiellement authentiques.

2° *L'hérésie de Paul.* — Ce que nous venons de dire suffit à montrer la difficulté que nous éprouvons à connaître la véritable doctrine du Samosatéen. Suivant F. Loofs, cette doctrine ne serait pas autre chose que le christianisme primitif. La croyance des premiers chrétiens pourrait en effet s'exprimer dans la formule suivante : « Un Dieu que la foi reconnaît comme le créateur du monde, et qui, par Jésus-Christ, a parlé aux hommes d'une manière définitive, dépassant toutes les révélations passées, car il s'est rapproché de l'humanité (ce qui permet de ne pas exclure l'estime religieuse pour la passion de Jésus) et qui, par son Esprit — l'esprit de Jésus-Christ — a versé ses dons sur la communauté chrétienne. » Ce christianisme, poursuit Loofs, n'a pas tardé à s'altérer de bonne heure, la pensée philosophique s'est efforcée de le comprendre, de le développer : déjà chez Tertullien, la foi simple est surchargée de métaphysique, et Paul de Samosate s'est laissé pénétrer d'influences stoïciennes, qui ternissent l'éclat de sa gloire. Celle-ci cependant reste grande, car « Paul s'est opposé au courant néoplatonicien qui, depuis Origène, envahissait l'Église et engloutissait les vieilles traditions. Tel est son titre d'honneur, ce pourquoi il apparaît comme un des théologiens les plus intéressants de l'époque anténicéenne; il appartient à une tradition qui plonge ses racines dans un temps antérieur à l'inondation hellénique. »

Malgré l'érudition consommée et l'art subtil avec lesquels Loofs a conduit la démonstration de ces hypothèses, on ne saurait attribuer à Paul de Samosate cette rigoureuse fidélité à la tradition. L'évêque d'Antioche fait, de son temps, dans son milieu, figure de novateur. Au contraire, les évêques qui le jugent et qui le condamnent, sont les défenseurs de l'enseignement ecclésiastique. Si plusieurs d'entre eux appartiennent en fait à l'école d'Origène, ils ont tous conscience de parler au nom de l'Église et de traduire exactement sa manière de voir. Paul a été condamné comme hérétique, parce qu'il a été véritablement hérétique.

Le point de départ de la théologie samosatéenne semble bien avoir été le monarchianisme. « Sur la divinité, explique un ancien résumé de sa doctrine, il ne parlait que du Père... Il ne disait pas que le Verbe personnel est né dans le Christ, mais il appelait Verbe l'ordre et le commandement, c'est-à-dire : Dieu a ordonné par cet homme ce qu'il voulait et faisait. Pourtant, relativement à la divinité, il ne pensait pas comme Sabellius, car Sabellius disait que le Père, le Verbe et le Saint-Esprit étaient le même; il disait que Dieu était une chose à trois noms, et ne reconnaissait plus la divinité. Paul, au contraire, ne disait pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient le même, mais il donnait le nom de Père à Dieu qui a tout créé, celui de Fils au pur homme, celui d'Esprit à la grâce qui a résidé dans les apôtres. » Pseudo-Léonce, *De sectis*, iii, 3, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1213-1216.

Dans cette construction, le Père seul existe substantiellement. Le Verbe n'est qu'une parole articulée, un son sorti de sa bouche : c'est ce que confirme le document homéousien de Basile d'Ancyre, en 359 : « Une telle prétention obligea les Pères qui jugèrent Paul de Samosate, afin de bien montrer que le Fils a une hypostase et qu'il est subsistant, qu'il est existant et qu'il n'est pas une simple parole, à appliquer aussi au Fils le nom d'οὐσία; ils montrèrent par ce nom d'οὐσία la différence entre ce qui n'existe pas par soi-même et ce qui est subsistant. » Dans Épiphane, *Hæres.*, lxxiii, 12, *P. G.*, t. xlii, col. 428.

Pour exprimer sa doctrine, Paul faisait usage du terme ὁμοούσιος, qu'il employait pour signifier que le Père et le Fils sont numériquement indiscernables, parce qu'ils ne constituent qu'une seule et même οὐσία. Aussi, selon la lettre de Basile d'Ancyre à Ursace et à Valens, les évêques assemblés contre lui furent-ils amenés à répudier ce mot. La lettre en question est perdue, mais nous en connaissons la teneur par saint Hilaire, *De synod.*, 81, *P. L.*, t. x, col. 534. D'autres auteurs qui n'avaient pas lu ce document, mais en avaient entendu parler, confirment le renseignement donné par saint Hilaire et la répudiation du consubstantiel par le concile d'Antioche; ainsi saint Athanase, *De synod.*, 41 et 51, *P. G.*, t. xxvi, col. 764 et 784; saint Basile, *Epist.*, lii, 1, *P. G.*, t. xxxii, col. 393; Sévère d'Antioche, *Contra Grammat.*, iii, 27; Jean Maxence, *Contra Nestor.*, ii, 23, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 155; Eulogius d'Alexandrie, dans Photius, *Biblioth.*, cod. 230, *P. G.*, t. ciii, col. 1045.

Il faut remarquer cependant que le Logos pour le Samosatéen ne reste pas toujours inconsistant. « Le Père, à un moment donné, l'engendre, et ainsi le Logos devint subsistant », dans Justinien, *Tractat. contra monoph.*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1117-1120. Mais cette génération garde quelque chose de vague et d'imprécis; si elle confère au Verbe une hypostase, elle ne le sépare évidemment pas du Père.

Le Saint-Esprit apparaît rarement dans les fragments relatifs à Paul, et il est difficile de déterminer la place exacte que lui attribuait l'hérétique dans son système; il semble que s'il en gardait le nom, qui lui était imposé par la tradition, il ne savait pas au juste à quoi il pouvait l'employer. F. Loofs pense même que Paul confondait l'Esprit et la Sagesse divine : cela est loin d'être démontré.

Mieux connu que la doctrine trinitaire du Samosatéen est son enseignement christologique. Les Pères l'ont souvent résumé en disant que, selon Paul, Jésus était un simple homme, en qui avait spécialement séjourné le Verbe de Dieu; et c'est bien ce que semble indiquer ce fragment : « Le Verbe est d'en haut, Jésus-Christ, homme, est d'ici-bas... Marie n'a pas enfanté le Verbe, car elle n'était pas avant les siècles. Marie a reçu le Verbe et n'est pas plus ancienne que le Verbe; mais elle a enfanté un homme égal à nous, mais meilleur en toutes choses, puisque la grâce qui est sur lui est du Saint-Esprit, des promesses et des Écritures. » Dans Léonce de Byzance, *Contra Nestor. et Eutych.*, iii, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1389. (Ce fragment est d'ailleurs attribué à Diodore de Tarse par la *Collect. Palatina*, voir Schwartz, *Acta conc. œcum.*, t. i, vol. v, p. 178.)

Bien que Jésus ne soit qu'un homme, son union avec la Sagesse est si étroite qu'elle lui confère une organisation différente de la nôtre : ἑτεροίαν τὴν κατασκευὴν τῆς ἡμετέρας; dans Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1393. Cela est un des points les plus obscurs, en même temps que des mieux attestés de la doctrine samosatéenne. Il semble que Paul ait été, ici, partagé entre le désir de sauvegarder certaines idées traditionnelles et celui de maintenir l'unité de son système. Jésus est supérieur aux autres hommes : ni les patriarches, ni les prophètes, ni Moïse lui-même n'ont égalé le Seigneur. Pourtant, si différent qu'il soit de tous les autres, il reste un homme, car c'est un simple attribut divin, la Sagesse, qui a habité en lui et l'a rempli de sa vertu. La Sagesse ne s'est unie à lui que d'une union

purement morale; il a été comme la maison où elle réside, comme le vêtement qui la recouvre. A aucun moment on ne peut parler d'unité dans le Christ en qui la Sagesse a fait sa demeure.

Tout est loin d'être clair dans le résumé que nous avons essayé de présenter de l'enseignement paulinien. C'est que les fragments qui nous font connaître la pensée de l'hérétique sont eux-mêmes fort incomplets; cités à l'occasion des controverses christologiques des v[e] et vi[e] siècles, ils ont pour but beaucoup moins de traduire complètement la doctrine samosaténne que de la rapprocher de l'erreur nestorienne. Il ne faut pas leur demander autre chose que des éléments de comparaison.

Tels qu'ils sont, ils nous permettent cependant d'affirmer que les membres du concile d'Antioche, chargés de juger Paul, ne pouvaient faire autrement que de le condamner. Après sa disparition, ses partisans ne jouèrent aucun rôle dans la grande histoire. La seule mention assurée que nous ayons de leur existence est le 19[e] canon du concile de Nicée. Ce canon rappelle qu'à propos des pauliniens qui ont voulu venir à l'Église catholique, la règle a été établie de les rebaptiser. « Si quelques-uns, ajoute-t-il, dans les temps passés, ont été agrégés au clergé, s'ils paraissent irréprochables, qu'après les avoir rebaptisés, l'évêque de l'Église catholique leur impose les mains. Mais si, à l'examen, ils se révèlent impropres, il convient de les déposer. De même pour les diaconesses, qui n'ont pas reçu l'imposition des mains, de sorte qu'elles sont comptées parmi les laïques, qu'on les rebaptise et qu'on leur conserve leurs fonctions. » Il paraît bien que ce canon est surtout destiné à régler des situations particulières, comme le canon 8 relatif aux ordinations des novatiens. Il ne laisse pas l'impression que les pauliniens aient été largement répandus dans le monde, mais plutôt celle qu'ils formaient, sans doute à Antioche et dans les environs, un groupe en voie d'extinction. Avant la fin du iv[e] siècle, il n'y avait sûrement plus de pauliniens; on ne parlait d'eux que pour évoquer des souvenirs.

Les ouvrages essentiels sur Paul de Samosate sont ceux de F. Loofs, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte* (= *Texte und Unters.*, t. xliv, fasc. 5), Leipzig, 1924 (très systématique), et de G. Bardy, *Paul de Samosate, étude historique*, nouvelle édition, Louvain, 1929. On peut voir encore J. W. Feuerlein, *Dissertatio historico-ecclesiastica de hæresi Pauli Samosateni*, Gœttingue, 1741; P. Galtier, *L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xiii, 1922, p. 30-45; A. Harnack, *Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia ?) und seine Christologie*, dans *Sitzungsberichte der preus. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1924, p. 130-151.

G. Bardy.

22. PAUL SAMSON, frère mineur conventuel (xvi[e]-xvii[e] siècle). — Originaire de Milan, il fut inquisiteur à Trévise, en 1597, et plus tard à Padoue, où il fut agrégé au collège des théologiens. En 1604, ses confrères l'élevèrent à la dignité de provincial. On lui doit des *Commentaria in totam theologiam*, des *Commentaria in Aristotelem* et *De trium animæ graduum perfectione*, Padoue, 1581. Il mourut à Padoue en 1627, d'après J. H. Sbaralea; en 1622, d'après Ph. Argelati.

J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2[e] édit., t. ii, p. 314-315; Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. ii, Milan, 1745, col. 1285-1286.

Am. Teetaert.

23. PAUL SCRIPTORIS, frère mineur de la régulière observance (xv[e] siècle), un des disciples les plus célèbres d'Étienne Brûlefer, du même ordre et un des principaux commentateurs du bienheur. Jean Duns Scot. — Né à Weil en Souabe (d'où les noms de Suevus, Wilensis, qu'on lui donne), il étudia à Paris et devint, vers la fin du xv[e] siècle, professeur de théologie au *Studium generale* des frères mineurs de Tubingue, qui était agrégé à l'université. Il y exposa avec succès les commentaires de Duns Scot sur les *Sentences* et s'y acquit le surnom de *Scriptoris*. A côté de ses leçons de théologie, il enseigna aussi les arts libéraux et les mathématiques. Il compta parmi ses auditeurs non seulement des étudiants de l'université, mais aussi des professeurs et des prêtres éminents tant du clergé séculier que régulier, principalement du monastère des augustins. En 1497, il exposa les livres d'Euclide et la cosmographie de Ptolémée. Le P. Paul a été considéré à tort comme un des précurseurs de Luther et les protestants l'ont inscrit sans aucune raison parmi les protagonistes de leur réforme. Il est vrai qu'il a attaqué avec véhémence certains abus qui s'étaient introduits dans l'Église et qu'il les a flagellés et condamnés du haut de la chaire, mais il est resté toujours en union étroite avec Rome, comme l'a prouvé abondamment N. Paubus dans *Paul Scriptoris, ein angeblicher Reformator vor der Reformation*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, t. lxxv, 1893, p. 289-311.

N'ayant pu gagner, en sa qualité de gardien de Tubingue, la sympathie de ses subordonnés, il fut envoyé, en 1501, à Bâle, avec défense de se livrer à la prédication et à l'enseignement. L'année suivante il fut convoqué à Saverne pour s'y justifier devant ses supérieurs de sa façon trop libre de condamner et d'attaquer certains abus. Craignant d'être incarcéré, il se rendit à Vienne et, de là, à Rome, pour s'y justifier devant l'autorité la plus élevée. Il y réussit parfaitement et put retourner tranquillement dans sa province de Strasbourg. Peu après, il fut appelé en France par le vicaire général de l'ordre, le P. Martial Boulier, pour enseigner la théologie à Toulouse. Chemin faisant, il fut surpris par la maladie et mourut, le 21 octobre 1505, au couvent de Kaisersberg, en Alsace.

De ces données biographiques, il résulte que L. Wadding et plusieurs autres écrivains ont eu tort de distinguer Paul Scriptoris de Paul de Weil ou de Souabe; c'est le même personnage, désigné une fois par son surnom, et l'autre fois par le nom de son lieu natal. Ils se trompent encore quand ils considèrent Paul Scriptoris comme un membre de la province de Bologne, alors qu'il a appartenu à la province de Strasbourg.

L'exposé du P. Paul sur les commentaires de Duns Scot du premier livre des *Sentences* parut à Tubingue, le 24 mars 1498, sous ce titre : *Lectura fratris Pauli Scriptoris... quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo libro.* De l'*explicit* de cet ouvrage il ne résulte point que le P. Paul avait terminé sa *Lectura in primum Sententiarum Scoti* en 1498, comme l'ont cru J. H. Sbaralea et nombre d'autres écrivains, mais qu'il a publié cet ouvrage en 1498. Voici d'ailleurs cet explicit : *Explicit... lectura ordinarie facta in conventu fratrum minorum in alma universitate Tuwingensi, ubi et impressa est per hujus artis gnarum magistrum Johannem Ottmar. Anno salutis* MCCCCXCVIII, XXIIII *die martii.* Cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. ii *a*, p. 42, n. 12493. Une autre édition parut à Carpi, en 1506, par les soins de Jean de Montesdoca, théologien espagnol. D'après L. Wadding, le P. Paul aurait encore écrit une *Summula logica* et plusieurs autres écrits qui sont perdus. Il était un partisan convaincu de la tendance réaliste, la *via antiqua*, en opposition au nominalisme d'Occam, accepté par la plupart de ses confrères.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 183; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2[e] édit., t. ii, p. 315; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxiii, p. 488-489,

Leipzig, 1891; *Kirchenlexikon*, t. x, col. 2141; Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., t. II, col. 1101-1103; art. *Scriptoris*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XVIII, 1906, p. 100-102; H. Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477-1534*, Tubingue, 1906, p. 163-166; Fl. Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. XV, 1928, p. 319-333.

Am. Teetaert.

24. PAUL DE TOUS LES SAINTS, carme déchaussé allemand, né à Cologne le 25 janvier 1611. Il remplit plusieurs charges en son ordre : fut sous-prieur du couvent de Cologne, *socius* au chapitre général, définiteur provincial, prieur des couvents de Vienne et de Graz, vicaire, puis prieur à Coblentz. Homme de science et de travail, il publia non seulement plusieurs œuvres qu'il avait composées lui-même, mais il en édita encore plusieurs de ses confrères; telles, en latin, les œuvres complètes du vén. Jean de Jésus-Marie, Cologne, 4 in-fol.; et celles de Thomas de Jésus, *ib.*, 1684, 2 in-fol.; le troisième, malheureusement, ne parut pas par suite de la mort de Paul de Tous les Saints, qui advint à Cologne le 17 décembre 1683.

Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés*, Paris, 1665, c. XLVII, p. 124; Daniel de la V. Marie, *Speculum carmelitanum*, t. I, Anvers, 1680, p. 324, n. 1334, et p. 594-595, n. 2299; t. II, p. 787, n. 2696, et p. 1132, n. 3966; Martial de S. J.-B., *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmel. excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 313, n. 6; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 534-535, n. 24; Barthélemy de Saint-Ange-Henri du S. Sacr., *Collectio scriptorum ord. carmel. exc.*, t. II, Savone, 1884, p. 77-79, n. 8.

P. Anastase de Saint-Paul.

25. PAUL-ANTOINE FOSCARINI, carme chaussé, théologien, mathématicien et cosmographe italien des XVIe et XVIIe siècles. — Certains, tels le carme chaussé Élie de Amato, Ange Zavarroni et Antoine Favaro, prétendent que le véritable nom de Paul-Antoine serait *Scarini* et que ce fut par gloriole qu'il se fit passer pour membre de la noble famille vénitienne des Foscarini. Ceci ne semble guère admissible, car, outre que l'auteur signe ses œuvres et ses lettres du nom de Foscareni et plus souvent de Foscarini, ce nom se retrouve dans les documents officiels, tels les actes des chapitres généraux, les actes et les lettres du général de son ordre, et en plus il y a encore de nos jours, en l'église du couvent des carmes de Montalto Uffugo, en Calabre, la pierre commémorative (1er juillet 1609) de la fondation de ce couvent par la munificence de son frère Polybe Foscarini, fils du médecin vénitien François Foscarini. Au commencement de la seconde moitié du XVIe siècle, ce noble vénitien François Foscarini vint se fixer à Montalto Uffugo, province de Cosenza en Calabre et y eut trois fils : Polybe († 21 sept. 1610), Vincent et notre Paul-Antoine. Ce dernier, d'après Riccardi, serait né en 1580; ce qui ne semble guère possible, vu la chronologie des charges qu'il remplit en son ordre. Il serait plus vraisemblable de dire qu'il naquit vers 1565. Jeune encore il embrassa l'état religieux chez les carmes chaussés. Après d'excellentes études et après avoir acquis le doctorat en théologie, il fut pendant six ans régent des études au grand couvent des carmes chaussés de Naples, puis deux ans professeur de théologie au gymnase public de Messine; rentré en Calabre, il fut, durant deux ans, supérieur du couvent de Tropea; au commencement de 1607, il fut nommé vicaire-provincial de la province de Calabre par son général Henri Sylvius; au chapitre général de 1608 (6 juin) il fut élu provincial de la même province et réélu à celui de 1612. S'il faut en croire Antoine Franco, il aurait gouverné en outre les couvents de San-Biase et de Montalto Uffugo. D'après Daniel de la Vierge-Marie et Élie de Amato, il mourut à Montalto Uffugo, le 10 juin 1616; d'après d'autres en 1615.

Nonobstant ses nombreuses prédications et les devoirs multiples de ses charges, Paul-Antoine Foscarini s'adonnait avec ardeur à l'étude, surtout aux mathématiques et à la cosmographie. Aussi lui doit-on plusieurs ouvrages : 1. *Meditationes, preces, et exercitia quotidiana super orationem dominicam, per hebdomadam disposita ad vitæ spiritualis perfectionem et habituum virtutum comparationem*, Cosenza, 1611, in-8°; 2. *Institutionum omnis generis doctrinarum tom. VII comprehensarum syntaxis. Qua methodus et ordo, in tradendis omnibus disciplinis servandus explicatur, ut demum ad perfectam solidamque sapientiam perveniri possit*, Cosenza, 1613, in-4°. C'est une brève méthodologie des diverses sciences; 3. *Trattato della divinatione naturale cosmologica ovvero Dei pronostici e presagi naturali delle mutazione de' tempi*, Naples, 1615, in-8°; 4. *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico della mobilità della terra, e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del mondo. Al Reverendiss. P. M. Sebastiano Fantone generale dell' ordine carmelitano*, Naples, 1615, in-8°, 64 p. Cette lettre, parue avec l'approbation ecclésiastique, fut écrite à Naples le 6 janvier 1615 à la demande du napolitain Vincent Carafa, chevalier de l'ordre de Jérusalem. L'auteur y défend hardiment le système de Copernic et démontre que ce système est rationnel et vraisemblable et n'est contraire ni à l'Écriture sainte, ni à la théologie. Il eut cependant la prudence de défendre le système comme hypothèse et non d'une manière absolue. Vu le bruit que fit cette lettre, Foscarini écrivit une lettre latine au cardinal Bellarmin, *Defensio Epistolæ... super mobilitate terræ*. Elle fut publiée d'abord par Dominique Berti, dans *Antecedenti al processo Galileiano e alla condamna della dottrina copernicana (Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche della R. Accademia dei Lincei*, série IIIe, t. x, séance du 19 juin 1881), Rome, 1882, p. 26-32 du tiré-à-part, et puis par Antoine Franco dans les *Analecta ord. carm.*, t. II, p. 496-504. L'auteur y démontre que l'opinion de la mobilité de la terre ne peut être jugée téméraire et proteste à la fin de son entière soumission au jugement de l'Église. Bellarmin répondit par une lettre italienne datée du 12 avril 1615, dans laquelle, tout en louant la prudence de Foscarini, il fait des réserves au sujet de la possibilité de concilier cette opinion avec l'Écriture sainte et les saints Pères et au sujet de la possibilité d'une vraie démonstration du système copernicien. Cette lettre de Bellarmin parut dans le discours de Dominique Berti : *Copernico e le vicende del sistema copernico in Italia nella seconda metà del secolo XVI e nella prima del XVII con documenti inediti intorno a Giordano Bruno e Galileo Galilei*, Rome, 1876, p. 121 sq.; puis elle fut publiée par Antoine Favaro et parut enfin dans les *Analecta ord. carm.*, t. II, p. 525-527, suivant l'autographe conservé aux archives du collège Saint-Albert à Rome. Alors que l'ouvrage de Copernic ne fut condamné que *donec corrigatur*, la *Lettera* de Foscarini publiée à Naples en 1615 fut condamnée par décret du Saint-Office (5 mars 1616) d'une manière absolue : *omnino prohibendum atque damnandum*. Cette condamnation fut maintenue dans l'*Index librorum prohibitorum* jusqu'au 25 septembre 1822 (décret de Pie VII). Nonobstant cette condamnation, la lettre fut traduite en latin par Matthias Berneggerus et publiée d'abord à Augusta Treba (Trevi) en 1635, avec le *Systema cosmicum* de Galilée, puis à Leyde en 1636, à Lyon en 1641 et à Londres en 1663. Thomas Salisbury la traduisit en anglais et la publia dans le t. I de ses *Mathematical collections and translations*, Londres, 1661. Enfin elle parut à nou-

veau en italien dans les *Opere di Galileo Galilei* (éd. d'Alberi), Florence, 1842-1856, t. v, p. 455-494.

Outre ces ouvrages édités, Paul-Antoine Foscarini en composa encore plusieurs autres; dont quelques-uns ne furent point complètement achevés. 1. *Liber de oraculis;* 2. *Trattato detta divinatione artificiosa;* 3. *Compendio dell' arti liberali;* tous trois achevés avant le 6 janvier 1615 (cf. *Lettera*); 4. *Istitutione di tutti le dottrine*, cet ouvrage, distinct de la *syntaxis* susmentionnée, devait comprendre 7 tomes; seuls les deux premiers, comprenant les arts libéraux, étaient achevés à la date du 6 janvier 1615; 5. *Trattato della cosmografia*, en cours de composition à la date mentionnée. On lui attribue, en outre, *De voluptate abdicanda*, des traités philosophiques et théologiques, ainsi que des sermons.

Outre les auteurs cités dans le texte, voir P. Chrysostome Marini, carme, à la fin de l'*Institutionum omnis generis doctrinarum... syntaxis* de Foscarini, Cosenza, 1613; Daniel de la V. Marie, *Speculum carmelitanum*, t. II, Anvers, 1680, p. 1073, n. 3747; Élie de Amato, carme, *Museum literarium, in quo pene omnium scriptorum dubia, supposita,.. monumenta, eruditorum criterio, strictim expenduntur*, Naples, 1730, p. 350; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 526, n. 11; Ange Zavarroni. *Bibliotheca calabra*, Naples, 1753, p. 117-118; *Giornale dei eruditi e curiosi*, an. III, t. v, n. 74, p. 298-300; *Giornale di erudizione*, an. I, n. 1, p. 10; n. 4, p. 54-55; Jérôme Boccardo, *Nuova enciclopedia italiana*, 6e éd., t. IX, Turin, 1880, p. 782; Antoine Favaro, *Serie nona di scampoli Galileiani*, § 63, dans *Atti e memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti in Padova*, nouvelle série, t. x, 1894, p. 33-36; *Le opere di Galileo Galilei*, éd. nation., t. v, Florence, 1895, p. 277 sq.; t. XII, p. 171-172; Antoine Franco, *P. Paulus Antonius Foscarini*, dans *Analecta ord. carm.*, t. II, p. 461-468, 493-504, 524-527; art. GALILÉE, ici, t. VI, col. 1061-1063.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

26. PAUL-MARIE DE BOLOGNE (FILIPPINI), frère mineur capucin de la province de Bologne (XVIIe siècle). — Docteur en théologie et en l'un et l'autre droit, il est l'auteur des deux ouvrages suivants : 1. *Disputationes in quatuor libros Sententiarum*, 3 t. in-4°; 2. *Annotationes in jus civile et criminale*, in-4° et in-8°. Il mourut à Bologne en 1676.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum, O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 210.

Am. TEETAERT.

27. PAUL-MARIE DE CHIAVARI (RIVAROLA), frère mineur capucin (XVIIe siècle). — Né à Chiavari, en Ligurie, le 25 juin 1612, il entra dans l'ordre des capucins, à Gênes, le 25 mars 1628, et y émit ses vœux en 1629. Envoyé à Taggia pour y poursuivre ses études, il y fut frappé de surdité et dut les interrompre. Empêché d'accéder aux ordres majeurs par son infirmité, il s'adonna à l'étude de l'Écriture sainte et des saints Pères et rédigea les ouvrages suivants : 1. *Amalthea mariana, aureis undique fructibus, floribusque ex hesperidis sacræ Scripturæ, catholicæ Ecclesiæ, sacrorumque doctorum excerptis affatim repleta*, 7 vol. de 13000 p.; 2. *Alphabetum marianum*, 3 vol. dont les pages ne sont pas numérotées; 3. *Virgo deipara sub multiplici figurarum, similitudinum et elogiorum a Patribus repræsentata*, ouvrage alphabétique composé en 1661, en 9 vol. de 15000 p.; 4. *Index auctorum qui in sacra Biblia, vel universe vel singulatim etiam in versiculos, data opera scripserunt juxta eorumdem bibliorum ordinem dispositus*, deux vol. de 500 feuillets chacun, dont le premier donne la liste des auteurs qui ont commenté l'Ancien Testament et le second, la liste de ceux qui ont commenté le Nouveau Testament. Ces quatre ouvrages, restés inédits, sont conservés dans la bibliothèque du couvent de Saint-Bernardin, à Gênes. Le P. Paul-Marie mourut à Gênes, en septembre 1692, au couvent de la SSma Concezione, dans lequel il fut bibliothécaire.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 210; Francesco-Xaverio, *I cappuccini Genovesi*, t. I, *Note biografiche*, p. 69-70, Gênes, 1912; Umile da Genova, *Il chierico perpetuo, Fra Paolo Maria Rivarola da Chiavari ed una sua pregevole opera di patristica scritturale*, dans *Collectanea franciscana*, t. I, 1931, p. 221-238.

Am. TEETAERT.

PAULICIENS, secte hérétique dualiste. — Elle se répandit principalement dans la Haute-Syrie et l'Arménie, passa en Phrygie, puis en Bulgarie et se répandit jusqu'en Occident sous des noms divers.

1° *Le nom.* — On n'a pas encore établi de façon certaine l'origine du mot *paulicien*. Gibbon le fait venir de saint Paul. La vénération particulière de ces hérétiques pour le grand apôtre, comme aussi l'habitude que leurs chefs avaient de prendre les noms de ses disciples, semblent en apparence justifier cette hypothèse. Mais alors on ne s'explique pas la forme *pauliciens*, quand il eût fallu dire *pauliens*. Du reste, ce terme n'est employé que par les adversaires de la secte et ceux-ci la tiennent généralement pour l'héritière des doctrines de Paul de Samosate. D'après les renseignements que fournissent les œuvres attribuées à Photius et à Pierre de Sicile, les pauliciens tireraient leur nom de leurs fondateurs, Paul et Jean, fils de la manichéenne Calliniké. Παυλικιάνοι serait donc une corruption du mot Παυλοιωάννοι. Ter-Mkrttschian a peut-être donné la véritable étymologie du mot en disant que Παυλικιάνοι vient de l'arménien *Polikeank*, *Polikeanz* (disciples du petit Paul).

2° *Sources.* — Les sources qui nous renseignent sur les pauliciens sont de deux sortes, les unes grecques, les autres arméniennes. Les premières ont entre elles une étroite parenté, mais il est difficile de déterminer leur dépendance mutuelle. Ce sont : le *Chronicon* de Georges le Moine ; le *Contra manichæos* attribué à Photius; l'*Historia manichæorum* de Pierre de Sicile; le *De paulicianis et manichæis* de Pierre l'Higoumène; la *Panoplia* d'Euthyme Zigabène, et divers chroniqueurs.

La relation d'Euthyme Zigabène semble une simple réédition de l'œuvre attribuée à Photius. Elle reproduit notamment le *Contra manichæos*, I, 1-10, qui est considéré comme rédigé par Photius, tandis que la suite est certainement d'un écrivain postérieur, peut-être de la fin du XIe ou du début du XIIe siècle. Photius et le pseudo-Photius sont regardés comme les sources de Pierre de Sicile, dont l'existence est d'ailleurs contestée. L'œuvre mise sous son nom ne serait que du commencement du XIIe siècle, d'après plusieurs critiques modernes, entre autres K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 78. En 1849, Gieseler édita comme appartenant à Pierre de Sicile un écrit de Pierre l'Higoumène contre les pauliciens. Ce document se présente comme une copie presque textuelle du *Chronicon* de Georges le Moine. Ter-Mkrttschian a cherché à démontrer que non seulement Georges le Moine a copié Pierre l'Higoumène, mais que ce dernier est la source de toutes les relations grecques sur les pauliciens. Friedrich estime au contraire que le *Chronicon* de Georges le Moine, tel qu'il est renfermé dans le *cod. Scorial.*, *1 Φ 1* est la source la plus ancienne de l'histoire de la secte. D'après lui, la filiation des textes grecs serait celle-ci : le *cod. Scorial.*, Photius, *Contra manichæos*, I, 1-10, Pierre l'Higoumène, Euthyme Zigabène, le pseudo-Photius, *Contra manichæos*, I, 11-IV, et enfin Pierre de Sicile. — On trouve déjà des renseignements précieux sur les pauliciens dans la Chronique de Théophane; Génésius en donne de plus abondants qui ont été reproduits par les chroniqueurs postérieurs. — Les sources arméniennes sont : les œuvres du catholicos Jean d'Otzoun (VIIIe siècle), de Grégoire de Narek, de Grégoire Magistros, d'Aristarque de Lastivert et l'œuvre intitulée *Clé de la*

vérité. Celle-ci renferme une partie très ancienne, qui ne peut pas être attribuée à Smbat (xe siècle). Telle est du moins l'opinion de Conybeare.

3° *Doctrine.* — Le point essentiel de la doctrine des pauliciens était la distinction entre le Dieu bon, seigneur du ciel, créateur des âmes, qui doit seul être adoré, et le Dieu mauvais, le démiurge, créateur et seigneur du monde sensible. Pour eux, toute matière était mauvaise. Ce dualisme est nettement marcionite, mais il se pourrait bien qu'il n'en fut pas ainsi à l'origine, malgré l'opinion de Dieseler, de Ter-Mkrttschian, de Conybeare et de Harnack. Il est possible, en effet, que le dualisme paulicien, d'origine manichéenne, ait évolué dans la suite sous des influences marcionites. C'est du moins la conclusion que l'on peut tirer des ouvrages grecs qui exposent la doctrine de la secte. Les pauliciens admettaient la chute originelle, mais ils lui attribuaient un heureux résultat, puisque, d'après eux, la situation lamentable de l'homme tombé dans le péché avait ému de compassion le Dieu bon. Ils niaient la rédemption. Suivant les uns, le Christ avait apporté son corps du ciel, parce qu'il ne pouvait le prendre sur la terre, qui est l'apanage du Dieu mauvais, et sa naissance de la Vierge n'avait été que le moyen de se manifester au monde. Pour d'autres, le Christ était un ange envoyé par le Dieu bon et sa vraie mère était la Jérusalem céleste. L'œuvre du Christ avait consisté essentiellement pour eux dans son enseignement; aussi la croyance en lui sauve les hommes du jugement. Tout ce qu'il a dit des sacrements de baptême et d'eucharistie doit se prendre au sens figuré; ils se basent sur ces deux paroles de lui : « Je suis l'eau vivante », « Je suis le pain de vie ». Le baptême et l'eucharistie consistent donc uniquement dans l'audition de sa parole. Cependant, des pauliciens faisaient baptiser leurs enfants par les prêtres catholiques, moins sans doute par conviction que pour éviter d'être inquiétés par les pouvoirs publics. Ils n'honoraient pas la croix, mais seulement le livre de l'Évangile. Ils proscrivaient le culte des saints de l'Église catholique, qui ne sont que les serviteurs du démiurge et qui seront rejetés au jour du jugement. Les pauliciens étaient iconoclastes et proscrivaient toute sorte d'image. Ils ne retenaient aucun livre de l'Ancien Testament qui était à leurs yeux l'œuvre du démiurge. Du Nouveau, ils avaient l' « évangile », sans doute celui de saint Luc, et les épîtres de saint Paul. Celles de saint Pierre étaient pour eux un objet d'exécration parce qu'il a renié son maître. Toutefois, dans leurs controverses avec les catholiques, ils faisaient appel aux épîtres qui ne sont pas de saint Paul. Pierre de Sicile affirme même qu'un petit nombre d'entre eux admettaient les Actes des apôtres et les épîtres de saint Jacques, de saint Jean et de saint Jude. Mais on peut dire que d'une façon générale leurs livres sacrés étaient l' « Évangile » et l' « Apôtre ». Comparer l'attitude des marcionites.

A leurs yeux, toute la hiérarchie ecclésiastique était mauvaise, comme aussi les sacrements et le rituel, œuvre du démiurge et de ses serviteurs. Ils avaient une aversion particulière pour les moines. Leur propre organisation comprenait tout d'abord les chefs qui avaient établi la secte en divers lieux. C'étaient les « apôtres » et les « prophètes », qui se donnaient des noms nouveaux, empruntés aux disciples de saint Paul. On connaît Constantin-Sylvain, Syméon-Tite, Gégnésius-Timothée, Joseph-Épaphrodite, Sergius-Tychique. De même leurs communautés étaient désignées par le nom des provinces qu'avaient évangélisées saint Paul. On eut ainsi la Macédoine (Kibossa), l'Achaïe (Mananalis), Laodicée (Mopsueste), Colosses (Kynochorites), etc. Au-dessous des « apôtres » et des « prophètes » il y avait les compagnons de voyage, συνέκδημοι, qui formaient le concile, et les notaires, νοτάριοι, qui veillaient sur les livres saints, les transcrivaient et maintenaient l'ordre dans les réunions. Les lieux où se tenaient leurs assemblées ne s'appelaient pas églises, mais maisons de prière, προσευχαί. Les mœurs des pauliciens passaient pour être des plus fâcheuses. La distinction entre les deux principes bon et mauvais et la condamnation de la matière les entraînaient naturellement dans les plus grands désordres : ivrognerie, débauches, inceste, vices contre nature. Ne fallait-il pas punir cette matière corrompue, sous prétexte de libérer l'esprit ? Même si les auteurs grecs et arméniens ont quelque peu exagéré les couleurs du tableau par suite des préoccupations de la polémique, on ne peut laver les pauliciens de tout reproche, et Gieseler, l'écrivain qui leur est le plus favorable, est contraint de l'avouer.

4° *Histoire.* — 1. *Les pauliciens d'Asie.* — On est encore mal renseigné sur les origines des pauliciens. Leur nom apparaît pour la première fois dans les œuvres du catholicos arménien Jean d'Otzoun (viiie s.). Le canon 32 de son synode de Dvin (719) interdit formellement de passer la nuit dans les lieux habités par les « méchants hérétiques Mzléouthioun qui s'appellent Polikian ». Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianner im byzantinischen Kaiserreiche*, p. 62-63. Dans son traité contre les pauliciens, il les appelle des « restes des anciens Mzléouthioun Pailakenouthioun », *ibid.*, p. 49. Ter-Mkrttschian explique le mot de *Polikian* par « disciples du petit Paul » et croit que ce nom leur a été donné par leurs adversaires. Conybeare, *The key of truth*, p. cv, fait un rapprochement entre les pauliciens et Paul de Samosate et considère le paulicianisme comme une forme de l'ancienne Église chrétienne. En fait, certains textes, comme le *Chronicon* de Georges le Moine, éd. de Boor, t. ii, p. 718, et celui de Grégoire Magistros, dans Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 148, montrent les pauliciens comme les disciples de Paul de Samosate. Une femme de cette ville, nommée Calliniké, aurait envoyé ses deux fils, Paul et Jean, prêcher le manichéisme dans le thème des Arméniaques; ils se seraient fixés à Phanaréa, dont le nom fut changé en celui d'Épisparis. Cette indication est sujette à caution et pourrait bien n'être qu'un mythe. Les pauliciens postérieurs répudiaient toute parenté avec les manichéens et anathématisaient Manès, mais cela ne prouve nullement qu'au début la secte ait été complètement indépendante de ces hérétiques. On s'accorde généralement à retrouver l'influence des marcionites et même des archontiques, Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. i, p. 2, dans la doctrine des pauliciens, telle que nous la connaissons par les sources arméniennes et grecques. Cependant, comme le manichéisme était aussi répandu que le marcionisme dans les régions où apparaissent les pauliciens, il est probable qu'au début, il exerça quelque influence sur la secte.

Le principal personnage qui donna à celle-ci sa véritable forme et son existence particulière semble bien avoir été ce Constantin, qui se faisait appeler Sylvain. Au dire de Georges le Moine, il était originaire de Mananalis, village manichéen situé près de Samosate. Selon le pseudo-Photius, il reçut l' « Évangile » et l' « Apôtre » d'un diacre syrien prisonnier et épura les idées manichéennes de ses compatriotes en leur donnant une apparence plus chrétienne. Toutefois, le dualisme resta à la base du système. Cet enseignement de Constantin fut surtout oral, car il est à peu près certain qu'il n'a rien écrit. Il se contentait de recommander à ses disciples la lecture de l' « Évangile » et de l' « Apôtre » et de leur prêcher sa doctrine. Il créa la communauté de Kibossa en Arménie. Ces faits se passaient sous l'empereur Constant II (641-668). Constantin Pogonat (668-685) finit par s'inquiéter des

agissements de l'hérésiarque et envoya pour le combattre un de ses courtisans, nommé Siméon. Condamné à la lapidation, la première pierre que reçut Constantin lui vint de son fils adoptif Justus (vers 684). Photius, *Contra manichæos*, I, 17. Siméon, le fonctionnaire impérial envoyé contre lui, tomba à son tour dans les mêmes erreurs, quitta la capitale vers 687, et vint se mettre à la tête du mouvement sous le nom de Tite. Dénoncé par Justus, qui s'était posé en compétiteur, il fut brûlé avec un grand nombre d'autres sectaires (690). Photius, *op. cit.*, I, 18. L'Arménien Paul gagna, avec ses fils Gégnésius et Théodore, la bourgade d'Épisparis, où ils substituèrent la paulicianisme au manichéisme. Après sa mort, Gégnésius et Théodore se disputèrent la direction de la secte et revendiquèrent tous deux la possession de l'Esprit-Saint. Pierre de Sicile, *Historia manichæorum*, n. 28. Gégnésius, mandé devant le patriarche de Constantinople pour y subir un interrogatoire sur sa foi, répondit par des phrases adroitement ambiguës qui firent croire à sa parfaite orthodoxie. Il regagna Épisparis avec un sauf-conduit impérial, mais jugea prudent de se fixer à Mananalis avec ses disciples. Son fils légitime Zacharie se disputa la succession avec son autre fils, adoptif ou naturel, Joseph, qui se faisait appeler Épaphrodite. Zacharie s'enfuit devant une invasion des Sarrasins et perdit ainsi tout prestige, tandis que Joseph réussit à gagner Antioche de Pisidie avec ses partisans. Photius, *op. cit.*, I, 20; Pierre de Sicile, *op. cit.*, n. 29-31. Après la mort de Joseph-Épaphrodite, il y eut une nouvelle compétition entre Baanès, surnommé le Crapuleux à cause de ses désordres, et Sergius, qui se faisait appeler Tychique. Ce dernier fut un ardent et habile propagateur des doctrines pauliciennes. Il faisait d'ailleurs étalage d'une grande austérité, mais aussi d'un grand orgueil, puisqu'il ne craignait pas de s'intituler le Paraclet, le gardien vigilant, le bon pasteur, le chef du corps du Christ, la lampe du sanctuaire. La secte se divisa en Sergiotes et en Baanites, mais la rupture ne fut complète qu'après la mort de Baanès. Photius, *op. cit.*, I, 21-22.

Cependant, le gouvernement impérial prenait de nouvelles mesures contre les pauliciens. L'évêque de Néocésarée, Thomas, et le gouverneur du thème des Arméniaques, Paracondakès, furent chargés par Léon l'Arménien (813-820) de faire une enquête sévère. Les pauliciens, alors divisés en Kynochorites, Κυνοχωρῖται, ou partisans de Sergius, et en Astati, Ἄστατοι, s'entendirent entre eux pour assassiner les inquisiteurs. Leur coup fait, les Kynochorites s'enfuirent à Mélitène, où l'émir sarrasin Monocharérès les accueillit favorablement. Ils s'établirent à Argaon et de là firent de fréquentes incursions en territoire byzantin. Photius, *op. cit.*, I, 24; Pierre de Sicile, *op. cit.*, n. 41. Sergius mourut en 835. A partir de ce moment, la secte ne choisit plus de chef proprement dit; elle fut dirigée par des supérieurs nommés compagnons de voyage, συνέκδημοι. L'impératrice Théodora, mère de Michel III (842-867), persécuta durement les pauliciens et en fit périr plus de cent mille, s'il faut en croire les auteurs grecs. Le fils de l'un d'eux, nommé Garbéas, officier au service de l'empire, s'enfuit à Argaon, bâtit plusieurs forteresses, entre autres Téphrik, où il établit son quartier général, et fit une guerre implacable aux armées envoyées contre lui. Il fut tué en 863. Son gendre, Chrysocheir, continua la lutte avec succès. Il s'avança jusqu'à Nicomédie, se tourna contre Ancyre, puis fonça sur Éphèse et transforma en écurie la basilique de Saint-Jean-l'Évangéliste (867). Pour le calmer, Basile le Macédonien (867-886) lui offrit vainement une dignité importante. Chrysocheir, qui revendiquait l'Asie Mineure, refusa tout accommodement, mais il dut battre en retraite et périt dans une bataille qui amena la défaite de ses troupes (872). Téphrik et les autres forteresses pauliciennes furent prises d'assaut et détruites. Photius, *op. cit.*, I, 26-27; Pierre de Sicile, *op. cit.*, n. 42-43; Génésius, *Regum*, *P. G.*, t. CIX, col. 1145-1148; Cédrénus, *Hist. compend.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 1093-1100; *Vita Basilii*, c. XXXVII, XLI, XLII, XLIII. Depuis lors, la secte cessa de former un parti politique.

Les pauliciens n'ont pas toujours été les ennemis de l'empire. Constantin Porphyrogénète (912-959) travailla avec succès à leur conversion à l'orthodoxie, s'il faut en croire son ami Démétrius, métropolite de Cyzique, *cod. vatic. gr. 712*; cf. G. Ficher, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Kiel, p. 22 en note. Avant lui, Nicéphore Ier (802-811) avait fait appel à ceux de Phrygie et de Lycaonie, qui lui avaient fourni de bons contingents. En retour, il leur avait garanti la liberté de conscience. Plus tard, ils eurent leurs bataillons particuliers avec des chefs de leur religion, et les auteurs byzantins s'accordent à reconnaître leur valeur militaire. Il en fut particulièrement ainsi sous Alexis Ier Comnène (1081-1118). Anne Comnène, *Alexias*, VI, 2. Cependant cet empereur les chassa de l'armée en vertu d'un édit ancien. Zonaras, *Annales*, XVIII, 23. On eut encore recours à leurs services pendant les XIIe et XIIIe siècles. En 969, Jean Tzimiscès (969-976), à la demande du patriarche Théodore le Scamandrien, déporta un grand nombre de pauliciens de la Haute-Syrie en Thrace et leur assigna comme résidence la ville de Philippopoli. Il voulait tout à la fois les éloigner des régions où ils avaient occasionné tant de troubles et leur confier la garde de la frontière contre les Bulgares. Zonaras, *op. cit.*, XVII, 1. Nous verrons plus loin ce qu'ils devinrent. Les pauliciens des provinces asiatiques de l'empire byzantin disparurent peu à peu sans laisser de traces, mais il est probable que la plupart d'entre eux passèrent à l'islamisme. Chez les Arméniens, l'hérésie se maintint particulièrement dans la secte des Tondrakiens, et Ter-Mkrttschian avoue que toute trace de l'erreur n'a pas encore complètement disparu de nos jours. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI, 1895, p. 257.

2. *Les pauliciens de Bulgarie.* — Nous avons vu plus haut que Jean Tzimiscès avait déporté un grand nombre de pauliciens dans la région de Philippopoli. Ils y avaient été précédés par des Arméniens et des Syriens, parmi lesquels ils retrouvèrent certainement des coreligionnaires. Cette première installation remontait à deux siècles, sous Constantin Copronyme (741-775). Les pauliciens de Thrace restèrent fidèles à leurs doctrines. C'est en vain que l'empereur Alexis Ier Comnène (1081-1118) chercha à les amener à l'orthodoxie. Il passa le printemps et l'été de 1114, puis de 1118, à controverser avec eux, mais sans beaucoup de succès. Il établit une partie des récalcitrants dans la ville d'Alexiopolis ou Néocastron, fondée à leur intention. Zonaras, *op. cit.*, XVIII, 26; Anne Comnène, *op. cit.*, XIV, 8. Les guerriers de la quatrième croisade eurent affaire aux pauliciens de Thrace. Enrôlés parmi les troupes de Renier de Trit, duc de Philippopoli, ils le trahirent et passèrent aux Bulgares (1205). Villehardouin, qui nous rapporte le fait, les appelle *popelicans*. *Conquête de Constantinople*, n. 399.

C'est dans les milieux manichéens et pauliciens de Bulgarie que prit naissance le bogomilisme, dans la première moitié du Xe siècle. Les bogomiles répandirent leurs erreurs du côté de l'Occident, furent rudement repoussés de Serbie, mais s'implantèrent en Bosnie, passèrent en Italie où leurs adeptes furent appelés ultérieurement patarins, puis en France, où l'on eut les albigeois. Voir ces mots. Il est d'ailleurs caractéristique que ces hérétiques aient reçu en France le nom de *Boulgres* (Bulgares).

Lors de l'invasion turque, beaucoup de pauliciens de Philippopoli et des environs passèrent à l'Islam, mais un certain nombre restèrent fidèles à leurs doctrines et vécurent farouchement séparés des musulmans qui les maltraitaient et des « orthodoxes » qui les méprisaient. Ce furent des missionnaires latins qui les amenèrent au christianisme. Dès 1600, les franciscains de Bosnie travaillèrent à leur conversion. En 1605, Paul V rétablit le siège de Sardique (Sofia); en 1644, Innocent X l'érigea en métropole et lui donna comme suffragants l'archevêché restauré de Marcianopolis et l'évêché de Nicopolis *ad Istrum*. A plusieurs reprises, ils eurent de terribles souffrances à endurer à cause de leurs sympathies pour les Impériaux, alors en guerre contre les Turcs. En 1688 et 1724, des milliers d'entre eux, qui habitaient près du Danube, émigrèrent en Valachie et dans le Banat de Temesvar. Les évêchés disparurent et la population catholique n'eut pas de prêtres pendant plus de soixante ans. En 1753, arrivèrent les missionnaires baptistins, qui durent s'en aller au bout de dix ans à cause des persécutions incessantes des Turcs. Les passionistes s'établirent en 1782, mais ils ne purent vraiment travailler au salut des âmes qu'à partir de 1806. Les rédemptoristes arrivèrent ensuite en 1830, et durent quitter le pays en 1841. La peste, qui sévit en 1812, 1826 et 1829, avait beaucoup diminué la population catholique, presque toujours persécutée par les Turcs. Elle n'eut un peu de liberté qu'à partir de 1848. Les capucins remplacèrent les rédemptoristes en 1841. Un des leurs, le P. André Canova, devint premier vicaire apostolique de Sofia en 1848.

De nos jours encore le nom de pauliciens (pavlikian) est resté aux descendants des anciens hérétiques devenus catholiques. On a cru retrouver chez eux des traces certaines de leur origine arménienne, mais les ethnologues pensent qu'à part quelques exceptions ils ne se distinguent pas des autres Bulgares. Cela est dû sans doute aux mariages avec les habitants du pays. Ils sont divisés en deux groupes. Celui du Sud comprend Philippopoli et les villages environnants, c'est-à-dire la région même qu'occupaient leurs ancêtres. Dans le Nord, on les rencontre dans la région de Svichtov, près du Danube. Ceux qui n'ont jamais quitté leur pays occupent quatre villages importants. Quant à ceux dont les pères avaient jadis émigré dans le Banat de Temesvar ou en Valachie, ils en forment cinq autres. On peut évaluer le nombre des catholiques bulgares descendants des pauliciens à une vingtaine de mille. L. Miletitch, *Nachtié pavlikiani* (Nos pauliciens), Sofia, 1903; E. Fermendžiu, *Acta Bulgariæ ecclesiastica ab an. 1565 ad an. 1799*, dans les *Monumenta spectantia ad historiam Slavorum meridionalium*, t. XVIII, Zagreb, 1887.

I. SOURCES. — 1° *Grecques.* — *Chronicon* de Georges le Moine, éd. de Boor, Leipzig, 1904, p. 718-720, ou *Cod. scorial.*, *I Φ 1*, fol. 164 v° sq., édité par J. Friedrich dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie*, 1896, p. 70-81; Photius, *Contra manichæos*, *P. G.*, t. CII, col. 16-264; Pierre de Sicile, *Historia manichæorum qui pauliciani dicuntur*, éd. Rader, Ingolstadt, 1604, éd. Gieseler, Gœttingue, 1846, éd. A. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. IV, 3e part., Rome, 1847, reproduite dans *P. G.*, t. CIV, col. 1240-1349; Pierre l'Higoumène, *De paulicianis et manichæis*, éd. Gieseler, Gœttingue, 1849; Euthyme Zigabène, *Panoplia dogmatica*, *P. G.*, t. CXXX, col. 1189-1244. — 2° *Arméniennes.* — *Joannis Osniensis Opera*, éd. Aucher, Venise, 1834; Grégoire de Narek, Grégoire Magistros, Aristarkès de Lastivert, dans Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche*, p. 130 sq.; *La clé de la vérité*, éd. Fr. Conybeare, Oxford, 1898.

II. TRAVAUX. — Kerker, *Pauliciens*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* de Goschler, 3e éd., t. XVII, Paris, 1870, p. 354-360; Bonwetch, *Paulicianer*, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. XV, 1904, p. 49-53; A. Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*, Genève, 1879; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. I. *Geschichte der gnostisch-manichæischen Sekten im früheren Mittelalter*, Munich, 1890, p. 1-31; Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen im Armenien*, Leipzig, 1893; J. Friedrich, *Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*, dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie*, 1896, p. 67-111; Fr. Conybeare, *The key of the truth*, Oxford, 1898.

Sur les pauliciens de Bulgarie. — E. Fermendziu, *Acta Bulgariæ ecclesiastica ab anno 1565 ad annum 1799*, dans *Monumenta spectantia ad historiam Slavorum meridionalium*, t. XVIII, Zagreb, 1887; D. E. Takela, *Les anciens pauliciens et les modernes Bulgares catholiques de la Philippopolitaine*, en bulgare, dans le *Sbornik* du Ministère de l'Instruction publique de Sofia, t. XI, 1894, p. 103-131, en français dans le *Muséon*, t. XVI, 1897, p. 68-90, 113-129, 209-223; L. Milétitch, *Nachlié pavlikian* (*Nos pauliciens*), Sofia, 1903; J. Bogève, *L'évêché de Nicopolis en Bulgarie*, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1916, p. 160-164. Voir aussi l'article BULGARIE, t. II, col. 1232.

R. JANIN.

1. PAULIN D'AQUILÉE, ainsi nommé du titre patriarcal qu'il posséda entre 787 et 802. — Né vers 730, vraisemblablement dans le Frioul (bien que certains auteurs le disent Austrasien), Paulin fut l'un des meilleurs ouvriers de la Renaissance carolingienne et l'un des prélats les plus actifs de son temps. Son nom est inséparable de celui d'Alcuin, qui contribua pour une large part à étendre son rôle et lui exprima fréquemment son amitié et son estime dans des lettres et des poèmes que nous possédons. Charlemagne le choisit comme *missus* et ne lui ménagea pas les preuves de sa confiance. Le 27 juin 776, après sa victoire sur les Lombards, il lui octroya les propriétés de Waldand, qui s'était rangé contre les Francs aux côtés de Rothgand, duc de Frioul, et avait péri dans la lutte. En 777, selon toutes probabilités, Paulin vivait à la cour franque, où il avait pris le pseudonyme de Timothée et où il exerçait les fonctions de maître de grammaire. En 787 (et non en 776, date indiquée par le moine de Saint-Gall), Paulin devint patriarche d'Aquilée. (Sur ce *patriarcat*, voir t. XI, col. 2294.) Il gouverna avec fermeté et sagesse, tout en participant activement aux affaires générales et aux discussions théologiques de l'époque, en particulier à celles concernant l'addition du *Filioque* au Symbole et l'adoptianisme espagnol (voir les articles FILIOQUE et ADOPTIANISME). Il siégea au concile d'Aix-la-Chapelle de 789, si important pour la réforme de l'Église et de l'État; au concile de Ratisbonne de 792, où furent condamnés les adoptianistes espagnols, et à la suite duquel il obtint un diplôme garantissant la liberté d'élection du patriarche d'Aquilée; au concile de Francfort de 794, où il rédigea, au nom des évêques italiens, une condamnation des erreurs d'Élipand de Tolède et de Félix d'Urgel connue sous le nom de *Sacrosyllabus;* au concile d'Aix de 801 (ou 802), qui s'occupa spécialement de la réforme des clercs et où il se trouvait, dit-on, en qualité de légat. C'est à ce dernier concile que fut généralisée la disposition garantissant la liberté des élections épiscopales qui avait été obtenue à Ratisbonne pour Aquilée seulement. Dans son patriarcat même, à Cividale de Frioul, Paulin convoqua et présida, en 796 ou 797 (et non pas en 791, date adoptée par Baronius et les historiens postérieurs), un synode provincial très important. L'addition du *Filioque* au Symbole y fut justifiée et prescrite; on y condamna une fois de plus l'adoptianisme espagnol; en outre, on y porta des canons intéressant la discipline et la morale. Au point de vue canonique, comme dans les autres domaines de son activité, le patriarche d'Aquilée savait prendre des initiatives, de sorte que son administration pouvait être citée comme modèle à imiter. D'autre part, il

maintint énergiquement ses droits contre ses adversaires de l'extérieur, et ses successeurs purent se prévaloir à plusieurs reprises de ses efforts. Sa vie durant, il conserva juridiction sur l'Istrie, qui avait été annexée par le patriarche Sigwald, malgré l'Église rivale de Grado. Vers le Nord, après s'être associé aux expéditions de Pépin contre les Avares et autres païens et avoir aidé de tout son pouvoir à la conversion de ces peuples, il entra en conflit avec Arn, fondateur d'une province ecclésiastique dans la région du Danube et qui était devenu métropolitain de Salzbourg. Ce conflit, de même que celui relatif à l'Istrie, ne fut tranché définitivement qu'après sa mort. Cette dernière est souvent fixée à 804, en raison de la prétendue réunion à Altino, en 803, d'un concile auquel Paulin aurait participé. Mais les travaux les plus récents conduisent à écarter cette donnée (issue de la lecture fautive d'une lettre à Charlemagne qui se rapporte en réalité au concile de Cividale) et à maintenir la date de 802, qui figure dans les *Annales Laurissenses*. Inhumé dans la basilique de Cividale, Paulin fut l'objet d'un culte public, sanctionné, d'après la tradition, par de nombreux miracles. Plusieurs martyrologes le comptent au nombre des saints, et les *Acta sanctorum* placent sa fête au 11 janvier, jour anniversaire de sa mort. Mais il ne figure pas au martyrologe romain.

Indépendamment des *Actes du concile de Cividale*, qu'on peut considérer comme son œuvre personnelle, il nous reste de lui : 1° Le *Libellus episcoporum Italiæ contra Elipandum*, ou *Libellus Sacrosyllabus*, rédigé au concile de Francfort de 794. C'est une courte réfutation de l'adoptianisme espagnol, terminée par une condamnation portée contre Elipand, sous réserve de ratification par le souverain pontife. — 2° L'*Epistola ad Heistulfum*, écrite également à Francfort, à la même date que l'ouvrage précédent. Paulin y admoneste le comte lombard Heistulfe, coupable d'avoir tué sa femme, accusée d'adultère, sur témoignage unique, et ordonne au meurtrier de choisir entre la pénitence perpétuelle et l'entrée dans un monastère. Cette lettre, qu'Hincmar communiqua plus tard à Wulfade de Bourges, qui l'avait consulté, semble avoir fait autorité à l'époque. — 3° Le *Liber exhortationis* (ou *De salutaribus documentis*), sorte de « Miroir des princes » adressé par Paulin, probablement après 776, à son ami Héric, duc de Frioul, pour l'exhorter à la pratique de la perfection chrétienne. Une bonne partie de cet ouvrage a de sérieuses ressemblances avec un écrit anonyme intitulé *Admonitio ad filium spiritualem*, que l'on crut longtemps traduit de saint Basile, et, d'autre part, ses chapitres X à XX sont tirés mot à mot de la *Vita contemplativa* de Julianus Pomerius. — 4° *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri III*, écrits sur l'ordre de Charlemagne vers 796-800. Félix, après avoir abjuré son erreur, s'était empressé d'y retomber. Alcuin le lui reprocha et reçut en réponse une déclaration que le souverain soumit à Paulin, en même temps qu'à Théodulfe d'Orléans et à Richbode de Trèves. Les trois livres rédigés à cette occasion par le patriarche d'Aquilée sont accompagnés d'une épître dédicatoire extrêmement verbeuse adressée au souverain et d'un court envoi au même. — 5° Un poème dédié à Alcuin par une lettre (dite *Apologia*), et qui s'intitule *Regula fidei*. C'est une sorte de Symbole en vers, très riche comme vocabulaire, mais peu correct comme prosodie, qui se termine par une liste d'hérésies anciennes. On l'a souvent imprimé à la suite du *Contra Felicem*, bien qu'il soit probablement antérieur à ce dernier. — 6° D'autres *Poèmes* et des *Hymnes* composées sans doute pour être chantées au cours des offices, selon une coutume que Walafrid Strabon dit avoir été chère à Paulin. On peut attribuer aussi au patriarche d'Aquilée les pièces *De Herico duce*, lamentation sur la mort prématurée du duc Héric de Frioul, et *De Lazaro*, où les réminiscences de saint Jean sont nombreuses. Un poème attribué jadis à Paul Diacre, *De destructione Aquilegiæ nunquam restaurandæ*, relatif aux ravages causés à Aquilée par Attila, peut également être considéré avec une certaine vraisemblance comme étant de Paulin. Il en est de même du poème *De nativitate Domini* et, peut-être, d'un « abécédaire » de 24 strophes intitulé *Versus confessionis de luctu pænitentiæ*, attribué parfois à saint Hilaire. D'autres hymnes insérées parmi les œuvres de Paulin, *De cathedra romana sancti Petri*, *In natali sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, *De resurrectione Domini*, *De sancto Simeone*, *De sancto Marco evangelista* (où saint Marc est donné comme fondateur de l'Église d'Aquilée) et *De dedicatione ecclesiæ*, restent douteuses comme attribution. — 7° Des *lettres* ou fragments de lettres. Indépendamment des épîtres dédicatoires et de la *lettre à Heistulfe* citée plus haut, nous possédons de Paulin : la lettre jadis supposée écrite à Charlemagne, à propos du concile d'Altino et où sont dénoncées les violences des laïques contre l'Église; un fragment où le patriarche rappelle au souverain que les prêtres doivent être débarrassés des soucis du monde pour se consacrer à la lutte spirituelle contre les ennemis invisibles de l'Église, tandis que le roi doit batailler par les armes contre les ennemis visibles; un second fragment (*De rectoribus*) où sont rappelées les règles canoniques trop souvent violées par les ecclésiastiques; un troisième fragment adressé à Charlemagne empereur (et donc après 800), où se trouve résumé tout un programme de gouvernement; enfin, une lettre « au patriarche Léon », c'est-à-dire au pape Léon III, rappelant à la fois la nécessité de maintenir la pénitence et le devoir d'agir avec miséricorde envers les âmes blessées par le péché. — 8° Des *Avis salutaires*, exhortation à la pénitence découverte par dom Martène, qui en a seulement publié l'exorde et la préface : c'est une chaîne tirée de saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Chrysostome, saint Éphrem et saint Isidore de Séville. — 9° Enfin, un ouvrage intitulé *Paulinus magister in tres epistolas Pauli ad Hebræos* (ms. de Constance, *B. 15*, fol. 199), qui peut être attribué à notre auteur antérieurement à son élévation au patriarcat.

Paulin d'Aquilée se montre théologien averti et sûr. Dans ses textes théologiques, souvent bien frappés, on reconnaît les formules traditionnelles, qu'il s'agisse de doctrine trinitaire, de christologie, ou même d'anthropologie. Contrairement à d'autres théologiens de la même époque, il ne nomme guère les Pères de l'Église, sauf dans ses *Trois livres contre Félix d'Urgel*, où il cite et commente saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon le Grand, et saint Fulgence. Il les connaît bien, pourtant, comme il connaît parfaitement les hérétiques des premiers siècles, qu'il rappelle et énumère à plusieurs reprises. Mais il se réfère surtout à la sainte Écriture, particulièrement à saint Jean et à saint Paul, qu'il interprète correctement, en général, sans excès de fantaisie allégorique, à l'exception d'une dissertation arithmétique donnée d'ailleurs dans une lettre et non dans un traité. Il use abondamment de l'argument d'autorité, mais ne s'y limite pas. Continuant la tradition théologico-philosophique d'Augustin et de Boèce, il essaie d'apporter à la démonstration du dogme et à la réfutation de l'hérésie toutes les ressources de la science profane, de l'*art de la grammaire*. Il prouve la fausseté des maximes adoptianistes en faisant ressortir leurs contradictions, en montrant l'absurdité des conséquences qui découlent d'elles. Il démasque les confusions d'idées et de mots, et se livre parfois, pour rendre aux termes employés leur véritable sens, à de véritables petites

dissertations grammaticales. Pour citer un exemple, il tire un excellent parti de l'explication du mot *assumptio*, qu'il oppose à *adoptio* (cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *b*, p. 1036, n. 1). Il ne craint pas non plus d'appuyer ses affirmations théologiques par des analogies empruntées aux choses de la nature, procédé très conforme, il le dit lui-même, à l'*humanæ rationis affectus*. C'est ainsi qu'il prétend expliquer les rapports de l'âme et du corps par ceux du point mathématique et de la figure géométrique. D'autre part, tout en se défendant de rien innover en matière de foi, il revendique le droit de commenter et même de compléter les brèves formules traditionnelles, afin de donner aux ignorants les éclaircissements qui leur sont nécessaires : il justifie de cette façon l'addition du *Filioque*, et il ajoute que ses explications devront entrer dans l'enseignement des clercs. Conc. de Cividale. Ce souci d'instruire se retrouve même dans ses traités polémiques, où il ne fait jamais œuvre purement défensive, mais qui comportent toujours des expositions du dogme avec commentaires explicatifs. D'ailleurs, dans ses attaques, souvent assez vives, il conserve un souci de charité : il se défend de viser les intentions, et il lui arrive d'omettre, dans les listes d'hérétiques qu'il établit, ceux auxquels il s'adresse personnellement.

Ses ouvrages d'ordre moral ou disciplinaire reflètent le même caractère personnel et la même hauteur de vue. Sa morale est austère. Il veut que les laïques eux-mêmes visent à la perfection, à la « justice ». *Liber exhortationis*. Il s'emploie à maintenir la rigueur ancienne de la pénitence. *Ad Heistulfum*, *Ad Leonem*. et parfois même il aggrave les anciens canons (à Cividale, il fait étendre, même aux femmes à l'abri de tout soupçon, l'interdiction portée par le 4[e] canon de Nicée d'admettre des *subintroductæ* dans la maison des clercs), mais c'est parce qu'il est profondément persuadé de la nécessité de la satisfaction et des exigences du christianisme; d'ailleurs, il recommande de tempérer la rigueur par la miséricorde. *Ad Leonem*. Il s'en prend à tous : évêques peu soucieux du devoir de résider, clercs trop portés à s'occuper du siècle, laïques influents à qui il rappelle que Dieu ne fait pas acception des personnes, et qu'ils sont responsables du salut des gens de leur maison, paysans qui célèbrent le jour du Seigneur le samedi et non le dimanche. Il expose à Charlemagne tout un programme de gouvernement, où le prince garantira la paix et la concorde, et s'occupera même de l'administration de la chose ecclésiastique, *P. L.*, t. XCIX, col. 509, et où chacun remplira son devoir d'état, *philosophos ad rerum divinarum humanarumque cognitionem, primates ad consilium...*, *milites ad armorum experientiam*. Que le prince, *rex et sacerdos*, veille à tout cela. La part qu'il fait au souverain est évidemment très grande, mais, par ailleurs, les démarches de Paulin en faveur de la liberté des élections épiscopales, ses requêtes pour obtenir que les clercs soient dispensés du service des armes et autres sujétions d'ordre temporel, et le soin qu'il a de réserver le droit du Saint-Siège en matière de condamnations doctrinales, montrent chez lui un réel souci des prérogatives du pouvoir spirituel.

L'un des points sur lesquels Paulin nous donne un témoignage particulièrement précieux est le sacrement de mariage. L'indissolubilité absolue du lien matrimonial est rappelée au concile de Cividale : même en cas d'adultère, nul des conjoints ne peut contracter une nouvelle union, et pour la femme adultère cette prohibition subsiste même après la mort du mari. Quant à l'exception *nisi ob fornicationem* indiquée dans saint Matthieu, XIX, 9, elle s'applique au seul renvoi de l'épouse coupable.

On peut dire qu'Alcuin ne s'est pas trompé dans les éloges qu'il adressait à son ami : Paulin méritait bien d'être appelé *lux Ausoniæ patriæ*. Il fut l'un des grands *proceres* sur lesquels s'appuya Charlemagne. Son style est parfois obscur et sa versification irrégulière; il le signale lui-même, sans paraître d'ailleurs s'en préoccuper, dans son *Apologia* relative à la *Regula fidei*. Mais sa culture, tant profane que théologique, est très étendue, et il en use assez adroitement. Tout en maintenant avec respect la tradition, il sait faire œuvre personnelle et sagement novatrice. Sa réputation et son influence furent très grandes de son temps, mais par la suite on l'honora plutôt comme saint que comme écrivain. N'était-ce pas d'ailleurs l'hommage le plus conforme au caractère de cet homme si attaché à la foi, si soucieux du maintien de la morale, et dont la piété, amie des belles hymnes, s'épanchait en ferventes prières dont quelques-unes ont été conservées, non seulement dans son livre d'exhortation, mais jusque dans ses ouvrages polémiques ?

I. TEXTES. — Le *Libellus Sacrosyllabus* a été publié pour la première fois en 1549, par Jean du Tillet, puis dans diverses bibliothèques des Pères et collections conciliaires; l'*Epistola ad Heistulfum*, dans le recueil de Burchard, puis dans les collection ultérieures; le *Contra Felicem*, accompagné de la *Regula fidei*, en 1617, par André Duchesne, à la suite des œuvres d'Alcuin; le *Liber exhortationis*, dans différentes éditions de saint Augustin, à qui on l'attribuait. Mais la première édition complète fut donnée par Madrisius, prêtre de l'Oratoire : *S. Paulini Opera*, Venise, 1737. Encore ne contient-elle pas les poèmes *De Lazaro*, *De destructione Aquilegiæ* et *De luctu pænitentiæ*, non plus que l'ouvrage, en grande partie inédit, dont nous trouvons un fragment dans dom Martène, *Ampliss. collectio*, t. I, p. 158, et le traité *In tres Epistolas Pauli ad Hebræos*, resté ms. Par contre, Madrisius donne, outre une multitude de notes, une *Vita Paulini* écrite par lui-même, une seconde *Vita* plus brève due à Nicoletti, les Actes du concile de Cividale de Frioul, six dissertations et deux appendices contenant, en particulier, des diplômes et des documents relatifs au culte rendu à Paulin. Migne reproduit l'édition de Madrisius, dans *P. L.*, t. XCIX, col. 9-683. L'ordre dans lequel sont donnés les ouvrages de Paulin est le suivant : *Libellus Sacrosyllabus*, col. 151-166; *Ep. ad Heistulf.*, col. 181-186; *Lib. exhort.*, col. 197-282; *Concil. Forojul.*, col. 283-302; *Contra Felicem*, précédé d'une *Epist. ad Carol. reg.* et suivi d'un fragment d'envoi au même souverain, col. 343-468; *Regula fidei*, suivie de l'*Apologia* adressée à Alcuin, col. 467-472; *Hymni et Rhytmi* (*De cath. rom. S. Petri*, *In natale sanctorum Petri et Pauli*, *De resurr. Dom.*, *De sancto Simeone*, *De sancto Marco*, *De dedicat. eccl.*, *De nativ. Dom.*), col. 479-504; trois fragments d'épîtres à Charles (*Ad Carol. reg.*, *De rectoribus*, *Ad Carol. imper.*), col. 503-509; le fragment d'épître *Ad Leonem*, col. 509-510; l'*Epistola ad Carol. reg.* relative au prétendu concile d'Altino, col. 511-516; *De Herico duce*, col. 683, 684 (à la fin du 2[e] appendice).

Les poèmes de Paulin ont été édités plus récemment et au complet, y compris les pièces douteuses, par Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Poet. latin. æv. karol.*, t. I, 1881, p. 126-148. Le même éditeur a donné également, *ibid.*, *Epist. karol. æv.*, t. II, 1895, p. 516 sq., ce qui reste des lettres de Paulin à Charlemagne et au pape Léon, ainsi que la lettre à Heistulfe.

Les *Actes* du concile de Cividale de Frioul sont donnés dans les collections conciliaires, entre autres dans Mansi, t. XIII, col. 830-856, et dans les *Mon. Germ. hist.*, *Conc. æv. Karol.*, éd. Wirminghoff, p. 177-95.

Le *Liber exhortationis* a été traduit en français par Sigismond Ropartz sous le titre : *Le livre des salutaires doctrines*, Paris, 1844. Cette traduction est accompagnée d'une étude inspirée de Madrisius.

II. NOTICES ET TRAVAUX. — Baronius, *Annales*, an. 791, n. 3-6; an. 802, *n.* 7, 11-13; Bollandus, *Acta sanct.*, janv. t. I[er], 1643, col. 713-718; du Boulay, *Hist. univ. Paris*, t. I, 1665, col. 628; Fabricius, *Bibl. græca*, t. VIII, 1718, p. 409-410; Leyser, *Poet. Med. Æv.*, 1721, p. 214; J. F. Madrisius, *Vita*, dans *S. Paulini Opera*, Venise, 1737, ouvrage reproduit dans *P. L.*, t. XCIX, col. 17-130; *Hist. litt. de la France*, t. IV, 1738, p. 284-295; Ceillier, *Hist. gén. des aut. eccl.*, t. XVIII, 1752, p. 157-164; Giov. Petr. della Stua, *La vita di S. Paolino, patriarc. d'Aquilej., con la storia del suo culto*, Venise, 1782; Baehr,

Gesch. der röm. Lit., *Suppl.*, 1840, t. III, p. 88-90, 365-369; A. Collovati, *Inno a S. Paolino, patriarc. d'Aquil.*, Udine, 1851; Dümmler, *Neues Archiv*, t. IV, 1878, p. 113-118; M. Büdinger, *Osterreich. Gesch.*, t. I, Leipzig, 1858, p. 141-147; Gios. Carducci, *Dell'inno La Resurrezione di Aless. Manzoni e di S. Paolino d'Aquileja*, Rome, 1884; Ebert, *Gesch. der Liter. des Mittelalters*, 1880, trad. française, *Hist. gén. de la litt. du Moy. Age en Occid.*, par Aymeric et Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 98-105; Giov. Foschia, *S. Paolino, patriarc. d'Aquil. ed il suo secolo*, Udine, 1884; G. Giannoni, *Paulinus II, patriarch von Aquil.*, Vienne, 1896, ouvrage capital; G. Ellero, *S. Paolino d'Aquil.*, Cividale, 1901; M. Manitius, *Gesch. der latein. Liter. des Mittelalters*, t. I, 1911, p. 368-370, notice littéraire intéressante, mais sans grand intérêt au point de vue théologique. Quelques autres références dans U. Chevalier, *Répert. des sources hist. du M. A.*, *Bio-bibliographie*, t. II, 1907, col. 3552-3553.

J. REVIRON.

2. PAULIN DE MILAN. — Clerc de l'Église de Milan, Paulin devint le familier et le secrétaire de saint Ambroise. On ne peut dire exactement quand il fut élevé au diaconat. Quelques années après la mort d'Ambroise (397), il fut envoyé en Afrique pour gérer les propriétés de l'Église de Milan. En 411, c'est lui qui dépose contre Célestius, compagnon de Pélage, l'accusation qui amena la première sentence du concile de Carthage contre la doctrine pélagienne. On le voit dès lors dans l'entourage de saint Augustin. Cité à comparaître à Rome en novembre 417, par le pape Zosime, d'abord favorable à la personne de Célestius, il s'excuse de ne pas obtempérer à la citation dans un *Libellus adversus Cœlestium.* « Des procès-verbaux de l'audience de Saint-Clément (où la cause de Célestius avait été une première fois ventilée), il lui semblait résulter que le pape était absolument du même avis que lui, et que, Célestius ayant laissé passer tant de temps depuis son appel, le procès ne regardait plus son contradicteur de 411. » L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. III, p. 235. Texte du *Libellus*, dans la *Collectio Avellana*, n. 47, et dans *P. L.*, t. XX, col. 711-716.

Entre temps, Paulin recueillait, à la demande d'Augustin, les matériaux pour une vie d'Ambroise. Cette *Vita Ambrosii*, qui parut sans doute en 422 (date préférable à celle de 412 que l'on voit ordinairement signalée), est un récit hagiographique, conforme aux règles du genre, telles qu'elles avaient déjà été appliquées par saint Athanase et saint Jérôme dans leurs vies des ermites Antoine et Paul et surtout par Sulpice-Sévère dans la *Vie de saint Martin* et les *Dialogues*. Mais, s'il écrit d'abord un panégyrique, cela ne veut pas dire que Paulin ne rédige pas en même temps une œuvre d'histoire. Documenté de première main, tout au moins sur la carrière épiscopale d'Ambroise, il livre sur son héros une somme importante de renseignements exacts et ne sacrifie pas trop au désir d'éblouir le lecteur par l'accumulation du merveilleux. Au témoignage de son plus récent critique, « la *Vita Ambrosii* se classe hors de pair parmi les biographies chrétiennes qui l'ont précédée et, même imparfaite, elle peut compter comme une des sources valables de la vie du grand évêque de Milan » (J. R. Palanque).

Un mot d'Isidore de Séville, *Paulinus presbyter explicuit in benedictionibus patriarcharum triplici intellegentiæ librum satis succincta brevitate compositum*, *De vir. ill.*, 17, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1092, a fait attribuer à notre Paulin un *Libellus de benedictionibus patriarcharum* que Mingarelli avait publié en 1751. Texte dans *P. L.*, t. XX, col. 715-732. Il s'agit d'une explication de la prophétie de Jacob mourant. Gen., XLIX. Mais, à l'estimation de dom Wilmart, Paulin de Milan n'aurait rien à voir avec ce texte qui se révélerait comme étant l'œuvre du moine Adrevald de Fleury-sur-Loire (†878). Isidore, qui n'en est pas à une confusion près, a dû attribuer à l'auteur de la *Vita Ambrosii*, qui n'a sans doute pas été prêtre, le traité *De benedictionibus patriarcharum*, dédié par Rufin d'Aquilée *ad Paulinum presbyterum. P. L.*, t. XXI, col. 295-336. Pour chacune des prophéties, le texte de Rufin distingue nettement le sens littéral, le sens mystique, le sens moral (*triplex intelligentia*), alors que le texte attribué à Paulin ne parle que du *sensus litterarius* et du *sensus allegoricus*.

1° TEXTES. — Le meilleur texte du *Libellus adv. Cœlestium* est à chercher dans l'édition de la *Collectio Avellana* de Günther, *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*, p. 108 sq. — La *Vita Ambrosii* est donnée par à peu près toutes les éditions des œuvres de saint Ambroise, cf. *P. L.*, t. XIV (éd. de 1845), col. 27-46, et l'édit. plus récente de A. Ballerini, t. VI, p. 885-906; A. Papadopoulos-Kérameus, en a publié une traduction grecque (VIIe-IXe siècle), Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 27-88.

2° NOTICES ET TRAVAUX. — Parmi les notices littéraires, les plus récentes sont celles de : M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. IV *b*, 1920, § 1185, n. 6, qui renverra aux plus anciennes; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1924, p. 543-545. Voir aussi E. Bouvy, *Paulin de Milan*, dans *Revue augustinienne*, t. I, 1902, p. 497-514.

Sur la *Vita Ambrosii* : Fr. Kemper, *De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*, Greifswald, 1904, thèse (rapide et superficielle); G. Grützmacher, dans *Geschichtl. Studien A. Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht*, Leipzig, 1916, p. 77-84; J.-R. Palanque, *La « Vita Ambrosii » de Paulin*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 26-42, 401-420.

Sur le *De benedictionibus* : A. Wilmart, *Le commentaire des bénédictions de Jacob attribué à Paulin de Milan*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXII, 1920, p. 57-63.

É. AMANN.

3. PAULIN DE NOLE (Saint) ainsi nommé de la ville de Nole en Campanie dont il fut vingt-deux ans évêque (353-431). — Né à Bordeaux, en 353, Pontius Méropius Paulinus appartenait à une des familles les plus riches et les plus distinguées de la Gaule romaine. Sous la direction d'Ausone, le plus brillant des rhéteurs de Bordeaux, il fit en cette ville d'excellentes études et se lia avec son maître d'une étroite amitié. Cette amitié, au moment où Ausone exerce à la cour de Valentinien II une grande influence, vaudra à Paulin de faire dans le *cursus honorum* de rapides progrès. Dès 378, il est consulaire (c'est-à-dire gouverneur) de Campanie (il n'y a pas de preuve certaine qu'il ait été « consul subrogé » pour la fin de cette année 378). Paulin renonça bientôt, d'ailleurs, à la vie publique et mena quelque temps une vie de luxueuse oisiveté. Mais, vers 389, il est touché par la grâce, et le baptême qu'il reçoit en 390 est pour lui le point de départ d'une totale conversion. D'accord avec sa femme Therasia, il se retire complètement du monde et commence la liquidation, au profit des églises et des pauvres, de son immense fortune. C'est à ce moment que se place la célèbre correspondance avec Ausone, qui unira désormais le souvenir de ces deux poètes, Ausone s'efforçant, au nom de considérations qui n'étaient pas toutes sans valeur, de retenir son ancien élève dans le monde, où il pouvait jouer à tous égards un rôle considérable et bienfaisant, Paulin se retranchant derrière les impérieuses consignes qu'il lisait dans l'Évangile. Les trois lettres d'Ausone, XXII, XXIII, XXIV, dans *P. L.*, t. XIX, col. 931, 932, 934; réponses de Paulin, *Carm.*, X et XI, *P. L.*, t. LXI, col. 453, 461. En 393 (ou peut-être 395), lors d'un séjour que, pour des raisons d'affaires, il fait en Espagne, Paulin est ordonné prêtre à Barcelone, sur les instances de la population qui pense conserver par là quelque droit à l'héritage du nouvel élu. Mais celui-ci, en recevant, bien malgré lui, l'imposition des mains a spécifié qu'il n'entendait pas être attaché par cette cérémonie à l'Église de Barcelone. Aussi bien Therasia et lui avaient décidé, depuis quelque temps, de se retirer à Nole en Campanie, auprès du tombeau de saint Félix, un prêtre qui avait édifié cette ville, au cours du IIIe siècle. La renommée naissante du saint

avait attiré l'attention de Paulin, alors qu'il était gouverneur de la province; depuis, il avait cru pouvoir rapporter à son intervention bienfaisante une faveur temporelle signalée. Il voulait maintenant se consacrer définitivement à son service. Ainsi fut fait. Peu après l'ordination de Paulin, lui et Therasia, qui vivaient désormais comme frère et sœur, viennent s'installer à Nole, observant la vie la plus frugale et la plus austère, se consacrant au soin des pauvres et des pèlerins, développant par tous moyens le culte du bon saint Félix. En 409, Paulin deviendra évêque de la petite ville. Mais sa retraite n'a pas coupé toute communication avec le reste de la chrétienté; nombreuses sont les personnes qui viennent s'édifier à Nole tout autant des miracles qui s'accomplissent au tombeau de Félix, que du spectacle que donnent Paulin et Therasia. Une correspondance, dont il subsiste des restes précieux, met en rapport le nouveau saint de Nole avec tout ce que l'Église occidentale compte d'illustres personnages Les invasions barbares qui, depuis 401, déferlent sur l'Italie, troubleront à peine la tranquillité de la petite cité campanienne, où Paulin mourra dans un âge avancé, le 22 juin 431.

L'œuvre littéraire laissée par Paulin est relativement considérable, un volume presque entier de *P. L.*, t. LXI (deux volumes du *Corpus* de Vienne, t. XXIX et XXX). Encore ceci ne représente-t-il pas la totalité de ce qu'il a écrit, s'il faut se fier à la notice littéraire de Gennade, *De vir. ill.*, n. 48 (49), *P. L.*, t. LVIII, col. 1086.

Pour éliminer d'abord les œuvres perdues, disons qu'il ne reste pas de traces d'un *Panégyrique de Théodose*, attesté par Gennade, par saint Jérôme, *Epist.*, LVIII, 8, et par Paulin lui-même, *Epist.*, XXVIII, 6. Pas davantage d'un *Liber de pænitentia*, attesté par le seul Gennade et qualifié par lui de *præcipuus omnium opusculorum ejus*. Pas davantage d'un *Liber de laude generali omnium martyrum*, attesté lui aussi par le seul Gennade. O. Bardenhewer, il est vrai, émet l'hypothèse que ce double titre *(De pæn. ; De laude)* désignerait un seul et même ouvrage; celui-ci ne serait autre que le Poème XIX, longue composition sur saint Félix, « qui, dans sa première partie, célèbre les saints en général, et les considère comme les médecins préposés par Dieu pour guérir le monde impur et pécheur ». *Altkirch. Lit.*, t. III, p. 580. Muratori, au contraire, croyait avoir découvert des fragments *en prose* d'un *De pænitentia*. Voir *P. L.*, t. LXI, col. 833-836. Tout ceci demeure dans le domaine de la conjecture.

L'ensemble de l'œuvre conservée de Paulin se partage à peu près également entre la prose et les vers. La prose est représentée par la correspondance, au milieu de laquelle s'est glissée une homélie, intitulée *De gazophylacio*, assez bien caractérisée par le sous-titre d'un des mss. : *de avaritia fugienda et de elemosinis erogandis. Epist.*, XXXIV, *P. L.*, t. LXI, col. 344-350 (*Corp. Vind.*, t. XXIX, p. 303-312). Les lettres (une cinquantaine) sont adressées à des personnages bien connus de l'époque et font connaître les relations de l'auteur avec nombre d'autres. Citons, parmi les évêques gaulois, Delphin et Amand de Bordeaux, Exupère de Toulouse, Simplicius de Vienne, Alithius de Cahors, Diogénien d'Albi, Dynamius d'Angoulême, Vénérand de Clermont, Pégase de Périgueux, Victrice de Rouen. Par Sulpice-Sévère, avec qui Paulin est en relations régulières (13 lettres lui sont adressées), Paulin conserve le contact avec cette Gaule dont il est originaire et où le souvenir de saint Martin de Tours commence à s'auréoler de légendes. Alype de Thagaste, Augustin d'Hippone (à qui sont adressées 4 lettres) le tiennent au courant de ce qui se passe en Afrique. Pammachius, l'illustre ami de Jérôme, maintient la communication entre Nole et Bethléem. Bref, nous sommes ici comme à un carrefour où se rencontrent les illustrations de l'époque. Voir les excellentes tables, rédigées par Muratori, qui permettent de retrouver tous ces noms, dans *P. L.*, t. LXI, col. 1093 sq. Cette correspondance est non moins intéressante par son contenu et donne sur la vie religieuse, les préoccupations d'ordre divers, et même sur quelques questions dogmatiques de précieux aperçus. Voir en particulier la lettre XII, où Paulin développe à Amand de Bordeaux l'économie générale du salut. On remarquera que l'évêque de Nole, bien qu'il croie à la faute originelle, est loin de partager le pessimisme d'Augustin. C'est si vrai, que l'évêque d'Hippone, lors du revirement du pape Zosime en 417, préoccupé des relations que Paulin avait eues jadis avec Pélage et de celles qu'il gardait avec ses partisans, crut nécessaire de retenir de son côté, par un pressant appel, Paulin et le groupe de ses amis. Voir saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 815-832. Cette lettre accompagnait l'envoi d'un certain nombre de textes et documents, qui devaient faire éclater aux yeux de Paulin l'hétérodoxie de Pélage et de Célestius.

Ce sont les compositions poétiques de Paulin qui ont surtout attiré l'attention des littérateurs et des philologues. Avec Prudence, son presque compatriote et son contemporain, Paulin est en effet le grand poète chrétien de l'âge patristique, dépassant de très loin les nombreux versificateurs qui, dès ce moment, s'efforçaient d'habiller à la mode de Virgile et d'Horace les idées religieuses nouvelles. Sans doute tout n'est pas d'égale valeur dans les 33 ou 34 poèmes, de longueur très variable, qui sont conservés sous le nom de Paulin. Les premiers, antérieurs à la « conversion » de Paulin, et parmi lesquels figure un fragment d'une traduction en vers du *De regibus* de Salluste (*Carm.*, III), ne nous retiendront pas, encore qu'il y ait quelque intérêt à comparer les deux prières des poèmes IV et V. La paraphrase poétique des psaumes I, II, CXXXVI (Vulg.) = *Carm.*, VII, VIII, IX, témoigne d'une réelle habileté à pasticher le style biblique et tout autant le poème VI en l'honneur de Jean-Baptiste qui serre de près les récits évangéliques relatifs au précurseur. Les longues épîtres versifiées contenues dans les poèmes XXII et XXXV (*P. L.*, col. 691 = *Corp. Vind.*, n. 32, p. 329), font figure d'une apologie sommaire du christianisme. Trois autres pièces, l'*Épithalame de Julien* (le futur Julien d'Éclane) *et de Titia* (*Carm.*, XXV), le *Propempticon* (*Carm.*, XVII) dédié à Nicétas de Remesiana, qui, après son pèlerinage à Nole, retourne en son lointain pays, la *Consolatio* (*Carm.*, XXXV, col. 676 = *Corp. Vind.*, n. 31, p. 307) adressée aux parents du jeune Celsus, mort en bas âge, sont de remarquables transpositions dans le mode chrétien des divers genres poétiques de l'antiquité classique. Mais la grande masse des poèmes de Paulin est constituée par les compositions en l'honneur de saint Félix. Chaque année, au 14 janvier, jour de la fête du saint, Paulin aimait à lui consacrer une pièce de vers. D'abord assez courtes, ces compositions ne tardèrent pas à prendre une ampleur considérable (le n. XXVII dépasse 600 vers). Paulin a su éviter les répétitions que pouvait amener la reprise annuelle du même sujet. La vie du saint est racontée en deux poèmes, XV et XVI, mais aussi la manière dont l'honore toute l'Italie : *Carm.*, XIV, description de la fête qui se déroule à Nole le 14 janvier de chaque année; *Carm.*, XXVII et XXVIII, description de la basilique élevée en son honneur; *Carm.*, XIX, sur le culte des saints en général et sur les merveilles opérées par Félix; cette activité posthume du saint fait aussi l'objet des poèmes XVI, XXIII, etc. Il y a dans ces diverses pièces une abondance extraordinaire de renseignements, tant sur le culte de saint Félix, que sur les honneurs rendus en général aux saints, en même temps que des détails

archéologiques du plus puissant intérêt. Sur ce dernier aspect de l'œuvre de Paulin on trouvera égalcment à prendre dans la lettre xxxii, *P. L.*, col. 330 sq.; *Corp. Vind.*, t. xxix, p. 275 sq. Paulin y rassemble, à l'usage de Sulpice-Sévère, un certain nombre d'inscriptions métriques, destinées à expliquer les peintures qui ornent les murs d'une basilique.

La poésie de Paulin est du meilleur aloi; âme délicate et tendre, le bon évêque de Nole, formé à l'école d'Ausone, a su trouver dans le double trésor de l'antiquité classique et de la nouvelle religion, l'expression très souvent adéquate des sentiments qui l'animaient. Il n'a pas la fougue de Prudence, mais il a plus que celui-ci la douceur et la pénétration. L'ensemble de son œuvre, si elle n'enrichit pas l'histoire de la théologie de remarquables découvertes, ne laisserait pas de présenter à qui voudrait l'étudier l'intérêt le plus vif et le plus soutenu.

1° Texte. — Sur les diverses éditions, voir la préface de l'édition Hartel, *Corp. Vind.*, t. xxix, p. xxii; t. xxx, p. xxxvii. L'édition princeps est celle de Josse Badius, Paris, 1516; en 1622, Fronton du Duc et Rosweyde, S. J., font paraître, à Anvers, une édition qui réalise de sensibles progrès (reproduite dans la *Max. bibl. Patrum* de Lyon, t. vi, p. 163); Chifflet, Dijon, 1662, donne un *Paulinus illustratus* qui complète, sur divers points, le travail de ses confrères. L'édition de J.-B. Le Brun, Paris, 1685, 2 vol., apporte peu de nouveau (voir la préface dans *P. L.*, t. lxi, col. 13-16). Un progrès considérable est réalisé par l'édition de Muratori, Vérone, 1736 (reproduite avec des coupures dans *P. L.*, t. lxi); Hartel a publié dans le *Corpus* de Vienne, t. xxix (1894) et xxx (1895) l'édition qu'avait entreprise J. Zechmeister.

2° Travaux. — Voir d'abord les diverses histoires littéraires; parmi les anciennes : Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, 1709, p. 1-146, 720, 737; dom Ceillier, *Hist. des auteurs eccl.*, t. x, 1742, p. 543-631 (2e édit., t. viii, col. 50-100), très complet et accordant une importance particulière aux doctrines; *Histoire littéraire de la France*, t. ii, 1735, p. 179-199; parmi les plus récentes : R. Pichon, *Hist. de la litt. lat.*, Paris, 1903 p. 889-896; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. iii, 1912, p. 569-582; M. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, t. iv *a*, 1914, § 876-885; P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, Paris, 1920, p. 431-444.

Les études de détail sont nombreuses, en voir l'énumération dans Bardenhewer, Schanz et dans U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. ii, col. 3554. Les plus importantes sont : A. Buse, *Paulin Bischof von Nola und seine Zeit* (*350-450*), 2 vol., Ratisbonne, 1856, trad. franç. par L. Dancoisne, Paris-Tournai, 1858; Mgr Lagrange, *Histoire de saint Paulin de Nole*, Paris, 1877; 2e édit., 2 in-12, Paris, 1882; M. Lafon, *Paulin de Nole* (*353-431*). *Essai sur sa vie et sa pensée*, Montauban, 1885 (th. de théol. protest.); André Baudrillart, *Saint Paulin* (coll. *Les saints*), Paris, 1905.

Sur la correspondance : M. Puech, *De Paulini Nolani Ausoniique epistularum commercio et communibus studiis*, Paris, 1887 (thèse); P. Reinelt, *Studien über die Briefe des h. Paulinus von Nola*, Breslau, 1903 (dissert. inaug.); J. Brochet, *La correspondance de S. Paulin de Nole et de Sulpice-Sévère*, Paris, 1906 (thèse); E. Ch. Babut, *Paulin de Nole, Sulpice-Sévère, saint Martin, recherches de chronologie*, dans *Annales du Midi*, t. xx, 1908, p. 18 sq.; du même, *Paulin de Nole et Priscillien*, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, nouv. sér., t. i, 1910, p. 37 sq., 252 sq.

É. Amann.

4. PAULIN DE PELLA (ve siècle) est l'auteur d'une autobiographie en 616 hexamètres, précédée d'une courte préface en prose, et qui est intitulée *Eucharisticos Deo sub ephemeridis meæ textu.* Arrivé à sa 84e année (ce devait être en 459), l'auteur jette un regard sur l'ensemble de sa vie qui fut très mouvementée et exprime à Dieu sa reconnaissance pour les bienfaits qui lui ont été accordés et spécialement pour la grâce d'une véritable conversion. Tableau intéressant d'une époque troublée, ce poème aide aussi à mieux comprendre ce qu'était la société chrétienne au déclin de l'empire d'Occident. A ce titre, cette composition poétique d'un petit-fils d'Ausone qui a connu de prodigieuses variations de fortune mérite de retenir l'attention de l'historien des mœurs chrétiennes.

Le *texte* a été publié d'abord par Margarin de la Bigne, dans l'*Appendix* à la *Bibliotheca Patrum*, Paris, 1579; Migne ne l'a pas recueilli dans la *P. L.;* édition critique de W. Brandes dans le *Corpus* de Vienne, t. xvi, 1888, *Poetæ christiani minores*, pars I, p. 263-334; trad. franç. de Corpet dans les œuvres d'Ausone (coll. Panckoucke), t. i, p. 348 sq.

Notices dans les histoires littéraires : Krüger dans Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. iv *b*, 1920, § 1150; P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, 1920, p. 626-629; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. iv, 1924, p. 647-649; J. Rocafort, *De Paulini Pellæi vita et carmine*, Bordeaux, 1890 (thèse); du même, *Un type gallo-romain, Paulin de Pella* (avec trad. franç. du poème), Paris, 1896.

É. Amann.

5. PAULIN DE PÉRIGUEUX (ve siècle), est, au témoignage des mss., l'auteur d'une *Vie de saint Martin* en vers, dont les cinq premiers livres sont une paraphrase poétique de la *Vita Martini* de Sulpice-Sévère (l. I-III) et des *Dialogues* du même auteur (l. IV-V). Le livre VI raconte les miracles qui s'opèrent sur le tombeau du grand thaumaturge; il est, lui aussi, une transcription métrique d'un récit qui avait été envoyé à l'auteur par Perpétuus, évêque de Tours entre 461 et 491. A ce même Perpétuus, Paulin a dédié deux autres pièces de vers, beaucoup plus courtes. La première, *De orantibus*, est une inscription pour la basilique de saint Martin; la seconde, *De visitatione nepotuli sui*, raconte comment le petit-fils de Paulin a été guéri par l'imposition de la lettre même adressée à l'auteur par Perpétuus et contenant le récit des miracles de Martin. On a conjecturé que notre Paulin (qui a été d'ailleurs confondu de bonne heure avec l'évêque de Nole) était lui-même évêque; il parle de «son diacre» Domnissimus. *P. L.*, t. lxi, col. 1074 *A*. Rien n'est moins certain. Cf. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. ii, 2e éd., 1910, p. 87 sq. La date de composition se situe au mieux vers l'année 470.

1° Texte. — La *P. L.*, t. lxi, col. 1009-1076, reproduit l'édition de Fr. Juret, Paris, 1585 (laquelle reparut en 1589 dans la *Bibl. Patrum* de Margarin de la Bigne); l'édition M. Petschenig du *Corpus* de Vienne, t. xvi, 1888, *Poetæ christiani minores*, pars I, donne le prologue du l. VI qui n'est pas dans *P. L.*, et améliore sérieusement le texte courant. Trad. française par Corpet, 1852 (coll. Panckoucke).

2° Notices et travaux. — Voir les manuels d'histoire littéraire, surtout Krüger dans Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, t. iv *b*, 1920, § 1151; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. iv, 1924, p. 650-651. — J. M. Drevon, *De Paulini Petricordiæ vita et scriptis, quid ad litteras præsertim christianas contulerit legenda S. Martini*, Toulouse-Agen, 1889 (thèse); A. Huber, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Kempten, 1901 (dissert. inaug.).

É. Amann.

6. PAULIN DE VENISE, frère mineur (xiiie-xive siècle). — Né à Venise pendant la seconde moitié du xiiie siècle, il entra probablement jeune dans l'ordre franciscain. Il s'est distingué surtout comme historien de l'Église et comme un diplomate, auquel furent confiées les missions les plus délicates. En 1315-1316, il fut envoyé par la république de Venise comme ambassadeur près du roi Robert de Naples pour aplanir des difficultés. Un accord fut signé en 1316. Vers 1320 ou peut-être même déjà avant cette date, Paulin remplissait à Avignon la charge de pénitencier apostolique près du pape Jean XXII. La république de Venise le chargea, vers cette époque, d'une autre mission auprès du roi Robert, qui se trouvait alors à Aix en Provence. Le frère mineur devait amener le roi Robert à insister auprès de la commune de Gênes pour qu'elle payât les dommages infligés à quelques Vénitiens par des Gênois près de Corfou. Jean XXII députa le P. Paulin à Venise comme nonce. Il retourna cependant

promptement à Avignon, où il fut chargé d'examiner avec d'autres confrères le fameux ouvrage historico-stratégique de Marin Sanudo : *Secreta fidelium Crucis.* C'est donc à tort que quelques auteurs attribuent cet ouvrage au P. Paulin. En 1322, il retourna à Venise comme ambassadeur et nonce du souverain pontife avec la mission d'inciter Venise à cesser les hostilités contre Rimini et à se constituer la médiatrice entre le Saint-Siège et la rebelle Ferrare, sur laquelle le pape avait jeté l'interdit. Le P. Paulin doit avoir accompli avec succès toutes ces missions, car en 1324 il fut nommé évêque de Pouzzoles. Retenu à Venise par les négociations menées avec la république de Ferrare, il ne put prendre possession de son siège épiscopal qu'en 1326. Le roi Robert, qui avait déjà pu apprécier les hautes qualités du nouvel évêque le reçut avec enthousiasme et en fit son conseiller. Il mourut à Pouzzoles en 1344.

Le P. Paulin est l'auteur de deux importants ouvrages historiques qui, de l'avis d'historiens compétents, constituent une des principales sources de l'histoire de l'Église au XIVe siècle. Ces deux ouvrages, dont l'un est intitulé : *Chronologia magna*, et l'autre : *Satyrica gestarum rerum regum atque regnorum et summorum pontificum historia* ou *Speculum* ou *Polychronicon*, et qui furent composés entre 1316 et 1322, ont été confondus, au cours des siècles, et attribués à un certain Jordan par un grand nombre d'historiens, même des plus compétents.

La *Satyrica* qui énumère les principaux faits accomplis par les rois, les royaumes et les souverains pontifes depuis la création du monde jusqu'à Henri VII (1308-1313), est conservée à la Bibl. nationale de Paris, cod. *lat. 4940;* à la bibl. départ. de Toulouse, cod. *451;* à la bibl. vaticane, cod. *lat. 1960;* à la bibl. capitulaire d'Olmütz, cod. *200;* à la bibl. de Dresde, cod. *L. 7;* à la bibl. de l'université de Cracovie, cod. *445;* à la bibl. laurentienne de Florence, cod. *Plut. XXI, sin. 1;* à la bibl. de Bamberg, cod. *E. III. 10* et *E. III. 11* (G. Golubovich, *op. cit.*, p. 78). D'après les continuateurs de Sbaralea, il faut y ajouter les mss. *Plut. XXI, sin. 4* et *Plut. XXI, sin. 9* de la Laurentienne de Florence, bien que Golubovich, *op. cit.*, p. 100 les considère comme perdus avec le ms. *Plut. XIX, sin. 10* qui, de l'avis de tous, est resté introuvable. Des fragments plus ou moins étendus de la *Satyrica historica* ont été publiés. Ainsi, L. Muratori en a édité la partie depuis le c. CCXVIII jusqu'à la fin, d'après le *Vatic. lat. 1960*, dans *Antiquitates italicæ Medii Ævi*, t. IV, Milan, 1741, col. 949-1034, sous le titre inexact : *Excerpta ex Chronico Jordani*, en omettant toutefois les vies des saints et tout ce qui ne se rapporte pas à l'Italie. M. Faloci Pulignani en a publié la vie de saint François, toujours d'après le *Vatic. lat. 1960*, dans *Miscellanea franciscana*, 1901, t. VIII, p. 49-75. Des fragments du ms. *lat. 4940* de la Bibl. nat. de Paris ont été édités dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XXII, 1865, à savoir les c. CCXXXI-CCXXXIII, CCXXXV-CCXXXVI et CCXXXVIII.

La *Chronologia magna* est conservée dans le cod. *lat. 4939* de la Bibl. nat. de Paris, dans le cod. *lat. 399* de la bibl. Saint-Marc à Venise et dans un manuscrit de la bibl. de Césène d'après les continuateurs de Sbaralea, contre Golubovich, *op. cit.*, p. 99-100, qui donne une description minutieuse des mss. de Paris et de Venise et tâche de prouver la priorité du ms. de Paris (p. 83-91). Une partie de la *Chronologia magna* a été publiée à Venise, en 1879, par G. Mart. Thomas Onoldinus sous le titre : *De passagiis in Terram sanctam. Excerpta ex « Chronologia magna » cod. lat. 399 biblioth. ad D. Marci Venetiarum, auspice Societate illustrandis Orientis latini monumentis.* Quelques fragments se rapportant à l'histoire de l'ordre franciscain ont été publiés par G. Golubovich, *op. cit.* p. 92-98. Ce dernier, par la comparaison des mss., est arrivé à la conclusion que le P. Paulin doit avoir retouché plusieurs fois l'une et l'autre chronique. Il n'a cependant pas réussi à déterminer les rapports des divers mss. ni la priorité de l'un sur l'autre, si l'on excepte les deux mss. de la *Chronologia magna.*

Le P. Paulin composa aussi entre 1313 et 1315 un traité *De regimine rectoris* en langue vénitienne vulgaire. Il comprend trois parties dont la première traite du gouvernement de soi-même, la seconde traite du gouvernement de la famille et la troisième du gouvernement de la république. Il le dédia à son noble concitoyen Marin Badoer, duc de Crète, depuis juillet 1313 jusqu'en septembre 1315. La seconde partie fut publiée d'abord, en 1856, à Venise, par César Foucard : *Del governo della famiglia. Seconda parte dell' opera inedita de recto regimine scritta in volgare veneziano da fra Paolino Minorita nell' anno 1314;* et ensuite, en 1860, à Pérouse, par Adam Rossi : *Del reggimento della casa. Seconda parte dell' opera intitolata Liber thesaureti de regimine rectoris scritta in dialetto veneziano da fra Paolino Minorita nell' anno 1314 ridotta a volgare comune sopra una membrana manoscritta della comunale di Perugia.* Le traité entier, intitulé : *Trattato de regimine rectoris di fra Paolino Minorita*, a été édité en 1868, à Vienne et Florence, par les soins d'Adolphe Mussafia.

Le P. Paulin est encore l'auteur d'un *Provinciale ordinis fratrum minorum* conservé en manuscrit à la bibl. vaticane, cod. *lat., 1960*, fol. 23-25, et à la bibl. de Bamberg, cod. *E. III. 11.* C'est un catalogue des provinces, custodies et couvents de l'ordre des frères mineurs. Il fut terminé vers 1343 d'après C. Eubel, *op. cit.;* en 1334, d'après G. Golubovich, *op. cit.*, p. 101. Une première édition du *Provinciale* fut faite par L. Wadding, dans *Annales minorum*, t. IV, ad an. 1399 et 1400, pour illustrer un catalogue semblable composé par Barthélemy de Pise dans *De conformitate vitæ B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, IIe partie, à la conformité XI. Cette édition, faite d'après le ms. du Vatican, n'a pas seulement interverti l'ordre suivi par le P. Paulin; elle est remplie d'inexactitudes, de fautes et d'erreurs. Une autre édition, dépourvue également de sens critique, a été fournie par le P. Fr. A. Righini, O. M. conv., et imprimée à Rome, en 1765. Enfin, le P. C. Eubel, O. M. conv., en a fourni une édition critique, imprimée d'abord à Quaracchi, en 1892, et ensuite dans l'appendice I du *Bullarium franciscanum*, t. V, Rome, 1898, p. 579-602, sous le titre : *Provinciale ordinis fratrum minorum vetustissimum secundum cod. vatic. 1960.*

Le *Liber de Terra sancta* que Oudin, *Commentarium de script. eccl.*, t. III, p. 599, le P. Rignon, O. F. M., et Röhricht, *Bibliotheca geographica Palæstinæ*, p. 71, attribuent à François Giorgii, O. F. M., que Sbaralea, *op. cit.*, revendique pour le P. Paulin, et que Golubovich, *op. cit.*, p. 101, considère plutôt comme l'itinéraire de Marco Polo, devrait s'identifier, d'après les continuateurs de Sbaralea, *op. cit.*, avec le troisième livre de l'ouvrage : *Liber secretorum fidelium crucis* de Marin Sanudo, que quelques auteurs ont attribué, également à tort, au P. Paulin de Venise.

J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 307-308; H. Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., t. II, col. 571; L. Wadding *Annales minorum*, t. III, ad an. 1322, n. 69; ad an. 1324, n. 29; ad an. 1325, n. 26; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, t. II, Quaracchi, 1913, p. 74-102; G. Agostini, *Notizie istorico-critiche degli scrittori Veneziani*, t. II, Venise, 1754, p. 294-302; H. Simonsfeld, *Handschriftliches zur Chronik des sogenannten Jordanus*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XV, 1875, p. 145-156; du même, *Bemerkungen zu der Weltchronik des Fr. Paulinus von Venedig, Bischofs*

von Pozzuoli, dans *Deutsche Zeitschrift für geschichtl. Wissenschaft*, t. x, 1893, p. 120-127; C. Eubel, *Handschriftliches zur Chronik des sogenannten Jordanus*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. xiv, 1893, p. 603-608; P. Fabre, *Note sur un ms. de la chronique de Jordanus*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. v, 1885, p. 295-302; *Lettres inédites et mémoires de Marin Sanudo l'ancien, 1334-1337*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. lvi, 1895, p. 21-44; *Archivo Veneto*, t. xiii, 1877, p. 120-130; t. xiv, 1878, p. 130-134; t. xvii, 1881, p. 252-253; Fr. Zambrini, *Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV*, Bologne, 1884, col. 745-747; F. Cavalli, *Di due scrittori politici del secolo XIII*, dans *Atti del reale instituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 1885-1886, ser. VI, t. iv, disp. VII, p. 921-925; A. M. Bandini, *Catalogus cod. lat. biblioth. Mediceæ Laurentianæ*, t. iv, Florence, 1777, col. 731-732; Ughelli, *Italia sacra*, t. v, Venise, 1720, p. 279; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. i, Munster-en-W., 1913, p. 409.

Am. Teetaert.

PAULY André, frère mineur récollet de la province belge (xviie siècle). Ses supérieurs lui confièrent la charge de lecteur et ses confrères l'élevèrent deux fois à la dignité de ministre provincial. Il composa pour les étudiants des *Prolegomena bipartita in S. Scripturam*, avec un appendice : *De vindiciis librorum deutero-canonicorum Veteris et Novi Testamenti*, Louvain, s. d. (1759). Il est aussi l'auteur d'un *Epitome itinerarii Filii Dei, ordine harmonico ex quatuor evangelistis contexta, commentariis illustrata, variis appendicibus locupletata*, Anvers, s. d. (1765). Il mourut en 1764.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 86-87.

Am. Teetaert.

PAUSULA (Bernardin de) ou de **MONTE ULMI**, frère mineur capucin de la province des Marches (xvie siècle). — Né vers 1492, il entra d'abord dans l'ordre des frères mineurs conventuels. Ennemi acharné des nombreux abus qui s'étaient introduits dans l'ordre et aspirant à réaliser le plus parfaitement possible l'idéal primitif de saint François, il passa à la réforme, fondée au sein de l'ordre des conventuels par le P. François de Polizzi. Ne pouvant satisfaire ses nobles aspirations chez les conventuels, il s'enrôla dans la jeune réforme des capucins qui fut officiellement approuvée en 1528. Il s'y distingua bientôt par sa vertu et sa science et, en 1535, il fut élu définiteur général. Autant il s'était adonné chez les conventuels à l'étude, principalement des œuvres de Jean Duns Scot, dont il fut un des disciples les plus fidèles et un des défenseurs les plus acharnés, ce qui lui a mérité le surnom de *oculus Scoti*, autant, chez les capucins, il avait l'étude en horreur et en mépris et ne s'adonnait qu'à la prédication. Les leçons du P. Bernardin nous sont conservées dans ses *Commentarii super quatuor libros Sententiarum juxta mentem Scoti*. Il mourut à Macerata en 1565.

De ce bref aperçu bio-bibliographique, il résulte que Boverius et de nombreux autres écrivains, à sa suite, parmi lesquels récemment le P. Hilarin Felder de Lucerne, *op. cit.*, se sont trompés, quand ils affirmèrent que le P. Bernardin n'entra chez les capucins qu'en 1538, alors qu'il est dûment prouvé qu'il fut déjà définiteur général en 1535.

Z. Boverius, *Annales minorum capucinorum*, t. i, Lyon, 1632, p. 625-635; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, p. 45; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. i, p. 135; Giuseppe da Fermo, *Gli scrittori cappuccini delle Marche*, Jesi, 1928, p. 15-16; Hilarin de Lucerne, *Die Studien im I. Jahrhundert des Kapuzinerordens*, dans *Liber memorialis ord. fr. min. capuccinorum*, Rome, 1928, p. 93; Édouard d'Alençon, *Primigeniæ legislationis ord. fr. min. capuccinorum textus originales seu constitutiones anno 1536 ordinatæ et anno 1552 recognitæ*, dans *Liber memorialis*, p. 341.

Am. Teetaert.

PAUVRETÉ. Voir Religion (*Vœux de*).

PAUWELS Nicolas, ecclésiastique belge (1655-1713). — Né à Louvain en juillet 1655, il passa à peu près toute sa vie dans cette cité. Élève du Collège du Château, où il étudia la philosophie, puis du Collège d'Arras, où il se forma à la théologie, il fut, à la fin de ses études, nommé vicaire à Beyghem, près de Bruxelles, où il se fit une grande réputation d'orateur. Ceci le désigna pour la cure de Saint-Pierre de Louvain qu'il obtint le 2 janvier 1685; la même année, en décembre, il prenait la licence en théologie; en 1691, il devient archiprêtre de Louvain, et le 24 février 1703, professeur royal de catéchisme. Il mourut dix ans plus tard le 22 avril 1713. Il a laissé en ms. un grand ouvrage qui ne fut publié qu'après sa mort (Louvain, 1715-1717) et qui renferme sous le nom de *Theologia practica* la matière de son cours de catéchisme : t. i. *De fide et symbolo*; t. ii. *De sacramentis in genere et tribus primis in specie*; t. iii. *De sacramentis pœnitentiæ, extremæ unctionis, ordinis et matrimonii*; t. iv. *De actibus humanis, peccatis, legibus et præceptis decalogicis primæ tabulæ*; t. v. *De præceptis secundæ tabulæ*, chaque vol. comportant une moyenne de 500 à 600 p. in-12; l'ouvrage eut du succès et eut plusieurs réimpressions. Il était commode, en effet, un peu trop sommaire au dire de Paquot, pas assez préoccupé, dans la partie dogmatique, de donner à chaque thèse sa note théologique précise, meilleur pour la partie morale, parce que plus vivant et plus près de la réalité, à égale distance d'ailleurs du laxisme et du rigorisme.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, Louvain, t. x, 1767, p. 75-81; *Biographie nationale de Belgique*, t. xvii, 1901, col. 766-767.

É. Amann.

PAVIE DE FOURQUEVAUX (Jean-Baptiste Raymond de Beccarie de) (1693-1767), naquit à Fourquevaux, près de Toulouse, le 31 août 1693, d'une famille noble; il fit ses études chez les Pères de la doctrine chrétienne à Toulouse. Il fut d'abord soldat et s'abandonna aux plaisirs. Il se convertit durant une mission et voulut se retirer à la Trappe. En fait, il vint au séminaire Saint-Magloire, où il ne voulut jamais recevoir le sous-diaconat. A Paris, il se lia avec les théologiens jansénistes, en particulier, avec Duguet. Il mourut le 2 août 1767.

Pavie de Fourquevaux a composé de très nombreux écrits, mais beaucoup sont restés manuscrits. La comtesse d'Aurelle de Paladines, nièce du célèbre général, en possède un grand nombre; il y a treize volumes de notices des grands jansénistes, avec de nombreuses lettres de Soanen, en particulier. Parmi les imprimés, il faut citer : *Lettre d'un prieur à un de ses amis, au sujet de la réfutation du livre des Règles pour l'intelligence des Écritures* (de Duguet), in-12, Paris, 1727, suivie de deux autres *Lettres* pour soutenir les thèses que Duguet avait exposées en 1716, dans l'ouvrage intitulé *Livre des Règles* (*Mémoires de Trévoux* de janvier 1728, p. 5-39). — *Nouvelles lettres*, in-12, 1729. — *Réflexions sur la captivité de Babylone*, où l'on montre l'origine et les progrès des disputes présentes, et où l'on fait des réflexions, qui mettent en état de discerner de quel côté est la vérité. — *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui agitent maintenant l'Église*, 2 vol. in-12, 1729-1730. Cet ouvrage eut beaucoup de succès et plusieurs éditions, dont les plus complètes sont celles de Nancy, en 1736 et 1750. L'histoire des contestations, dans un sens tout à fait janséniste, est racontée jusqu'au 20 mai 1729, mais les éditions postérieures contiennent des additions pour les événements qui se sont passés depuis la mort du cardinal de Noailles jusqu'au 20 avril 1736. L'auteur poursuivit cette histoire jusqu'en 1760, et, après sa mort, parut le nouvel ouvrage, en 3 in-8°, 1768, où l'on raconte «les progrès de la bulle après la mort de Noailles, la déca-

dence de la Sorbonne et des études ecclésiastiques, abandonnées aux jésuites et aux sulpiciens », les convulsions... (*Nouvelles ecclésiastiques* du 7 février 1769, p. 21-22); A. Gazier fait un grand éloge de cet écrit de Fourquevaux (*Histoire du mouvement janséniste*, t. II, p. 38-39). — *Introduction abrégée à l'histoire des prophètes, par l'épître de saint Paul aux Romains*, in-12, 1731. — *Traité de la confiance chrétienne et de l'usage des vérités de la grâce*, in-8°, 1728; cet écrit souleva de vives polémiques, même parmi les jansénistes, et Petitpied publia neuf lettres à ce sujet; Fourquevaux dut intervenir pour préciser sa pensée, dans *Exposition de la doctrine du Traité de la confiance*. L'ouvrage fut traduit en italien, Vienne, 1751. — *Principes propres à affermir dans les épreuves présentes*. — *Éclaircissements sur les difficultés qu'on oppose aux appelants*. — *Lettres* (deux) *à un ami sur les difficultés*. — *Essai sur la vérité et la sincérité, par rapport aux affaires présentes de l'Église*. — A cette liste d'ouvrages, dont beaucoup sont anonymes, il faudrait ajouter de nombreux manuscrits.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Fourquevaux*, t. XIV, p. 558 ; Feller-Weiss, *Biographie universelle* t. V, p. 212; *Nouvelles ecclésiastiques* des 27 septembre et 4 octobre 1768, p. 153-157, et du 7 février 1769, p. 21-22; *Dictionnaire des hérésies*, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, p. 501-504; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, t. II, p. 38-39.

J. CARREYRE.

PAVILLON Nicolas, prélat français (1597-1677). — Il naquit à Paris, le 17 novembre 1597; il fit ses humanités au Collège de Navarre et son cours de théologie à la Sorbonne. Il suivit les conférences du mardi à Saint-Lazare et saint Vincent de Paul l'employa à l'œuvre alors naissante des missions. Il se donna tout entier à cette œuvre et c'est saint Vincent qui le désigna au choix du cardinal de Richelieu pour le diocèse d'Alet, en Languedoc. Pavillon, qui ne voulut recevoir le sacerdoce qu'à 30 ans, résista d'abord, mais il céda aux instances de son ami. Il arriva dans son pauvre diocèse, le 3 novembre 1639. Il entreprit aussitôt de le réformer par des mesures sévères, qui lui attirèrent une vive opposition. Il était déjà lié avec Arnauld et avec Port-Royal, mais il ne se déclara vraiment en faveur du jansénisme qu'après la mort de Vincent de Paul. Il fut un des quatre évêques qui refusèrent de signer le formulaire, et ce ne fut qu'avec peine qu'il se résigna à signer la lettre des quatre évêques, qui amena la paix de Clément IX. Voir art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 518 sq. Il mourut dans sa ville épiscopale, le 8 décembre 1677.

Tous les ouvrages de Pavillon furent composés au temps où il était plus ou moins favorable aux idées jansénistes, et aux doctrines sévères opposées à celles que défendaient les jésuites. Il faut citer : *Censure de l'apologie des casuistes*, 1658. — *Lettres sur le formulaire, à M. de Châlons, à l'Assemblée du clergé, au roi et au curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, 1661. — *Réponse à la lettre du roi et lettre à M. de Péréfixe, évêque de Rodez*, 1662. — *Avis sur le formulaire*, 1663. — *Lettre au roi*, 1664, dont le but est de combattre la signature du formulaire. La lettre de Pavillon fut condamnée par un arrêt du Parlement du 12 décembre 1664, après un long et sévère réquisitoire de Talon, avocat général (*Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, p. 492-495, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, édit. in-12, t. IV, p. 360-362). — *Mandement de M. l'évêque d'Alet, au sujet du nouveau formulaire*, 1er juin 1665, où il enseigne que « la soumission aux décisions de l'Église se renferme dans les vérités révélées, car, lorsqu'il s'agit de propositions ou de sens hérétique, l'Église n'agit que par une lumière humaine, et, en cela, elle peut être surprise; par suite, dans ce cas, il suffit de lui témoigner son respect par le silence. » Le mandement de Pavillon fut adopté par l'évêque de Beauvais, Nicolas de Buzenval, 23 juin, par l'évêque d'Angers, Henri Arnauld, 8 juillet, et par l'évêque de Pamiers, Caulet, 31 juillet. Tous ces mandements furent condamnés par le pape, le 18 janvier 1667, et supprimés par un arrêt du conseil du 20 juillet 1665 (*Dictionnaire des livres jansénistes*, t. III, p. 1-6, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 362-364). Pavillon signa la lettre qui amena la paix de Clément IX (Sainte-Beuve, *ibid.*, t. IV, p. 389-390). — *Lettre à M. l'archevêque de Sens, avec un Mémoire au sujet de son mandement*, 1665. — *Résolution de plusieurs cas de conscience et autres espèces touchant le procès de M. Ragol*, 1665 et 1666. — *Rituel romain du pape Paul V, à l'usage du diocèse d'Alet, avec les instructions et les rubriques en français*, in-4°, Paris, 1667, plus connu, sous le titre de *Rituel d'Alet* ou *Instructions du Rituel d'Alet*, 2e édit., Paris, 1670. Dupin attribue cet ouvrage à Antoine Arnauld. Le *Rituel* d'Alet fut condamné, le 9 août 1668, par un décret de Clément IX, comme contenant « des sentiments singuliers, des propositions fausses, erronées, dangereuses dans la pratique, contraires à la coutume reçue communément dans l'Église, capables de conduire insensiblement les fidèles à des erreurs déjà condamnées ». Malgré une lettre de soumission, qui est plutôt une apologie de son *Rituel*, Pavillon continua de le faire observer dans son diocèse. Le *Rituel* fut aussi condamné par une ordonnance de l'évêque de Toulon, 19 février 1678, et cette ordonnance fut l'occasion d'une polémique assez vive entre l'évêque de Toulon et l'évêque de Saint-Pons, M. de Montgaillard. Les pièces de cette controverse ont été réunies dans un écrit intitulé *Recueil de ce qui s'est fait entre MM. les évêques de Saint-Pons et de Toulon, au sujet du Rituel d'Alet*. Plus tard, ce *Rituel* fut approuvé par 29 archevêques et évêques (dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, p. 61-66; Dubruel, dans *Recherches de science religieuse* de janvier-mars 1918, t. VIII, p. 65-74).

Pavillon a laissé de nombreux manuscrits dispersés dans diverses bibliothèques, et particulièrement à la Bibliothèque nationale. Citons : *fonds français* n. *17 091 : Petit traité de la grâce*, en forme de demandes et de réponses; n. *17 112 : Théologie morale*, qui a passé presque tout entière dans les *Instructions du Rituel d'Alet* (se trouve aussi à la bibliothèque municipale de Grenoble, ms. *388*); n. *17 664 : Mélanges de jansénisme; pièces diverses relatives à M. Pavillon, avec son testament imprimé;* n. *19 412-19 413 : Théologie morale*, dictée dans le séminaire d'Alet, du temps de M. Pavillon; n. *19 733 : Mandements, ordonnances* imprimées, *lettres* de M. Pavillon; lettres et diverses pièces le concernant (1640-1683); n. *19 734 : Lettres* originales et copies, extraits de lettres de M. Pavillon, de la Mère Agnès...; n. *22 917 : Traité de la science ecclésiastique*, par demandes et par réponses, pour le diocèse d'Alet; n. *22 964 : Conférences ecclésiastiques des diocèses d'Alet et de Pamiers, pièces imprimées et manuscrites relatives à ces diocèses et au jansénisme.*

Ajoutons que dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXXVI et XXXVII, on trouve de nombreux documents relatifs à Pavillon; ce sont les plaidoyers d'Arnauld et d'autres jansénistes en faveur de l'évêque d'Alet et spécialement du *Rituel d'Alet* (t. XXXVI, préface, p. II-XVI et XXI-XXIX, p. 1-174, 283-473, 475-496; t. XXXVII, p. 1-32).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXII, p. 323; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XLI, col. 431; *Nécrologe de Port-Royal*, 8 juillet, et *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, p. 464-467; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIe siècle*, p. 167-169; J. Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. Gazier, p. 142, 185 sq.,

198, 209; Lancelot, *Relation d'un voyage d'Alet*, contenant des Mémoires pouvant servir à l'histoire de la vie de messire Nicolas Pavillon..., et *Suite des mémoires*, contenant la relation des traverses suscitées contre lui, où l'on voit paraître, de sa part, une fermeté vraiment épiscopale et une charité tendre et fraternelle pour ceux qui lui ont donné le plus de mécontentement; *Mémoires pour servir à la vie de M. Pavillon*, 1733; *Vie de M. Pavillon*, 1739; Paris, *Vie de M. Pavillon*, 3 in-12, 1738; Besoigne, *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*, 6 in-12 (la vie de Pavillon est au début du t. I); Le Fèvre de Saint-Marc et de la Chassaigne, *Vie de M. Pavillon, évêque d'Alet*, 3 in-12, Chartres, 1733; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 835-838; Armagnac, *Revue d'histoire et d'archéologie du Roussillon*, 1902, p. 42-49, et 1903, p. 368-391; Torreilles, *Revue du clergé français*, t. XXXII, 1902, p. 247-262; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., t. IV, p. 355-373; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. I, p. 179-187; Étienne Déjean, *Un prélat indépendant au XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1909; Dubruel, *Recherches de science religieuse*, t. VII, 1917, p. 52-92, 255-288; t. VIII, 1918, p. 78-101, 222-249, 379-394.

J. CARREYRE.

PAXILLUS Bernard, chanoine régulier du Saint-Sépulcre, puis religieux dominicain. D'origine polonaise, il mourut en 1630, laissant un ouvrage monumental qui concerne non seulement les anciennes controverses trinitaires, mais les controverses modernes, orientales, grecques et ruthènes : *Monomachia pro defensione fidei SS. Trinitatis*, 3 vol. in-fol., Cracovie, 1616; ouvrage très rare dont Quétif et Echard eux-mêmes n'avaient pu consulter que le premier tome.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 465.

M.-M. GORCE.

PAYS-BAS. — I. Une Église ressuscitée. II. Ministère des âmes. III. Enseignement. IV. Politique. V. Presse. VI. Associations. VII. Une oasis industrielle. VIII. Apologie. IX. Missions. X. Culture intellectuelle. XI. Conclusion. XII. Ouvrages théologiques.

I. UNE ÉGLISE RESSUSCITÉE. — Si la Hollande catholique nous apparaît aujourd'hui pleine de fraîcheur et de vitalité, c'est que son Église est jeune et qu'elle a puisé une nouvelle vie à l'école de la souffrance et de la lutte. La Réforme avait tout emporté : biens, droits, liberté. Ce fut une défaite honteuse que nos ancêtres souffrirent; au XVIIe siècle, bien que la majeure partie de la nation ne fût pas encore protestante, les catholiques se virent néanmoins exclus de la vie publique, et les provinces catholiques de la Hollande méridionale traitées comme de véritables colonies. L'État fit fermer les églises, si bien qu'à l'époque du triomphe de la contre-réforme, le culte divin dut être célébré dans une sorte de catacombe. A Amsterdam on montre toujours, à l'étage supérieur d'une maison d'habitation ordinaire, la chapelle qui, jusqu'à 1887, représentait la plus ancienne paroisse de la capitale. Le peuple l'appelle dans son langage pittoresque « Notre-Seigneur-au-grenier ». Mais la même patience que les Hollandais ont mise à construire les digues qui devaient repousser la mer, a aidé l'Église à regagner le terrain perdu; et cela malgré le schisme des soi-disant anciens-catholiques d'Utrecht qui, en raison de l'importance très exagérée qu'on lui a accordée, a fait pendant longtemps suspecter à Rome les catholiques hollandais.

C'est la Révolution française qui, en supprimant l'Église nationale calviniste, a commencé à réparer ce que la Réforme avait détruit; en effet, à partir de cette époque, la reconstruction commença. En 1853, Rome a rétabli la hiérarchie ecclésiastique en Hollande et érigé des évêchés à Haarlem, à Bois-le-Duc, à Ruremonde et à Bréda; Utrecht, ancien évêché de saint Willibrod, fut désigné comme siège métropolitain, « pour montrer, disait le souverain pontife, que les catholiques des Pays-Bas ne sont pas nés d'hier ». Ce n'est que depuis 1908 que la Hollande ne relève plus, comme mission, de la Congrégation de la Propagande.

Aussi tout y respire la jeunesse : édifices, familles, associations. Le voyageur qui, de la place de la gare centrale d'Amsterdam, regarde du côté de la ville, a ses yeux attirés immédiatement par une église à coupole en style néo-baroque qui se mire dans l'eau du canal; et plus loin, dans tous les nouveaux quartiers, il voit s'élever des sanctuaires de forme plutôt moderne, témoins d'une foi spontanée.

II. MINISTÈRE DES AMES. — Ce qui fait la force du catholicisme hollandais, c'est la conception réelle et sincère de la vie religieuse. La charge d'âmes y consiste simplement dans l'exercice du ministère, et elle n'est guère encombrée de formes vides ou de pures apparences. Le dicton : « il est catholique, mais il ne pratique pas » était à peine connu jusque dans ces dernières années; sur l'état actuel, voir ci-dessous, col. 81. La vie de famille et la vie de la paroisse se pénètrent mutuellement. Le dimanche on lit du haut de la chaire les intentions des messes de la semaine suivante avec les noms des fidèles pour qui elles seront dites, puis les noms des malades et des défunts pour lesquels on prie ensuite en commun; et, après un mariage ou un enterrement, les invités se réunissent au presbytère pour y célébrer une espèce d'agape. Bref, la paroisse n'est qu'une grande famille et elle vit de cet esprit de cordialité et de communauté. Les chantres, les quêteurs et les servants de messes sont des volontaires qui remplissent leurs fonctions, d'ailleurs purement honorifiques, en tant que membres d'une confrérie dont le curé est le président.

On admet comme règle générale que la fréquentation des églises est en proportion directe avec les visites à domicile des prêtres de la paroisse. Pour autant qu'on peut alléguer une raison précise de cette pratique générale et régulière de la religion, il n'y en a pas d'autre que celle-ci : les pasteurs connaissent leurs brebis et les brebis leurs pasteurs. Quelque influence en effet que puissent exercer les sermons, les catéchismes et les congrégations, c'est la visite du prêtre à domicile — si importante chez un peuple qui a le goût de la vie de famille et où, peu à peu, les chapelles clandestines se sont transformées en églises — qui forme le secret du ministère et la clef des âmes. Les fidèles veulent voir le prêtre de leurs yeux, et ce sont ces relations personnelles qui soutiennent la vie de la paroisse, car les paroissiens eux-mêmes entretiennent de leurs deniers l'église, le presbytère, le culte, le cimetière, l'hôpital, et autrefois jusqu'aux écoles.

L'État ne s'occupe point du tout de l'exercice du ministère ni des nominations des prêtres; il paie seulement aux curés des vieilles paroisses (et non pas des nouvelles) 500 florins, aux vicaires 100 florins par an, sans que cette aumône nuise à leur liberté.

C'est parce que la Hollande catholique est jeune, que la vie de son Église demande des soins directs et continuels. Les prêtres y vivent de dons, l'Église y mendie sa vie, les fidèles y contribuent à toutes les œuvres, si bien qu'ils se répètent souvent en souriant cette phrase passée à l'état de proverbe : « Notre religion est belle, mais elle est chère. » Ainsi cette foi leur devient toujours d'autant plus chère et plus précieuse qu'elle leur est foncièrement propre et qu'elle se propage grâce à leurs dons et à l'esprit de sacrifice que l'Apôtre recommandait tant à ses nouvelles Églises comme l'âme de l'éducation chrétienne. Le curé d'une paroisse qui venait d'être fondée dans un quartier ouvrier avait besoin d'une salle de réunion, et n'ayant pas le sou il s'avisa, — paradoxe d'une foi capable de transporter les montagnes, — d'organiser une fête au profit des missions : les paroissiens, se dit-il, donneront pour les missions et en même temps apprendront à

donner pour les œuvres de la paroisse. A toutes les messes du dimanche il y a non seulement deux ou trois quêtes, mais on y recueille l'argent dû pour les places non louées. La location est d'ailleurs plus ou moins élevée à mesure que la place est plus ou moins rapprochée de l'autel. Il paraît que Lacordaire se scandalisait tellement du tapage répété, causé par les boîtes et les plats qui servent aux quêtes, — musique peu liturgique, mais qui a pour le bon entendeur un son évangélique, — qu'il refusa de prêcher à Rotterdam à moins que, pour cette occasion, toutes les places ne fussent gratuites. Pour la construction de chaque église on a multiplié les sermons de charité, les circulaires, les campagnes de quêteurs et de quêteuses, et on continue toujours à bâtir de nouvelles églises, dans le but de conserver les paroisses aussi petites que possible, ne dépassant pas, autant que faire se peut, 5 000 âmes. Aujourd'hui, entre les cheminées d'usine et les moulins à vent, de plus en plus rares, ce sont les flèches des clochers, surmontées de la croix, qui caractérisent les paysages de plaines unies, qu'elles rappellent au *Sursum corda.*

La double antithèse entre le catholicisme d'un côté et le calvinisme et le jansénisme de l'autre a donné aux catholiques une nuance papale très prononcée. Le peuple les appelle ordinairement « romains », nom par lequel ils aiment à se désigner aussi entre eux. Le désir de Rome concernant la communion fréquente et la communion des tout petits a été exaucé sans délai, et c'est à l'observation de cette loi qu'on attribue l'accroissement considérable des vocations sacerdotales, surtout chez les religieux et tout particulièrement chez les missionnaires. Jac. van Ginneken, dans le *Jaarboek van het Onderwys en de Opvoeding*, 1928, p. 427 et sq. Sur 200 hommes catholiques, on compte un étudiant ecclésiastique, et sur 100 un qui se fait religieux.

La Hollande compte 2 millions et demi de catholiques sur 8 millions d'habitants environ. Depuis 1890, la population catholique a relativement diminué pour des causes naturelles, telles que la mortalité excessive des enfants dans les provinces méridionales, où l'hygiène était négligée, et la pauvreté disproportionnée de la campagne, où les circonstances ne permettaient souvent pas aux catholiques de se marier. Il faut aujourd'hui ajouter le facteur de l'apostasie, suite des mariages mixtes, qui menace de contre-balancer la restriction systématique des naissances chez les non-catholiques.

Le noyau religieux des paroisses est plus florissant que jamais, mais la périphérie décline dans les endroits où l'on a restreint plus que de droit la notion de paroisse, en y comprenant presque seuls les paroissiens fidèles. D'après les dernières statistiques, l'archidiocèse d'Utrecht compte plus de 400 000 catholiques, dont 23 000 ne font pas leurs pâques. Si, dans le diocèse de Bois-le-Duc, pour le même nombre de communiants, celui des non-communiants est trois fois moindre, dans d'autres diocèses le nombre des catholiques pratiquants diminue tous les ans de plusieurs centaines, et de plusieurs milliers dans celui de Haarlem, où se trouvent les grandes villes. Ici, il est vrai, on enregistre, en moyenne, six conversions par jour. Quant à Amsterdam, il y a 50 000 catholiques environ qui ne font pas leurs pâques, tandis que le protestantisme s'y effondre visiblement chez la foule et se résout dans l'indifférence, si bien qu'un quart de toute la population ne professe plus aucune religion et que deux tiers des mariages sont purement civils. Parmi les coreligionnaires de cette ville le nombre des mariages mixtes, écueils de la foi, surpasse déjà celui des mariages entre catholiques. Ces conditions alarmantes ont pu se développer parce que d'une part les églises étaient situées le plus souvent au centre de la ville et que celui-ci s'est peu à peu dépeuplé pour devenir une sorte de cité commerciale, et que, d'autre part, dans les faubourgs, elles n'ont pas été construites avec la promptitude requise. Ajoutons à cela les causes sociales. Le catholicisme se ressent toujours de la persécution séculaire en ceci qu'il est trop souvent accompagné de paupérisme. A Amsterdam la moitié ou presque des familles assistées sont catholiques, et la formation intellectuelle du peuple a été bien souvent abandonnée à des hétérodoxes. G. C. J. Kropman, dans la revue hebdomadaire *De Nieuwe Eeuw*, 1924.

Comme dans toute l'Europe, on trouve en Hollande deux courants opposés : une élite intellectuelle qui est poussée vers le christianisme et la foule aux conceptions vieillies qui s'en éloigne. Ce phénomène stimule le dévouement entier, à qui l'amour inspire des méthodes bien appropriées à notre époque.

Le sens de la réalité y est foncièrement concret. Les religieux ne vont point encore partout avec leur habit ; les processions sur la voie publique ne sont encore permises que dans une seule des onze provinces, mais la patience refuse de sacrifier la substance à un beau geste. On recommande du haut de la chaire toutes sortes d'œuvres sociales, profanes en apparence, qui sont affichées à la paroi ouest des églises. Afin de pouvoir faire fréquenter tous les ans à 200 000 personnes une des douze maisons de retraites, fondées depuis 1906, on a institué « le sou des retraites », propagé par tous les moyens qu'inspire la charité, initiée aux lois de l'économie. Les catholiques ont aussi leur poste émetteur de T. S. F. à Huizen; celui-ci, muni de tous les perfectionnements modernes, est mis à la disposition de la propagation de la foi et diffuse des grand'messes et des conférences religieuses; voilà le moyen d'exécuter à la lettre le *Prædicate super tecta.*

Comme pour unir le *ora* au *labora*, le poste de Huizen diffuse en outre les cérémonies religieuses de l'apostolat des malades, fondé en 1925 par l'abbé L. J. Willenborg, curé de Blœmendaal. Cette œuvre réunit les malades à l'église pour un triduum, surtout dans le but d'évangéliser les autres par leur exemple; on les renseigne sur leur vocation, qui élève leurs souffrances jusqu'à être la meilleure forme de prière. Leur manuel s'inspire des prières liturgiques. La correspondance imprimée du directeur avec ses malades dérive de l'Évangile, où il est si souvent question des malades qui furent apportés au Sauveur. Cette forme d'apostolat a été en peu de temps transplantée dans d'autres pays. Le fait qu'elle relève de la liturgie de l'Église est garant de la solidité de son esprit.

Le mouvement liturgique, propagé en Hollande par des bénédictins de Flandre, a été organisé aussitôt après 1911 par le clergé séculier et popularisé de telle sorte qu'il a mérité d'être proposé à l'imitation des Allemands par le P. Jos. Braun. *Stimmen der Zeit*, t. CIII, 1922, p. 125 sq. Un des moyens pratiques par lesquels on vulgarise le mouvement est constitué par les tracts en langue vulgaire, qu'on distribue à l'occasion d'un mariage ou d'un enterrement à tous les assistants. Puis, il y a les images, espèce de catéchisme illustré, destiné aux enfants; ceux-ci, à mesure qu'ils ont appris par cœur la légende d'une image, sont récompensés par le numéro suivant d'une même série. L'exécution de la musique religieuse est réglementée de façon qu'aucune composition ne puisse être exécutée pendant les offices divins, si elle n'a obtenu au préalable le *nihil obstat* d'une commission épiscopale.

On ne dédaigne pas le secours des laïques dans le ministère, surtout dans les grandes villes, où la foi est en jeu et où l'action indirecte est dès lors indispensable. C'est le dévouement laïque qui, dès 1886, a donné naissance à une dévotion remarquable nommée

« cortège silencieux » (*Stille Omgang*), en souvenir des solennités par lesquelles on célébrait au Moyen Age à Amsterdam un miracle du Très-Saint-Sacrement. Rien de plus caractéristique que ce grave cortège de centaines, de milliers, déjà presque de dizaines de milliers de Hollandais (les femmes en sont exclues), accourus de tous les coins du pays, défilant par une froide nuit de mars dans les rues désertes de la capitale, sans bannières ni drapeaux, sans prières à haute voix, dans un silence général, gros d'esprit secret de sacrifice, spectacle qui laisse une impression indicible. Le défilé terminé, vers l'aube du jour, tous communient et ceux qui sont venus de la province quittent immédiatement la ville, évitant soigneusement toute ombre de protestation contre la défense des processions. C'est un pèlerinage où il n'y a rien qui puisse satisfaire la curiosité, un acte purement intérieur auquel toute idée de manifestation reste étrangère et qui témoigne toujours de la vie cachée de la foi, héritage des ancêtres martyrisés; c'est une supplication intensive pour la conversion de la patrie.

III. Enseignement. — C'est par l'école que l'Église a prise sur les fidèles dès leur jeunesse. Pour la liberté de l'enseignement, les catholiques de Hollande ont dû soutenir une guerre de cent ans, d'abord jusqu'à 1848, pour procurer à leurs écoles le droit à l'existence, puis jusqu'à 1889, afin d'obtenir quelque subvention, enfin jusqu'à 1920, pour les faire jouir des mêmes droits que les écoles de l'État.

C'est une page d'histoire héroïque que celle-là. Le premier acte, joué par le Hollandais C. Van Bommel, évêque de Liége, ne fut pas sans exercer une influence considérable sur la patrie de Montalembert et sur d'autres pays encore, sans que, hélas ! aucun pays ne soit arrivé à la victoire complète remportée par les catholiques hollandais. Ceux-ci ont dépensé des millions de florins pour leurs écoles, tandis que leurs instituteurs se sont contentés, pendant de longues années, d'appointements misérables et de matériel scolaire médiocre; mais de semblables sacrifices ont été récompensés par des résultats au récit desquels les étrangers n'en croient pas leurs oreilles.

En 1920, se produisit un fait vraiment unique dans l'histoire politique : tous les partis, libéraux et socialistes compris, votèrent l'égalité des droits de l'enseignement libre et de l'enseignement public. Cette paix, conclue à des conditions qui font honneur à tous les combattants, favorise l'unité de la nation, puisque désormais la différence d'éducation scolaire n'amène plus une différence de citoyens. En engageant la lutte scolaire, les catholiques n'ont fait autre chose que de tirer des principes libéraux les conséquences logiques. Aujourd'hui, la situation est telle que l'État reconnaît et soutient les écoles catholiques comme les écoles neutres. Il fait seulement dépendre le droit de subvention de certaines conditions : nombre minimum d'élèves, 22 heures de classes, non compris les heures d'enseignement religieux, locaux appropriés, instituteurs diplômés, surveillance d'inspecteurs quant au côté technique de l'enseignement. L'autorité civile ne s'occupe ni de l'enseignement religieux, ni de l'esprit de l'école, ni de la formation et de la nomination du personnel enseignant, ni du choix des livres ou de l'ameublement scolaire, de sorte que l'enseignement est réellement libre de droit et de fait. L'État pourvoit aux frais de toutes les écoles sur la même base; la rétribution scolaire imposée aux parents est versée dans les caisses du fisc. Cette juste distribution n'est pas un gaspillage d'argent, car les subventions accordées aux écoles sont plus ou moins fortes d'après les conditions économiques du pays. Les écoles catholiques relèvent ordinairement d'une paroisse ; parfois cependant d'une société, d'un ordre ou d'une congrégation. Des commissions, composées, partie d'instituteurs, partie de la direction de l'école, empêchent qu'un membre du personnel soit renvoyé sans raison valable. Les traitements sont fixés par la loi. Généralement parlant, la question scolaire a été résolue d'une manière très satisfaisante; aussi, l'archevêque a-t-il félicité immédiatement le gouvernement d'avoir su donner à la Hollande une loi scolaire, libérale dans toute la force du terme et sans pareille en Europe.

La même année 1920 vit s'établir à La Haye un Bureau central d'enseignement et d'éducation catholiques, qui collabore régulièrement et amicalement avec le ministère de l'enseignement et publie un annuaire contenant statistiques et renseignements complets. La grande majorité des enfants, catholiques, protestants, israélites, etc., fréquentent les écoles libres, et cette majorité s'accroît de jour en jour. L'État subventionne 2 249 écoles primaires catholiques, fréquentées par 382 140 élèves, avec 11 025 instituteurs, dont 3 610 religieux; puis, 41 écoles secondaires, fréquentées par 6 310 élèves, à qui l'enseignement est donné par 746 professeurs, parmi lesquels on compte 220 prêtres et 45 religieuses. Les collèges formant la jeunesse qui entrera en religion et les séminaires ne sont pas compris dans ces chiffres. *Jaarboek van het Onderwys en de Opvoeding der R. K. jeugd in Nederland en koloniën*, 1929, p. 329-362; pour le côté politique et juridique de la question, cf. Cassianus Hentzen, O. F. M., *Die Lösung des Schulproblems in Holland*, Dusseldorf, 1928. La fréquentation des écoles catholiques favorise l'usage de faire les cours de catéchisme à l'école même, l'assistance commune à la sainte messe et la communion fréquente.

IV. Politique. — Si l'on a fini par reconnaître ses droits, la Hollande catholique en est redevable au parti qui doit son développement à la lutte religieuse, dont la lutte scolaire fut l'enjeu. Comme dans la foi, les catholiques sont en fait solidaires en politique; ce sont les mêmes qui prient et qui, au moment donné, lutteront en public pour leur cause, les rangs serrés, comme ils se trouvaient dans les églises. Les périls des époques successives les ont forcés à se solidariser : leur union électorale, née en 1897, a été définitivement constituée en 1905.

Comme ils n'étaient qu'une minorité, ils ont dû se faire des alliés, d'abord des libéraux; cette alliance a rendu possible, en 1853, le rétablissement de la hiérarchie ecclésiastique. Puis ils se sont liés aux calvinistes, divisés politiquement en deux groupes : « antirévolutionnaires » et « chrétiens-historiques »; c'est avec leurs concours qu'ils ont engagé la lutte scolaire. Mais l'extension progressive du droit de vote leur a fourni les armes qui devaient leur assurer l'indépendance. Sans avoir demandé ni le suffrage universel, ni le suffrage féminin, ils ont employé avec profit ces moyens contre les libéraux, qui prétendaient représenter seuls la partie intellectuelle de la nation. Le parti catholique est un véritable parti national, qui embrasse toutes les classes de la société et qui représente aujourd'hui, par suite de son unité inviolée, telle que jamais aucun parti ne l'atteindra, le groupe le plus nombreux du parlement (trente députés sur cent).

Dès 1883, l'abbé Schaepman (qui ne fut reconnu par tous comme fondateur du parti qu'après sa mort en 1903) a formulé le programme : il ne serait pas ecclésiastique, mais rien de plus que l'action publique des catholiques constitués en personnalité politique, rien de moins que l'expression des principes qui, pour cette personnalité, sont de rigueur. Cf. Paul Verschave, *La Hollande politique. Un parti catholique en pays protestant*, Paris, 1910. On a vu plusieurs fois dans ce siècle un président du conseil catholique et un président catholique de la Chambre des députés. Le parti a fait

preuve de sa valeur propre, non seulement en résistant à plusieurs tentatives pour le diviser en droite et en gauche, mais en sachant conserver son entière indépendance envers d'autres groupements politiques. Jusqu'ici les catholiques ont écarté tout rapprochement entre eux et les socialistes. Ceux-ci aimeraient à collaborer avec eux comme troisième parti, depuis que leur alliance avec les libéraux a pris fin, grâce au mandement des évêques de 1868 au sujet de l'école libre, depuis aussi que la suppression de la légation temporaire auprès du Vatican a amené l'effondrement, en 1925, de la coalition entre catholiques et calvinistes. C'est grâce à celle-ci que les catholiques avaient pu, à plusieurs reprises, collaborer à la formation du gouvernement. Cette collaboration, appelée par les adversaires « l'alliance monstrueuse », parce que l'union entre Rome et Dordrecht (le Genève hollandais) semblait autrefois inimaginable, se basait sur l'invocation commune du Christ. Cependant, elle rencontre toujours de l'opposition de deux côtés : de la part des « chrétiens-historiques », qui craignent la puissance croissante de l'Église, et de la part des jeunes catholiques, qui veulent s'affranchir de toute influence protestante. Du reste, tous les catholiques tiennent beaucoup à avoir leur parti à eux, car ils ne veulent voir leurs principes ni méprisés, ni méconnus dans la vie publique. Or, comme ces principes, même quand il n'en est pas question expressément, sont toujours d'actualité, ils exigent, par conséquent, plus qu'une action défensive occasionnelle contre la défense des processions publiques et la restriction du droit des prédicateurs dans les missions des colonies : ils supposent une action positive et constructive de tous les jours. Pour conserver tout le poids de leur influence, les catholiques considèrent l'unité comme une chose sacrée. Ils savent que par elle ils préviennent des dissensions entre frères, qui ne font qu'exaspérer ceux-ci; ils ne veulent pas davantage scandaliser les profanes par les apparences d'une Église divisée. C'est pourquoi les évêques, qui du reste sont en dehors de la politique, sont intervenus en faveur de l'unité toutes les fois qu'un danger de division s'est fait sentir.

Pour sauvegarder celle-ci sans préjudice pour la liberté individuelle, le règlement du parti garantit à toutes les opinions le droit de se manifester dans le conseil général, et à toutes les classes sociales le droit de se faire représenter à la Chambre des députés. Les cinq grandes organisations catholiques : des ouvriers, des patrons, des paysans, des classes moyennes, des femmes, n'interviennent pas directement parce que ces groupements sociaux, qui ont un conseiller ecclésiastique, ne s'occupent pas de politique, qui forme une fonction civique et demande des organes spéciaux. A toutes les étapes du système électoral l'unité est strictement conservée. Bien avant les élections, le conseil du parti formule les directives et fait un tri des candidats, qui sont désignés librement par les associations locales. Ensuite, ces associations électorales jugent et se prononcent définitivement sur ces listes, afin de préparer toute la campagne et de prévenir toute manœuvre. Programme et listes une fois arrêtés, les électeurs ne connaissent plus que le mot d'ordre officiel.

V. Presse. — En dehors des églises, les catholiques de ce petit pays sont renseignés par leurs propres feuilles quotidiennes, au nombre de trente-cinq. Le Hollandais a l'habitude de s'abonner à son organe favori. La vente d'un journal au numéro est toujours l'exception, de sorte que l'événement sensationnel ne joue, pour ainsi dire, aucun rôle dans la vente des journaux. Même les journaux non-catholiques respectent le repos du dimanche, ne paraissant ni le dimanche soir, ni le lundi matin. On peut se procurer les journaux catholiques dans les gares et les kiosques; de plus, il n'y a pas d'hôtel, ni de restaurant qui se respecte, qui n'en possède au moins un, grâce à l'insistance avec laquelle les catholiques ont réclamé la présence de leurs organes. Tous ces journaux sont nettement religieux et parfaitement orthodoxes, suivent l'année liturgique et s'intéressent à la vie de l'Église; ils exercent sur les pièces de théâtre et les films une critique régulière et plus sévère que la commission de l'État, qui d'ailleurs compte aussi des catholiques parmi ses membres. Le niveau des feuilles s'améliore, selon la valeur de leurs rédacteurs, qui, malgré des polémiques passagères, entretiennent des relations mutuelles au moyen de l'Association des journalistes catholiques. Ils y a deux journaux qui paraissent le matin et le soir : *De Tyd*, à Amsterdam et *De Maasbode*, à Rotterdam. Ce dernier, de beaucoup le meilleur quotidien catholique du monde, peut rivaliser avec les plus grands journaux libéraux; il compte chaque jour trente pages. Il va sans dire que les associations et la presse catholique collaborent étroitement et mènent une action commune.

VI. Associations. — Les principes catholiques sont à la base de l'ensemble de toutes les associations, qui font expressément profession de foi, non seulement en faisant précéder leurs noms des lettres « R.-K. » (romains-catholiques), mais en faisant dépendre leur existence de l'approbation des évêques; ceux-ci leur adjoignent des ecclésiastiques comme conseillers, qu'elles soient grandes ou petites, qu'elles s'occupent d'études ou de sport. De plus, ils permettent aux différents groupes de collaborer entre eux plutôt sous la forme d'une fédération interdiocésaine que d'une ligue nationale.

Pour saisir ces rapports, particuliers à la Hollande, il ne faut pas oublier que l'épiscopat y jouit d'une liberté absolue, dégagé qu'il est de tout privilège ou tradition susceptibles de créer des obligations à l'égard du gouvernement, d'une université, de la noblesse d'un chapitre. De la sorte son pouvoir ne trouve guère de contrepoids. On s'explique ainsi plus facilement que les associations ne soient pas de simples ligues de catholiques, mais qu'elles soient elles-mêmes catholiques. Ce caractère prononcé n'exclut pas, à l'occasion, la collaboration avec les non-catholiques pourvu que l'indépendance par rapport à ceux-ci soit complètement sauvegardée et qu'on évite jusqu'aux moindres apparences de fusion.

Les classes sociales des ouvriers, des patrons, des agriculteurs, et la classe moyenne ont chacune, ainsi que les femmes, leur bureau spécial bien outillé. La tentative de 1919 d'assurer la paix économique au moyen d'un conseil central des corporations (cristallisation de l'idée actuelle concernant l'organisation industrielle) a échoué, après avoir beaucoup promis. C. J. Kuyper, *Uit het ryk van den Arbeid*, t. II, 1927, p. 225 sq.

Les ouvriers ont une double organisation : l'organisation générale de classe, en vue de leur formation spirituelle, et l'organisation professionnelle ou syndicats en vue de l'établissement de conditions équitables de travail. Leur mouvement dispose de 300 membres permanents et employés, possède un grand sanatorium, un bureau psychologique pour le choix des professions (le premier fondé en Hollande), une imprimerie, un fonds de réserve de plus de trois millions de florins, tandis que dans ces dernières années, la caisse d'assistance a déjà distribué quatre millions et demi de secours en tout à l'occasion des grèves.

Les fonctionnaires, les officiers, les médecins, les instituteurs, les étudiants et les artistes ont également leurs associations catholiques. Cet ensemble fortement cohérent, fruit de la solidarité chrétienne, critiqué

parfois par nos adversaires comme symptôme d'un séparatisme égoïste, doit sa naissance à l'expérience qui prouve que nos coreligionnaires, à cause de leur parenté d'esprit, la plus proche de toutes, se rallient spontanément et s'inspirent de préférence de la consigne de l'Église, tout en constituant, grâce à cette union particulière d'efforts, une force puissante, conservatrice de l'ordre et de la société. On l'a vu en 1903, alors que les cheminots chrétiens ont empêché la grève générale des chemins de fer, déclenchée par les socialistes avec des arrière-pensées politiques; on l'a vu encore en 1918, lorsque les libéraux allaient céder aux socialistes, qui annonçaient que le moment où ils devaient s'emparer du pouvoir était arrivé.

C'est surtout dans l'organisation de la jeunesse catholique qu'on peut constater le caractère patriarcal du système. L'association comprend plus de 200 000 membres, répartis dans des patronages et des cercles pareils, ce qui prouve qu'il s'agit plutôt de l'éducation complète de la jeunesse que d'un mouvement de jeunesse proprement dit. C'est pourquoi les étrangers, réunis à La Haye, au congrès international des associations catholiques de la jeunesse, admiraient cette belle organisation des Hollandais, mais ils se demandaient où donc était la jeunesse dont on s'occupait. Ces derniers temps on a commencé à admettre une forme d'éducation plus libre pour les « éclaireurs » et certains autres groupes. Comme correctif de cette formation plutôt collective de la jeunesse, à laquelle on s'intéressait d'abord exclusivement, signalons deux initiatives remarquables, relativement aux jeunes ouvrières. Il y a d'abord la *Croisade eucharistique*, d'origine flamande; l'abbé Frencken, de Bréda, l'a adaptée davantage à la vie pratique et aux nécessités sociales, l'a appropriée au naturel impulsif de la jeune fille et mise en rapport avec l'avenir de celle-ci comme mère de famille. Soutenu par les industriels autant que par les ecclésiastiques, cet apostolat a pour but de renouveler la société par la formation d'une élite et veut partir de la coopération volontaire de l'enfant elle-même. L'œuvre a ses maisons à elle, organisées avec un goût sobre et exquis à la fois en vue de petites réunions des membres; elle dispose encore de salles annexes aux usines où, déjà, on constate que le ton et l'esprit des jeunes ouvrières se sont renouvelés. L'autre œuvre, tout à fait originale, c'est le *Graal*, qui, au diocèse de Harlem, s'occupe des jeunes filles travaillant aux ateliers et aux magasins. Elle est dirigée par les Dames de Nazareth, dont plusieurs ont reçu une formation universitaire, qui vont travailler dans les ateliers pour en connaître l'atmosphère; elles forment une congrégation de religieuses travaillant au milieu du monde avec tous les moyens modernes.

VII. Une oasis industrielle. — C'est faire preuve d'une conception surannée que de diviser la Hollande en deux parties bien distinctes : le Nord protestant et le Sud catholique. En effet, d'un côté la majorité des catholiques habite dans les villes commerçantes du Nord, de l'autre côté les industries du Sud attirent des protestants de plus en plus nombreux. Dans la partie la plus méridionale du Limbourg hollandais des villages qui ne s'occupaient que d'agriculture sont devenus sans aucune transition, par suite des charbonnages, des centres industriels. Malgré toutes les difficultés inhérentes à cette crise aiguë, tout s'arrangea si bien que non seulement la population autochtone a subi, sans défection en masse, l'attaque du socialisme, mais que les catholiques y ont toujours la haute main sur la vie publique.

Ce phénomène semble très rare, peut-être même unique au monde; il est d'autant plus remarquable, que l'industrie de cette région est extraordinairement bien outillée et très productive, et que les conditions de travail sont plus favorables que celles de tous les districts miniers. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on espère que le Limbourg deviendra le point de départ d'un revirement dans le mouvement ouvrier d'autres pays. Tout d'abord le nombre des nouvelles églises a pu suivre les sautes capricieuses de l'accroissement de la population. Seulement les ouvriers se méfient des subventions accordées par les directeurs des mines aux entreprises des ecclésiastiques; ils voient là un moyen employé par les compagnies pour enchaîner le clergé au capitalisme. Il est possible que le fait, d'ailleurs très regrettable, que la plupart des directeurs ne soient pas catholiques ait favorisé l'exercice indépendant du ministère des âmes et les relations mutuelles entre la population et ses prêtres. Ceux-ci, dès qu'il s'est agi de fonder de nouvelles paroisses par dizaines, ont vu accourir les ordres religieux, jeunes et vieux. Telle colonie minière, en baraques, n'apparut pas plus tôt, qu'une église et un presbytère provisoires furent construits, demeures du bon Dieu et du prêtre parmi les pauvres fils des hommes, attendant avec eux une installation plus confortable. Grâce à cette activité, on ne rencontre que d'une manière exceptionnelle des hommes sans pratique religieuse, et les socialistes n'ont guère pu attirer à eux que des mineurs immigrés.

Ces résultats heureux doivent être attribués au fait que les moyens naturels et surnaturels ont agi de concert. Ce fut une grâce particulière de la Providence que l'arrivée, en 1910, de Mgr Poels sur ce point menacé du Limbourg catholique. Ancien professeur d'Écriture sainte à Washington, il est un personnage dont l'importance dépasse de loin les bornes de sa petite patrie, homme franc et loyal, doué d'une prévoyance remarquable et d'un courage viril. Il faut l'avoir entendu, lorsqu'il enseigne à fond, dans ses « entretiens du soir », aux ouvriers, les principes de la sociologie chrétienne, d'une façon aussi amicale que solide. Il trouvait que l'on s'était tu trop longtemps sur Mammon et que les ouvriers devaient comprendre clairement que l'Église, loin de s'identifier avec la société actuelle, défendait leurs véritables droits. De même que les apologistes des siècles précédents avaient à réfuter l'accusation portée contre elle d'être l'ennemie de l'État ou de la science, ainsi il fallait aujourd'hui prouver que le catholicisme n'était pas l'ennemi du peuple. Puis, Mgr Poels n'omettait pas de déclarer que l'association des ouvriers catholiques, dont il est le conseiller ecclésiastique, n'était point une association *ecclésiastique*, mais qu'elle réalisait un mouvement *social* selon les normes établies par Léon XIII. Éloquent orateur, écrivain remarquable, il ne s'est cependant pas contenté de paroles : fondations innombrables, foyers pour ouvriers non mariés, institut d'éducation sociale (qui prépare des jeunes filles pour toutes sortes d'entreprises sur le terrain social), témoignent de son énergie féconde et de ce talent d'organisation, grâce auquel il a su apprécier et choisir les meilleurs collaborateurs tant parmi les laïques (même non catholiques) que parmi le clergé; sept prêtres se sont trouvés être de vaillants « aumôniers du travail ». Le chef-d'œuvre de sa prévoyance sociale, c'est la solution qu'il a donnée au problème du logement. Grâce à une combinaison qu'on peut qualifier de géniale, il put fonder une double société : l'une, qui s'appelle *Ons Limburg* (Notre Limbourg) s'emploie à construire des maisons, l'autre, qui porte le nom significatif de *Tydig* (A temps !), pour prévenir le surenchérissement, achète de grands terrains, et les revend à *Ons Limburg*. Ainsi on a pu bâtir 8 000 demeures saines et belles, chacune pour une famille, disséminées sur la contrée par groupes pittoresques, visitées régulièrement par des inspectrices (celles-ci formées à l'institut d'éducation sociale dont nous avons parlé plus haut). De la sorte on a prévenu le

taudis, la construction de maisons-casernes, et le système des logeurs (tristement fameux) pour ouvriers non mariés; en outre, on a tenu compte des familles nombreuses, au rebours de ce qu'on a fait dans les nouveaux quartiers d'Amsterdam, intéressants sans doute du point de vue hygiénique et esthétique, mais funestes à la moralité. La mutuelle catholique *Ons dagelyksch brood* (notre pain de chaque jour), qui fait par an presque un million et demi de florins d'affaires, contribue à l'amélioration de la condition de l'ouvrier, comme le fait également une certaine culture intellectuelle.

A force d'une critique constante, que l'ancienne génération trouvait trop pessimiste, les dirigeants sont parvenus à conjurer des catastrophes épouvantables. La population a appris par expérience que les prêtres osaient dire la vérité même aux puissants qui, en traitant l'homme d'une manière inhumaine, contribuaient à paganiser la société. Le socialisme n'est pas le seul adversaire de l'ouvrier dans cette région, l'amour du plaisir y est beaucoup plus dangereux. D'ailleurs, le but principal de toute cette activité est moins de combattre les socialistes que de les convertir. Le travail constructif a visé tout d'abord à satisfaire la justice sociale, car le peuple va la demander à la révolution s'il ne voit dans l'Église que l'esclave de Mammon. Cf. J. Jacobs, M. S. C., dans le périodique *Roeping*, 1927 et 1929.

VIII. Apologie. — Un fait qui a bien marqué le progrès du catholicisme, c'est le passage de la polémique défensive — et trop souvent négative — à la prédication systématique de la foi; en d'autres termes, le fait qu'on a remplacé l'apologie par l'apostolat.

On avait cru être arrivé à un grand résultat lorsque, dans les premières années du xxe siècle, on redressait régulièrement les idées erronées sur le catholicisme, répandues par les journaux libéraux et protestants. Mais une nouvelle méthode plus directe s'est peu à peu propagée, inspirée par la prière organisée pour la conversion des Pays-Bas, dans laquelle on invoquait surtout les saints qui ont christianisé le pays, comme saint Willibrod, saint Boniface et les saints martyrs de Gorcum, victimes de la réforme protestante. A l'exemple de l'Amérique, on a fait paraître dans la presse neutre des annonces donnant des renseignements sur l'Église catholique. A ceux qui s'y intéressaient on envoyait un catéchisme ou un manuel, ce qui plus d'une fois fut l'occasion de correspondances, préludes de conversions. Sous les porches des églises on plaçait des étagères-bibliothèques, contenant des livres que, suivant la méthode anglaise, tout passant pouvait choisir et acheter en versant l'argent dans une boîte.

Non contents de cette propagande écrite, dès 1915, quelques laïques allèrent faire des conférences dans des milieux non catholiques, depuis les universités populaires jusqu'aux loges maçonniques, tantôt à la demande des intéressés, tantôt de leur propre initiative. Ce que les Pères jésuites firent dans des salles de réunion, les Pères dominicains entreprirent de le faire dans les églises, remplies pour cette occasion de protestants. Dans ces expositions toutes pacifiques de la doctrine catholique, loin de critiquer la conviction d'autrui, on s'emploie exclusivement à expliquer nos principes et nos croyances à nous.

La charité toujours ingénieuse n'a pas cessé de trouver de nouveaux moyens d'atteindre les autres confessions. Celles-ci, par suite de l'isolement des catholiques, vivaient si éloignées d'eux, que les préjugés les plus étranges n'avaient pu ne pas naître à leur égard. Aujourd'hui la consigne c'est de garder le contact avec elles, car les hommes qui n'ont d'autre tâche que de semer la parole de Dieu doivent s'armer d'une patience à toute épreuve, en attendant que le Ciel veuille bénir leur travail. Aussi est-il prématuré de demander quels sont les résultats de ces méthodes, parce que le but qu'on se propose n'est point la conversion d'un nombre plus ou moins considérable d'individus; il s'agit avant tout d'imprégner l'atmosphère de vérité, de changer l'opinion par rapport au catholicisme, de former une nouvelle génération.

Le P. Van Ginneken, en 1919, a tenté l'expérience de retraites pour non-catholiques, qui attirèrent même tel pasteur protestant, tel professeur d'université socialiste. L'essai avait si bien réussi que ces retraites ont lieu maintenant plusieurs fois par an. Le même jésuite ne se contenta pas de l'influence qu'il acquérait ainsi sur les milieux instruits, il voulut encore s'occuper du prolétariat. Il fonda dans ce but une congrégation d'une nouvelle sorte, des religieuses vivant en même temps en religion et dans le monde. Elle est destinée à gagner pour l'Église les enfants non baptisés des grandes villes, en faisant revivre le catéchuménat des premiers siècles, agrémenté, bien entendu, par tout l'attrait de la pédagogie moderne. La maison mère, qui porte le nom de Béthanie, située à Bloemendaal, a des succursales dans plusieurs localités du pays. Il y a plus : des jeunes gens, avec l'autorisation des évêques, adressent la parole au public et se mêlent à lui pour exercer « l'apostolat des marchés », suivant l'exemple de l'Evidence Guild de Londres. Cf. le périodique allemand *Stimmen der Zeit*, t. CLX, 1924, p. 1 sq.

Il reste à parler de quelques autres points de contact entre catholiques et non-catholiques. Outre la liturgie, qui les attire à elle surtout dans certains couvents, les catacombes de Fauquemont (Limbourg), imitation fidèle d'un choix de catacombes romaines, leur font admirer la splendeur du culte divin. Plus connue encore est la « Fondation de la Terre sainte », près de Nimègue, qui impressionne vivement les israélites et les protestants orthodoxes, si versés dans la Bible, par la reproduction des lieux saints de Palestine. Cette représentation monumentale de l'histoire sacrée dans un pays accidenté forme un musée en plein air dont les autorités publiques reconnaissent l'intérêt en le subventionnant. La moitié environ des innombrables visiteurs se compose de non-catholiques; ils y ont pour guides des prêtres, chargés de leur expliquer les détails des monuments de cette entreprise.

En général, les rapports avec les protestants vont s'améliorant de jour en jour. Ce rapprochement est dû aussi à l'esprit conciliant qui anime leur tendance, consciente ou inconsciente, à l'unité religieuse. C'est déjà un résultat heureux que les fidèles apprennent à réfléchir sur la conversion des non-catholiques; c'est déjà beaucoup que les curés commencent à comprendre que les habitants égarés de leurs paroisses sont aussi leurs paroissiens.

IX. Missions. — L'évangélisation du monde entier, voilà surtout le rêve de la Hollande catholique. Il semble que l'énergie, accumulée aux temps de la lutte pour l'existence, se transforme maintenant en force d'expansion. Plus d'un dixième de la totalité des missionnaires est hollandais. Ils sont répandus sur toutes les parties du monde et l'on compte parmi eux 1 000 prêtres et 30 évêques. Sur 600 catholiques on compte un missionnaire, plus de 35 maisons (70 séminaires, si l'on ajoute les maisons des ordres missionnaires) sont surpeuplées et 50 revues concernant les missions y prospèrent. Ce résultat béni est dû originairement aux fondations des congrégations étrangères qui, aux XIXe et XXe siècles, ont reçu l'hospitalité aux Pays-Bas; or, comme le clergé hollandais suffisait pour la charge d'âmes des paroisses, elles ont pu consacrer toute leur activité aux missions étrangères.

C'est une erreur de croire que les Hollandais s'imposent tant de sacrifices en faveur des missions, parce que la Hollande est une nation colonisatrice. En effet.

les statistiques prouvent que les colonies hollandaises profitent relativement le moins de cette activité, ou bien parce que les catholiques ont peu de part dans les entreprises coloniales, ou bien parce qu'aucune congrégation n'est d'origine hollandaise, ou enfin parce que la loi défend la prédication de la foi dans certaines parties des colonies où se sont établis des missionnaires protestants et qu'elle met encore d'autres entraves à l'évangélisation des païens.

Aux Indes orientales, les jésuites formaient seuls le clergé jusqu'en 1902, date à laquelle d'autres missionnaires vinrent aux Moluques, qui ne furent appelés à Java qu'en 1923. Il y a un siècle, il n'y avait dans tout ce territoire, 75 fois plus grand que la Hollande, que 5 prêtres, sans frères ni sœurs. Aujourd'hui 250 prêtres et plus de 1 000 frères et sœurs travaillent dans ces contrées. Ils sont loin d'être en nombre suffisant; ces chiffres néanmoins montrent que la Hollande actuelle connaît un véritable élan vers les missions. D'ailleurs, l'évangélisation des indigènes de Java, l'île principale des Indes orientales, n'a été commencée que bien tard, non seulement à cause de l'opposition du gouvernement, mais encore grâce à un préjugé : on croyait les mahométans inconvertissables. Or, pour ce qui est de Java, cette opinion est encore moins fondée que pour d'autres régions, puisque les Javanais ne sont pas au fond de véritables adeptes de l'Islam. La plus grande difficulté consistait à saisir la mentalité d'un peuple qui jouit d'une civilisation séculaire et dont la conscience nationale croît sans cesse. Depuis 1904, Moentilan est le foyer de l'enseignement catholique à tous ses degrés, grâce auquel on a pu former, dès la première génération de convertis, — par une exception bien rare, — des prêtres et des religieux indigènes.

Loin de s'identifier avec l'esprit colonisateur et de se concentrer de préférence sur les territoires officiellement assignés à leurs compatriotes, le mouvement missionnaire actuel se caractérise par son esprit éminemment catholique, écartant, ainsi que Rome le prescrit, les intérêts nationaux. Si l'on peut affirmer qu'il est facile aux petites nations de ne pas trop se renfermer dans leur propre tempérament et leur langue maternelle, ceux-là se trompent qui prétendent que les missionnaires hollandais n'ont pas leur caractère propre; ils se distinguent particulièrement par ce caractère d'universalité parfaite, qui les rend si disposés et si aptes au but surnaturel de l'apostolat : servir sans faire aucune réserve dans une congrégation quelconque, si étrangère soit-elle à leur nation, et si lointains que soient les pays à évangéliser. L'adaptation systématique, nécessaire au missionnaire, ne lui crée que peu de difficultés : n'a-t-il pas commencé par entrer dans une maison religieuse d'étrangers ? Si la Hollande n'a fait naître chez elle aucune congrégation missionnaire, l'énigme s'explique, d'une part, parce que le Hollandais est de son naturel lent, docile, plus capable de persévérance que d'élans, et que, d'autre part, ce peuple, susceptible de toutes les influences du dehors, et inoffensif à cause de sa petitesse, a une vocation à remplir dans l'Église universelle. Que cette adaptation ne soit pas purement passive, la prospérité extraordinaire de l'Œuvre de saint Pierre le prouve; à elle seule, elle soutient, grâce aux dons des Hollandais, presque la moitié des séminaristes indigènes du monde entier, bien qu'une petite partie seulement de ces lévites reçoivent leur formation de missionnaires hollandais. Quant à l'art religieux aux missions, on doit à des Hollandais quelques tentatives d'adaptation consciente au style indigène de Java; c'est aussi un bénédictin hollandais qui a été envoyé par Rome à Pékin pour y construire des églises dans le genre chinois. Jos. Schmutzer et J.J. Ten Berge, S. J., *Européanisme ou catholicisme ?* Louvain, 1930.

L'œuvre des missions, reconnue comme fonction normale de la vie de l'Église, fait désormais partie du ministère général des âmes, elle est confiée à l'intérêt actif des fidèles. Dirigée par le clergé, divisée selon les diocèses, elle se trouvait être parfaitement organisée, quand, en 1919, parut l'encyclique prescrivant cette forme d'organisation. Les associations internationales et pontificales forment la base et fournissent les directives pour la formation de l'esprit missionnaire chez les fidèles; leur développement et leur prospérité se sont déjà fait sentir dans beaucoup d'œuvres particulières de charité. Une paroisse qui ne s'occupe pas des missions étrangères, n'est pas « comme il faut », il manque à sa vie la respiration du corps mystique du Christ. Aussi, aucun enfant ne quitte plus l'école sans avoir entendu ou vu bien des choses intéressantes relatives aux missions. Les « semaines des missions » avec expositions, cortèges, utilisation de tous les moyens : conférences, théâtre, cinéma, étagères-bibliothèques, mettent la cause du royaume de Dieu à l'ordre du jour, tandis que, pendant toute l'année, nouvelles et récits dans les journaux font vivre les fidèles en union de cœurs avec la guerre sainte. Médecins et étudiants, femmes et artistes y prennent le plus vif intérêt. Qu'elle est rassurante enfin pour l'avenir, la parole du cardinal Van Rossum, préfet de la S. C. de la Propagande, disant que dans sa patrie le mouvement missionnaire est loin d'avoir atteint son plein développement. Les zélateurs et zélatrices n'auront point de répit qu'ils ne puissent parler d'un « peuple missionnaire ». Th. M. P. Bekkers, *Le mouvement missionnaire contemporain en Hollande*, Paris, 1927.

X. Culture intellectuelle. — Le sens pratique du peuple hollandais se reconnaît à ce fait caractéristique que ni le mouvement missionnaire, ni le mouvement liturgique n'ont commencé ni ne se sont jusqu'ici développés scientifiquement. Régénéré des racines de la foi ancienne et nourri par elle, le catholicisme n'y arrive que lentement aux fleurs de l'art et aux fruits de la science. Son peu d'influence sur la culture hollandaise, voilà son faible, qui se manifeste par une disproportion criante avec sa puissance politique. Heureusement, cette insuffisance provoque de plus en plus la critique générale des fidèles. Il n'existe aucun éditeur, aucun libraire d'importance chez les catholiques; à côté de leurs grands journaux il n'y a pas de place pour des périodiques de la même importance; malgré leur attachement au pape, ils n'ont jamais pu fournir, conformément au droit canon, un seul évêque ayant les grades universitaires en théologie ou en droit. Au commencement du xxe siècle, il n'y avait qu'un seul professeur d'université qui fût catholique; maintenant leur nombre dans les universités neutres n'atteint pas encore la vingtaine. Nos coreligionnaires forment à peine 14 % du nombre des étudiants, ce qui est trop peu de la moitié. *Annuarium der R.-K. Studenten*, 1930, p. 161.

Pour toutes sortes de professions intellectuelles les hommes de valeur manquent provisoirement; avant 1900 on attribuait naïvement cette absence au fait qu'ils étaient exclus de ces professions par les non-catholiques. En réalité, la faute de cette situation était plutôt aux catholiques, dont la concurrence était trop faible. Aujourd'hui plusieurs facteurs, tels que les écoles secondaires catholiques, qui préparent les élèves aux études universitaires, les chances nombreuses offertes par la forte position de leur parti politique, surtout le sentiment de confiance en eux-mêmes et de leur reponsabilité, qui s'accroît dans les esprits, concourent à favoriser le rétablissement de l'équilibre à ce sujet. Les salles de lecture et les « universités populaires » catholiques contribuent à la formation d'un public s'intéressant à l'étude.

Le manque de contact avec les universités a beaucoup nui à l'étude des sciences sacrées. Le premier manuel théologique, écrit en vue d'un séminaire hollandais, parut en 1850 et, depuis ce temps-là, la production théologique s'est bornée à des manuels. Quelques Hollandais, par contre, ont enseigné dans les universités de Louvain, de Fribourg et de Rome; les éditions de saint Thomas et de saint Bonaventure, comme celle du nouveau code n'ont pas été réalisées sans la collaboration de plusieurs savants hollandais. La nomination, en 1894, du dominicain J. V. De Groot comme professeur de philosophie à l'université municipale d'Amsterdam, fut un événement, auquel Léon XIII attachait beaucoup d'importance, parce que la science officielle se prêtait là à un rapprochement à l'égard de la science catholique. Plus tard, l'épiscopat a obtenu du gouvernement le droit de nommer également des professeurs chargés de cours aux universités de l'État. En 1904, à peine la loi eut-elle rendu possible l'établissement d'une université catholique que les évêques créèrent la « Fondation saint Radboud », afin de préparer la grande œuvre à laquelle ils attribuèrent la même importance qu'à la prédication de l'Évangile et au rétablissement de la hiérarchie ecclésiastique. La même année, sur l'initiative de quelques ecclésiastiques, on vit naître « l'Association scientifique des catholiques », dont l'influence s'accrut considérablement, sous la direction de quelques laïques. En 1912, l'autorité ecclésiastique approuva les « Cours catholiques de Tilbourg », fréquentés par des candidats qui se préparent aux examens autres que ceux des universités. Enfin, en 1923, fut fondée l'université catholique de Nimègue, approuvée par le souverain pontife et reconnue par l'État.

En principe, elle a des droits égaux à ceux des universités de l'État, en pratique elle est traitée comme telle par ses aînées qui, lors de son inauguration, se firent toutes représenter, et lui ont offert, par l'entremise du recteur de l'université de Leyde, leurs meilleurs vœux de prospérité. Ce qui manque à ces rapports excellents, c'est une subvention égale à celles des autres universités; elle ne reçoit jusqu'ici, en tout et pour tout, que 4 000 florins par an. Comme autrefois l'enseignement primaire, l'université de Nimègue vit actuellement de dons, recueillis par une institution ramifiée dans toutes les paroisses; de plus, il lui faut créer des fonds en vue de l'érection des deux facultés qui lui manquent encore : celle des sciences exactes et naturelles et celle de médecine, exigées par la loi respectivement 25 et 50 ans après la fondation des premières facultés.

La faculté de théologie, la première dans l'ordre de préséance, n'est destinée qu'à servir d'école supérieure aux prêtres qui ont achevé leurs études au grand séminaire, ce qui restreint forcément le nombre de ses étudiants. Malgré cela, la totalité des étudiants de l'université atteignit dès les premières années le nombre de 400, dont la plupart étaient originaires des provinces méridionales, autrefois déshéritées au point de vue intellectuel. Centre scientifique, Nimègue exerce une grande force attractive, témoin les nombreuses maisons d'étude que plusieurs ordres religieux y font construire. Se cachant timidement autrefois dans les villages obscurs, ces écoles secondaires et « studendats » viennent se grouper maintenant autour de l' « Alma Mater Carolina » (c'est là son nom, choisi en mémoire de Charlemagne), ce qui ne laissera pas de faire rattraper l'arriéré dans la culture de l'esprit chez nos frères dans la foi. Cf. Gerard Brom, *Herleving van de wetenschap in Katholiek Nederland*, 1930.

XI. Conclusion. — Ce qu'il y a de mystérieux dans le développement du catholicisme en Hollande, c'est moins ce réveil après un sommeil de plusieurs siècles que son caractère de parfaite solidarité. C'est l'ensemble des catholiques ou plutôt c'est l'Église qui y grandit, et cela sans heurts, sans moyens artificiels. Si ce progrès uniforme n'offre aucun côté brillant, il évite au moins le danger d'aveuglement. On n'y a point vu de personnages épuiser capricieusement leurs talents à se combattre les uns les autres, il n'y a eu ni partis, ni extrémistes, et partant ni surprises ni déceptions. La communauté catholique a progressé régulièrement, parce que les chefs se sont toujours astreints à continuer le travail qu'ils trouvaient dans l'héritage de leurs précurseurs et qu'ils recueillaient presque comme une tradition apostolique. Rien qu'à lire leurs noms : Lesage, Broere, Alberdingk Thym, Schaepman, Ariëns, on apprend l'histoire suivie de cette Église; et si quelqu'un voulait les remplacer par d'autres noms cela ne pourrait prouver que la solidarité qui règne entre les chefs sortis du peuple et le peuple lui-même. Sans doute, l'élan uniforme de la masse a dû gêner quelquefois leur activité, mais il restait toujours assez de tension dans le mouvement de la foule pour qu'ils pussent lui faire continuer sa marche vers le progrès sans jamais occasionner de schisme. La Hollande catholique ressemble à une maison où l'on se trouve peut-être un peu à l'étroit, mais où règne en tout cas l'esprit de famille. Comme les chefs, dans ce petit pays, se connaissent tous individuellement, ils se doivent souvent certains égards; cela a pu retarder plus d'une fois le progrès, mais ç'a été au profit de la sûreté d'allure. Les différents groupes sympathisent et leurs travaux s'engrènent; des politiques ont fondé la première maison de retraites, des savants ont pris l'initiative de l'apostolat parmi les hétérodoxes, des ouvriers ont propagé la dévotion du « Stille Omgang », des marchands ont fait rétablir d'anciens sanctuaires. Le centre de gravité de l'influence catholique est dans la tranquille bourgeoisie qui, grâce au concours de nombreux Allemands immigrés et entreprenants, a vu passer quantité de boutiques et de magasins entre ses mains. La haute finance, le commerce de gros, la colonisation échappent en grande partie à l'influence des catholiques, de sorte qu'ils n'ont ni la direction économique, ni la direction scientifique du pays. Mais l'émancipation politique a amené un relèvement social qui présage une culture prospère. Excepté pour l'architecture, la musique et la peinture monumentale, nées directement du culte divin, comme le prouvent les noms célèbres de Cuypers, Diepenbrock, Derkinderen et Toorop, les catholiques n'ont pu contribuer que peu à la gloire nationale. Le génie créateur et original ne se rencontre guère dans les contrées où la Meuse et le Rhin mêlent si paisiblement leurs eaux, symbole d'une réceptivité harmonieuse, mais où les sources d'idées ou d'initiatives sont bien rares. Une surabondance de *charismata* n'est point à redouter tant que tous les projets sont immédiatement canalisés dans la voie tracée par la hiérarchie. Si, dans une société, tout était en règle à force d'avoir été réglementé, la Hollande serait un paradis. Les manifestations de la vie catholique y sont d'ordinaire empruntées à des compatriotes non-catholiques (non sans que leurs procédés se soient préalablement révélés de toute sûreté) ou bien à des coreligionnaires de l'étranger, qui se sont d'abord consumés dans leur feu sacré. On n'y ferme le cœur à aucun bon exemple venant du dehors, si long que soit le temps qui s'écoule avant qu'on l'agrée. Les Français avaient pensé faire tenir le premier congrès eucharistique à Amsterdam, mais, pour en célébrer un dans cette ville, il a fallu attendre l'an 1924; toute la Hollande catholique, cela va de soi, y participa, et le succès fut grand. Tandis que la spiritualité hollandaise, dont Thomas à Kempis a sondé si profondément le

caractère recueilli, a imprégné jadis l'Europe de sa force créatrice, elle se laisse maintenant conduire visiblement par d'autres peuples. Cependant, avec ses qualités moins prononcées ou, si l'on veut, plutôt négatives, le Hollandais se dispose à remplir un rôle mondial. Cosmopolite et polyglotte, il semble si propre à servir l'universalité du catholicisme que non seulement plusieurs généralats d'ordres religieux à Rome, mais encore de nombreuses organisations internationales profitent de son dévouement.

A coup sûr, la Hollande catholique ne fait pas la même impression que telle ville espagnole où quelqu'un « s'attendait à rencontrer d'un moment à l'autre un lion ou un saint ». Pour ce qui est des saints, le peuple paraît trop discret pour aider à faire canoniser ses propres héros; s'il en a jamais le courage, il revendiquera cet honneur plutôt pour les missionnaires des régions lointaines, tel le rédemptoriste Pierre Donders, que pour un apôtre social, un Alphonse Ariëns, qui a passé sa vie au milieu des villes de Hollande à lutter contre l'alcoolisme, à servir de guide dans le mouvement ouvrier, à suggérer toutes sortes d'idées nouvelles. Et quant à rencontrer des lions, on peut être assuré de ne pas encore y courir ce danger.

Heureusement, les louanges que chantèrent différents pays, secourus après la grande guerre par la charité de la Hollande, ne lui ont pas ôté le don de critique salutaire de soi-même, qui a fait consacrer tout le congrès catholique de 1928 à un examen de conscience sur plusieurs points où l'on était toujours en défaut. Il s'ouvre certes devant nos yeux des perspectives bien larges, telles que la restauration de l'abbaye d'Egmond, entreprise qui, en rattachant l'époque contemporaine aux débuts de l'histoire nationale, promet de lier entre eux le xe et le xxe siècle. La fidélité à la foi se manifeste dans les forces de réserve existantes, d'une manière tellement féconde, que vraiment se réalise la parole de J.-K. Huysmans (à la fin de son livre *Sainte Lydwine de Schiedam*) : « un catholicisme simple, un catholicisme mâle. »

XII. Ouvrages de théologie. — Principaux ouvrages écrits par des Hollandais : J. Aertnys : *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi* (11e éd., 1928); J. Beysens, *Logica; Criteriologie; Algemeene Zielkunde; Theodicee; Cosmologie; Ethiek* (1902-1913); J. V. de Groot, O. P., *Summa apologetica* (3e éd., 1906); G. Van Noort, *De vera religione; De Ecclesia Christi; De fontibus revelationis; De Deo uno et trino; De Deo creatore; De Deo redemptore; De gratia Christi; De sacramentis* (1901-1926); P. Potters, *Verklaring van den Katechismus* (1913-1918); Th. Vlaming, *Prælectiones de jure matrimonii* (3e éd., 1919); B. Lydsman, *Introductio in Jus canonicum cum uberiori fontium studio* (en cours de publication; 2 tomes ont paru).

Parmi les thèses de l'université de Louvain, les suivantes ont été écrites par des Hollandais : H. J. Feye, *De matrimoniis mixtis* (1847); H. J. Brouwer, *De fide divina* (1880); C. Lucas, *De naturali nostra cognitione Dei* (1883); P. Mannens, *Disquisitio in doctrinam S. Thomæ de voluntate Dei salvifica et prædestinatione* (1883); J. Bauduin, *De consuetudine in jure ecclesiastico* (1888); H. A. Poels, *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'Arche* (1897); Th. Van Oppenraay, *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas* (1906).

De même, parmi les thèses de Fribourg : L. Houtepen, *De partibus gratiæ in actu fidei divinæ* (1922); Jos. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esdrasbuches* (1922); J. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (1922); Alph. Mulders, *La vocation au sacerdoce* (1925); H. Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu* (1926).

Devant l'Institut biblique à Rome ont été soutenues par des Hollandais deux thèses : J. Smit, *De dæmoniacis in historia evangelica* (1913); M. A. Van Den Oudenryn, *De prophetiæ charismate in populo israelitico.*

Bientôt on verra apparaître les première thèses théologiques de l'université catholique de Nimègue.

G. Brom.

PAZ (Ange del), frère mineur réformé (xvie siècle). — Né à Perpignan en 1540, il émit ses vœux de religion au couvent des frères mineurs de l'observance de Barcelone. Religieux zélé, il fut bientôt un des chefs du mouvement de réforme qui, vers cette époque, avait envahi l'ordre entier des frères mineurs. En 1570, il fut mis à la tête de la nouvelle custodie des réformés de Catalogne, mais sous la juridiction du provincial des observants. En 1581, les réformés parvinrent à se séparer complètement des observants et à constituer la nouvelle province de Tarragone, dont le P. Ange fut le premier supérieur provincial. La vie de la jeune province fut toutefois de courte durée; elle fut abolie l'année même de sa naissance par le nonce apostolique d'Espagne. Le P. Ange se rendit immédiatement à Rome pour y prendre la défense des réformés de l'Espagne devant Grégoire XIII. L'opposition acharnée du roi d'Espagne ne lui permit cependant pas d'obtenir la confirmation de la constitution, qui permettait aux réformés de constituer la province de Tarragone.

Le P. Ange ne retourna plus dans son pays, mais s'établit à Rome au couvent de Saint-Pierre-in-Montorio, où il s'adonna à la prédication et à l'étude de l'Écriture sainte, des saints Pères, des conciles, de l'histoire de l'Église et de la théologie scolastique. Malgré ses nombreuses occupations, soit comme prédicateur, soit comme conseiller des papes Grégoire XIII, Sixte-Quint, Grégoire XIV et Clément VIII, qui tous l'avaient en grande estime, il trouva encore le temps de composer d'innombrables ouvrages, se rattachant à toutes les branches de la théologie.

1° *Ouvrages scripturaires.* — 1. *In Matthæi, Marci, Lucæ Evangelia et in tria priora capita Joannis copiosissima commentaria.* L. Wadding a publié le commentaire de saint Marc, en un tome, à Rome, en 1623, et celui de saint Luc, en deux tomes, en 1625. Celui-ci fut réédité en 1642. Les deux autres commentaires sont restés inédits. Le P. Ange composa ces différents commentaires sur la demande et les instances de Sixte-Quint. — 2. *Commentarium super « Missus est » et super « Magnificat »*, Madrid, 1648. — 3. *Commentaria in Abdiam prophetam.* — 4. *In omnia evangelia de tempore et de sanctis breves annotationes.*

2° *Ouvrages théologiques.* — 1. *In symbolum apostolorum libri XIV* en deux tomes, dont le premier, qui comprend les neuf premiers livres, fut publié à Rome, en 1596; le second, qui contient les cinq autres livres, en 1614. Cet ouvrage très rare constitue un exposé de toute la théologie, en prenant comme point de départ le texte du symbole des apôtres. — 2. *Enchiridion divinæ scholasticæque theologiæ, distributum in duas partes, speculativam et practicam*, Gênes, 1582. — 3. *Enchiridii expositio seu commentarius*, divisé en six livres. — 4. *De fabrica mundi, sive de rerum omnium prima creatione* en deux livres débutant par les mots : *Summa Dei bonitas fecit.* — 5. *De cultu sanctorum, oratione ad eosdem, eorumque pro nobis intercessione et de reliquiarum reverentia.* Cet ouvrage qui commence : *Assertio prima hæreticorum*, fut composé en 1584 au couvent de Sainte-Marie à Gênes. — 6. *De parentum et filiorum amore reciproco*, en six livres dont le début est : *Artifex rerum omnium.*

3° *Ouvrages ascétiques.* — 1. *De divino amore captando.* — 2. *De confidentia hominis in Deum.* —

3. *Tractatus de restituenda disciplina vetusta religionis S. Francisci* en quatre traités différents dont le dernier est intitulé : *Tractatus quartus de reformatione religiosorum in genere*, composé à Gênes, en 1583. — 4. *Opusculum instructionis seu admonitionum.* — 5. *De instructione et educatione religiosorum.* — 6. *De authoritate cardinalis protectoris.* — 7. *Discursos espirituales o commentarios sobre la regla de san Francisco*, Barcelone, 1579. — 8. *Oratio funebris in obitu fratris Cæsaris Pergamensis, ejus socii.* — 9. *De digna et necessaria præparatione ad suscipiendum sanctissimum eucharistiæ sacramentum*, Rome, 1596. — 10. *De cœna eucharistica*, Rome, 1596. — 11. *De oratione jaculatoria*, Rome, 1596. — 12. *De cognitione et amore Dei*, composé en 1586 et publié à Rome en 1596. — 13. *De fundamentis boni spiritus et omnis perfectionis spiritualis*, composé en 1582. — 14. *Admonitiones vitæ spiritualis*, en deux parties dont la première traite des choses temporelles, la seconde des choses spirituelles, composées en 1584. — 15. *De profectu et splendore hominis spiritualis.* — 16. *De Christi amore, quo pro nobis pati dignatus est.* Les neuf derniers ouvrages sont composés en italien.

Le P. Ange mourut en odeur de sainteté à Rome, au couvent de Saint-Pierre-in-Montorio, le 23 août 1596, et y fut enterré près de l'autel majeur. Après sa mort, on entama son procès de béatification.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XXI, Ancône, 1844, p. 187, n. 23, et p. 229, n. 29; du même, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 20-21; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, p. 46; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 246-247; *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. XLII, p. 1097; L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1751, t. VII, p. 52.

Am. TEETAERT.

PAZMANY **Pierre**, prélat hongrois (1570-1637). — Né à Varadin (Grosswardein), en Transylvanie, d'une famille noble, le 4 octobre 1570, Pierre Pázmány fut d'abord élevé dans la religion calviniste, qui était celle de ses parents. Converti au catholicisme à l'âge de treize ans, par l'influence de la seconde femme de son père, laquelle était catholique, il fut envoyé au collège de Clausenbourg, tenu par les jésuites, et entra en 1587 au noviciat de la Compagnie dans cette même ville. Étudiant de philosophie à Vienne de 1589 à 1592, de théologie à Rome de 1592 à 1596, il revint à Gratz comme professeur en 1597, et enseigna successivement la philosophie et la théologie jusqu'en 1607, sauf une courte interruption. Envoyé en Hongrie comme missionnaire, il s'y fit bientôt remarquer tant par la vigueur de son éloquence que par l'ardeur qu'il déployait dans les polémiques littéraires. Son action contribua beaucoup, dès cette époque, à relever en Hongrie la situation du catholicisme qui était fort compromise dans les dernières années du XVIe siècle. L'évêque de Nyitra, François Forgács, transféré en 1607 sur le siège primatial de Gran, s'attacha le P. Pázmány comme théologien et confesseur et s'inspira souvent de ses conseils pour la réforme religieuse de sa province ecclésiastique. C'est ainsi que le jésuite prit une part importante au synode réuni à Tirnau (résidence provisoire de l'archevêque de Gran) en 1611. En 1613, Pázmány fut envoyé à Rome pour régler les affaires du collège des jésuites de Tirnau, mais, à son retour, il eut des difficultés avec ses supérieurs; finalement, sa situation fut réglée par un bref de Paul V en date du 21 avril 1616 lui permettant de se retirer chez les somasques. Cette mesure avait été prise pour faciliter l'élévation du P. Pázmány au siège primatial de Gran, rendu vacant par la mort du cardinal Forgács (16 octobre 1615). Des difficultés diverses retardèrent la nomination jusqu'en septembre 1616; le 29 novembre suivant, Pázmány prenait possession de son siège. Très bien vu par le roi Ferdinand, dont il avait préparé l'élection en 1618, il ne tarda pas à prendre, dans les grandes affaires de l'État, une considérable influence. Tout cela n'alla pas sans des luttes fort vives contre l'élément protestant et contre Gabriel Bethlen, son chef. En 1620, Pázmány dut même s'exiler à Vienne. La paix de Nicolsbourg, 1622, ramena l'archevêque en Hongrie, et la mort de Bethlen (15 novembre 1629) lui laissa les coudées franches. A ce moment, d'ailleurs, Pázmány était nommé cardinal, 19 novembre 1629. En 1632, il fut envoyé à Rome par Ferdinand en qualité d'ambassadeur extraordinaire pour contrebattre la politique de Richelieu et demander au Saint-Siège son appui dans la lutte de la maison d'Autriche contre l'hérétique et le Turc. Mais, s'il obtint de Rome quelques subsides matériels, le cardinal ne parvint pas à faire sortir le pape de la neutralité qu'il avait décidé de garder dans les luttes européennes. Cet échec n'atteignit pas la position de Pázmány à la cour de Ferdinand, qui lui conserva toujours sa confiance. Parallèlement à son action politique, qui tendait à rabaisser la situation des protestants en Hongrie, Pázmány travaillait énergiquement à la réforme religieuse du catholicisme hongrois. Tout manquait, en ce début du XVIIe siècle, à la Hongrie catholique : ressources matérielles et prestige moral; le nombre des ecclésiastiques était insuffisant et leur valeur médiocre. Le premier soin de Pázmány fut de pourvoir la Hongrie d'un clergé; en 1623, il fonde, à cette intention, à Vienne, un séminaire qui, sous le nom de *Pazmaneum*, s'est perpétué jusqu'à nos jours; il envoie à Rome au *Collegium germanico-hungaricum* les meilleurs de ses clercs; il donne une impulsion nouvelle au collège de Tirnau, dirigé par les jésuites et le transforme finalement en université (1635). Son action s'exerce également à Presbourg, où le luthéranisme était prédominant; il y établit un collège de jésuites; de même à Oedenbourg et à Szathmár. Les fondations franciscaines furent, elles aussi, favorisées. Cette persévérance de Pázmány fut récompensée; plusieurs des grandes familles hongroises passèrent du protestantisme au catholicisme et leur influence contribua puissamment à rendre à l'ancienne religion sa vieille splendeur. En même temps, des synodes provinciaux et nationaux pressaient activement la réforme du clergé, tandis que d'importantes mesures légales permettaient à celui-ci d'accroître considérablement sa fortune et par le fait même son action. Le cardinal Pázmány mourut le 19 mars 1637; il avait été l'agent le plus efficace de la contre-réforme en Hongrie. Comme l'ont dit plusieurs historiens « il avait trouvé la Hongrie protestante, il la laissait catholique ».

L'activité littéraire de Pázmány s'est surtout déployée à l'époque où, simple jésuite, il enseignait à Graz et commençait son existence de missionnaire. Son œuvre est considérable et importante, tant pour l'histoire de la théologie au XVIIe siècle que pour celle de la littérature générale. Pázmány, en effet, est le créateur de la langue philosophique et théologique hongroise, un peu comme Calvin, saint François de Sales et Pascal le furent de la langue française. Jusqu'à son époque, ni protestants ni catholiques ne s'étaient guère préoccupés de la langue nationale. Pázmány comprit tout le succès que la propagande protestante, en Allemagne et en France, avait retiré de l'usage des idiomes populaires, et il se décida à écrire en hongrois.

En dehors d'une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (Vienne, 1604, et très fréquentes réimpressions) et d'un *Formulaire de prières* (Graz, 1606, et très fréquentes réimpressions), la plus grande partie de son œuvre en hongrois est constituée par des travaux de polémique antiprotestante. Il débute par une *Réponse*

à *Étienne Magyari, prédicant de Sárvár sur les causes de la ruine de la Hongrie* (*Felelet az Magyari Istvanac*), Tirnau, 1603, *Œuvres*, B, t. I, le premier écrit catholique en hongrois. — Deux ans plus tard, il fait paraître : *Dix preuves patentes de la fausseté de la science moderne* (*Az mostan tamat uy tudomaniok hamisságának tüz nilvan valo bizonisága*), Graz, 1605. — Ces deux premiers ouvrages, où l'auteur attaquait vivement la personne et la doctrine de Luther et de Calvin, firent une vive impression. Enhardi, Pázmány continua ses répliques aux protestants : *De la vénération des saints et de leur invocation* (*A meghdücsöült szentek tisztetetirül*), Graz, 1607. — *Le credo du grand Jean Calvin* (*Az Nagi Calvinus Ianosnac hiszeg-egy*), sans nom d'auteur, Tirnau, 1609; le sous-titre en explique le sens : *Credo in unum Deum, Joanni Calvino, explicatio hujus credo secundum mentem Calvini ex ipsis libris Calvini vere et fideliter collecta et ad ædificationem et solamen animarum calvinistarum lutheranarum.* — *Cinq belles lettres* (*Eot szep levet*), Presbourg (Pozsony), 1609; ces lettres, adressées au prédicant calviniste Alvinczi de Caschau, traitent, respectivement des sujets suivants : 1. De l'idolâtrie des papistes; 2. Quelle liberté les papistes doivent-ils donner pour supprimer un vœu ? 3. Comment les papistes peuvent-ils enseigner qu'il vaut mieux pour un prêtre paillarder hors mariage que de se lier ? 4. Réponses à diverses questions frivoles. Cet ouvrage amena une réponse du ministre attaqué, à laquelle Pázmány dut naturellement répliquer : *Examen des argumentations erronées de Pierre Alvinczi* (*Alvinczi Peternek... megh rostálása*), Presbourg, 1609. Ces quatre essais dans *Œuvres*, B, t. II. — Mais le plus important des ouvrages de controverse de Pázmány rédigés en hongrois, celui aussi qui provoqua, du côté protestant, les plus vives protestations, ce fut le gros traité intitulé : *Le guide conduisant à la divine vérité* (*Isteni igazsagra vezerleo kalauz*), Presbourg, 1613, plusieurs fois réédité avec divers appendices. *Œuvres*, B, t. III et IV. Cet ouvrage en quinze livres qui rappelle les *Controverses* de Bellarmin (que Pázmány avait pu connaître à Rome), a sur l'œuvre du grand théologien, l'avantage d'être écrit en une langue extrêmement vivante; il ne touche pas seulement aux points essentiels sur lesquels il y a discussion entre catholiques et protestants, mais forme une apologie presque complète du christianisme catholique. Il a été l'occasion, dans les milieux protestants, tant de Hongrie que d'Allemagne d'un regain d'activité théologique; voir dans Sommervogel, col. 410-411, l'énumération des principales réponses qui furent opposées à l'*Hodégus*, comme on ne tarda pas à appeler le livre, et aussi de quelques brèves répliques que dut rédiger Pázmány et qu'on trouvera dans *Œuvres*, B, t. V. Cette controverse qui dura plusieurs années est résumée, du point de vue protestant, dans l'art. de la *Protest. Realencyklopädie*, p. 97 sq. — Il faut enfin signaler, parmi les œuvres hongroises de notre auteur, un volumineux recueil de *Sermons pour les dimanches et les fêtes* (*Predikácziók*), qu'il publia à Presbourg, en 1636, et qui contient 105 sermons; plusieurs fois réimprimé, ce recueil est encore aujourd'hui en circulation. *Œuvres*, B, t. VI et VII.

La production latine de Pázmány est d'abord représentée par ses cours de philosophie et de théologie de Graz qui, longtemps conservés en manuscrit, viennent seulement de voir le jour. *Œuvres*, A, t. I-V, et le début du t. VI. Mais la polémique n'en est pas absente. — Le plus curieux de ces traités est intitulé : *Peniculus papporum apologiæ Solnensis conciliabuli et hyperaspistes legitimæ antilogiæ ill^mi card. Francisci Forgaès de Ghimes, archiep. Strigoniensis*, Presbourg, 1610, *Œuvres*, A, t. VI, paru sous le pseudonyme de *Joannes Jemicius, parochus Senquicensis.* En 1610, grâce à la protection du palatin Georges Thurzó, les luthériens avaient pu réunir un synode à Sillein et donner à leurs Églises l'organisation ecclésiastique qui leur manquait encore. L'archevêque de Gran protesta contre ces décisions synodales dans une *antilogia*, à laquelle les luthériens opposèrent une *apologia*. Ce sont les « poussières » soulevées par cet écrit que veut « balayer » le P. Pázmány dans l'écrit en question. — Le *Peniculus* attira, comme de juste, la réplique d'un ministre luthérien : *Malleus peniculi papistici*, Caschau, 1612, à laquelle Pázmány opposa une réponse : *Logi alogi, quibus baptæ calamosphaclæ Peniculum papporum... vellicant veritatis radiis adobruti*, Presbourg, 1612. Ce pamphlet a été réimprimé à la suite de l'*Hodégus*, *Œuvres*, A, t. VI. — Les *Vindiciæ ecclesiasticæ*, Vienne, 1620, sont relatives aux querelles de l'archevêque de Gran avec Bethlen, comme l'indique le sous-titre : *quibus decreta principis Betlen in clerum Hungariæ edita divinis humanisque legibus contraria ipso jure nulla esse demonstrantur.* — Il y a aussi un travail d'ordre plus théologique, *Dissertatio an unum aliquod ex omnibus lutheranis dogmatibus romanæ Ecclesiæ adversantibus Scriptura sacra contineat*, Presbourg, 1631. Ces deux traités dans *Œuvres*, A, t. VI. — L'archevêque a publié d'autre part les *Acta et decreta synodi diœcesanæ Strigoniensis auctoritate Petri Pazmany celebratæ octobri 1629*, Tirnau, 1629, et un *Rituale Strigoniense.* — Plusieurs de ses consultations canoniques relatives au droit de patronage et aux nominations ecclésiastiques ont été publiées en divers recueils. Enfin il s'est conservé de Pázmány un bon nombre de *Lettres* dont la publication n'a été entreprise qu'au XIXe siècle.

Il y a une biographie très complète de Pázmány : W. Fraknói, *Pázmány Péter és kara* (Pierre Pázmány et son temps), 3 vol., Buda-Pest, 1868-1872; édition abrégée en 1886. C'est de là que dérivent : J. H. Schwicker, *Peter Pázmány und seine Zeit*, Cologne, 1888, et par intermédiaire les deux art. du *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IX, 1895, col. 1737-1743, et de la *Prot. Realencyklopädie*, t. XV, 1904, p. 96-101. — Notices bibliographiques, dans Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VI, 1895, col. 404-412, qui ne dispense pas de recourir à De Backer, *Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus*, IVe série, Liége, 1858, p. 528-529. Cf. aussi Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 756-757. Il y a une brève *Vita cardinalis Pázmány* en tête de l'édition des *Œuvres* A, t. I.

Le XIXe siècle a vu la publication des *lettres* de Pázmány, J. F. de Miller, *Epistolæ quæ haberi poterant card. P. Pázmány*, 2 vol., Buda-Pest, 1822; l'académie de Budapest en a repris la publication en 1873. Enfin la faculté de théologie de Budapest a commencé en 1894 une édition complète des œuvres, sous les auspices de l'Académie hongroise. L'ensemble a paru de 1894 à 1911 en trois séries : *A*. Série latine, 6 volumes; *B*. Série hongroise, 7 volumes; *C*. Lettres, 2 volumes, le t. Ier contient 514 lettres de Pázmány datées de 1601-1628, et 24 lettres à lui adressées; le t. II, 1108 lettres, des années 1629-1637, avec 5 lettres d'autres personnes. Les œuvres philosophiques et théologiques de Pazmany sont aussi réparties : A, t. I, Logique; t. II, Physique (commentaire de la Physique d'Aristote); t. III, Physique (comment. du *De cælo, De generatione et corruptione, De meteoris*); t. IV, Théologie, *In I^am-II^æ, De ultima fine, de actibus humanis, de peccatis, de peccato originali, de proprietatibus peccatorum; In II^am-II^æ, De fide, spe et caritate;* t. V, Théologie, *De justitia et jure, de religione, de incarnatione Verbi, de sacramentis in genere, de baptismo;* t. VI, *De confirmatione, de materia eucharistiæ.*

É. AMANN.

PECHAM Jean, frère mineur († 1292), célèbre docteur parisien, maître du Sacré-Palais, premier franciscain élevé au siège archiépiscopal de Cantorbéry et à la primatie de l'Angleterre. Il a non seulement inauguré une époque glorieuse de l'histoire de l'Église en Grande-Bretagne, mais a aussi joué un rôle prépondérant dans les luttes aiguës qui, pendant la seconde moitié du XIIIe siècle, divisaient le clergé

séculier et régulier à l'université de Paris. Il s'est constitué, en effet, un des défenseurs les plus acharnés de l'augustinisme néoplatonicien contre les tendances aristotéliciennes qui, grâce surtout à saint Thomas d'Aquin et à ses disciples, commençaient à gagner un terrain considérable et à s'établir définitivement dans les écoles et les universités. Malgré d'importantes études qui lui ont été consacrées pendant ces dernières années par les savants médiévistes J. Spettmann, O. F. M., A. G. Little, F. Tocco, L. Oliger, O. F. M., A. Callebaut, O. F. M., le card. Fr. Ehrle, F. Delorme, O. F. M., A. van den Wijngaert, O. F. M., W. Lampen, O. F. M., D. E. Sharp, etc., le célèbre franciscain est resté encore très peu connu et très peu estimé. Nous tâcherons d'en retracer la biographie et l'activité littéraire et de déterminer la place qui lui revient dans les luttes entre le clergé séculier et le clergé régulier, ainsi que dans le mouvement des idées de la fin du XIIIe siècle. — I. Vie. II. Œuvres (col. 107). III. Position doctrinale (col. 126). IV. Position dans le conflit entre séculiers et réguliers (col. 134).

I. Vie. — Malgré les nombreux travaux récents, dans lesquels on s'est efforcé de jeter une lumière plus vive sur la vie de Pecham, on n'a cependant pas réussi à percer définitivement les épaisses ténèbres qui entourent l'existence du célèbre franciscain ni à résoudre tous les doutes qui planent sur plusieurs épisodes de sa vie. Sur de nombreux points les opinions des auteurs restent divisées. Nous nous contenterons de les résumer.

L'orthographe du nom de Pecham montre la variété la plus grande. Les anciens documents, les mss. et les éditions nous donnent tour à tour Peccanus, Pecanus, Pechanus, Peachamus, Peczanus, Petsan, Betsan, Pecranus, Pech, Pesch, Picciano, Piccianus, Pizanus, Pisanus, Checcano. Adam de Marsch, O. F. M., professeur de Pecham à Oxford, écrit *Peseham*. Aujourd'hui, on écrit généralement Peckam ou Peckham — forme inconnue aux anciens documents — ou encore Pecham. Cette dernière forme paraît devoir être adoptée de préférence à la première, tout d'abord parce qu'elle est fondée sur les anciens témoignages et ensuite parce qu'il faut voir très probablement la patrie du célèbre franciscain dans le moderne *Pateham*, de la province de Sussex, plutôt que dans Peckham, de la province de Kent et de Surrey. Les historiens adoptent généralement Patcham de Sussex, comme lieu natif de Pecham, parce que, dans les environs, se trouve l'abbaye de Lewes, dont notre franciscain écrit : *Inter cetera regni Angliæ monasteria Lewense cœnobium ideirco cordi nostro est præcordialius commendatum, quo in ipsius vicinio coaluimus a parvo et ab ejusdem professoribus solatia recepimus et honores. Registrum epistolarum fr. Joh. Peckham*, éd. Ch. Trice Martin, t. I, p. LVII. Comme il n'y dit point qu'il est né dans cette contrée, d'autres auteurs en concluent qu'il n'est pas impossible que Pecham soit né à Peckham, non loin de Cantorbéry, dans le comté de Kent. Bientôt Pecham ou Pekham devint nom de famille, bien qu'il ne soit pas établi qu'il le fût déjà du temps de Jean Pecham. Dans ce dernier cas, en effet, il ne serait pas nécessaire de le faire naître dans l'une ou l'autre des deux localités susdites.

La même incertitude plane sur l'année de la naissance de Pecham. Tandis que jusqu'ici les auteurs l'ont fait naître généralement vers 1240, le P. W. Lampen (*Jean Pecham, O. F. M. et son office de la Sainte Trinité*, dans *France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 212-214) propose les années entre 1210 et 1220, s'appuyant sur une lettre adressée par Jean Pecham à l'évêque de Londres, dans laquelle il appelle saint Thomas Cantilupe, évêque de Herford, qu'il avait excommunié à contre-cœur, *scholarem nostrum Parisius et benefactorem præcipuum*. Saint Thomas Cantilupe fut donc l'élève et le principal bienfaiteur de Pecham à Paris où il étudia plus d'une fois : d'abord selon un témoin au procès de sa canonisation, *in studio Parisiensi fuerat in adolescentia sua, et inceperat ibi in artibus*, *Acta sanctorum*, oct., t. I, p. 544; ensuite, après 1245, il y étudia le droit canonique, dont il prit la licence; enfin entre 1266 et 1273 la théologie. D'après le P. Lampen, saint Thomas Cantilupe fut l'élève et le bienfaiteur de Pecham pendant son premier séjour à Paris. Comme, d'un côté, il est né en 1219, dit-il, et que, d'un autre côté il devait avoir eu au moins 12 ans quand il commença ses études, il doit avoir débuté à Paris vers 1231. Si l'on entend *inceperat ibi in artibus* de son baccalauréat ou de sa maîtrise, il ne put avoir moins de 21 ans; ce qui nous porte à 1240. Puisque Thomas était *magister in artibus* en 1240, conclut-il, et que Pecham a été son maître et ne put avoir moins de 21 ans quand il commença à enseigner, il faut donc placer la date de naissance de Pecham entre 1210 et 1220. W. Lampen prouve ensuite que Thomas Cantilupe ne peut avoir été le disciple et le bienfaiteur de Pecham que pendant son premier séjour à Paris. Le deuxième séjour doit être exclu parce que la connaissance du droit canonique de Pecham n'était pas grande. Le troisième séjour doit aussi être exclu, parce qu'à cette date Pecham était déjà franciscain. Or, il est plus probable que Cantilupe fut le bienfaiteur de Pecham, quand celui-ci était encore dans le siècle. De plus il est difficile d'admettre, dit-il, que Thomas, séculier, fréquentait *ordinairement* l'école du frère mineur. Les appellations : *scholaris noster et benefactor præcipuus* peuvent cependant pleinement se justifier si l'on admet que Thomas Cantilupe fut l'élève de Pecham, pendant son troisième séjour à Paris, entre 1266 et 1273, quand il y était venu pour se consacrer aux études théologiques. Les raisons alléguées contre cette assertion par Lampen ne sont certainement pas décisives.

D'après le témoignage cité plus haut, l'abbaye de Lewis paraît avoir abrité l'enfance de Jean Pecham. Tout en n'excluant point la possibilité des études de Pecham à Paris et même de son admission au grade de maître ou au moins de bachelier ès arts de cette université, comme le soutient le P. W. Lampen, il faut cependant aussi admettre qu'avant son entrée dans l'ordre franciscain il fut étudiant à l'université d'Oxford. Le témoignage d'Adam de Marsh est trop explicite. Voir J. Spettmann, *Quellenkritisches zur Biographie des J. Pecham*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 180-181. Dans une lettre qu'il écrivit au maître H. d'Angers ou d'Anjou, il propose un autre instructeur privé pour son neveu, à la place de *dominus Johannes de Pescham scholaris qui, cœlesti succensus desiderio, nuper fratrum minorum religiosam institutionem intraverit*. Il y suivit probablement les leçons d'Adam de Marsh. Qu'il y ait été aussi l'élève de Roger Bacon, c'est douteux et même invraisemblable, puisque Pecham devait déjà avoir quitté Oxford quand Bacon fut rappelé de Paris pour y enseigner. D'après le témoignage de Pecham lui-même dans le *Canticum pauperis*, il aurait étudié aussi la logique, la physique, la médecine, les mathématiques, l'astrologie, la magie, la métaphysique, l'éthique, le droit civil et canonique. Mais ces sciences ne pouvant le satisfaire, il les abandonna bientôt pour ne plus s'en préoccuper.

Pecham entretint probablement de chaudes relations avec les frères mineurs d'Oxford, principalement avec Adam de Marsh, qui paraît lui avoir confié l'éducation privée du neveu du maître H. d'Angers, qu'il avait amené peut-être de France lors de son retour du concile de Lyon (1245). De la sorte, Pecham aurait

déjà été étudiant à Oxford avant 1250; ce qui confirmerait singulièrement la thèse du P. Lampen au sujet de l'année de la naissance de notre franciscain.

Il entra dans l'ordre des frères mineurs certainement avant 1258, date de la mort d'Adam de Marsh, comme cela résulte de la lettre, mentionnée plus haut. Ensuite il est non seulement probable, mais presque certain, que Jean commença sa vie religieuse à Oxford. En effet, dans une lettre qu'il écrivit au prieur du monastère de Sainte-Fredeswitha, il exprime toute la bienveillance qu'il éprouve pour le couvent des frères mineurs d'Oxford : il l'appelle sa mère, l'arbre dont il est la pomme, la maison où il a appris la vie surnaturelle. W. Lampon, art. cit., p. 215.

D'Oxford, Pecham partit pour Paris, à une date encore inconnue. Le *Canticum pauperis* affirme qu'il y vint sous l'influence de saint Bonaventure. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 853, en conclut qu'il doit y être arrivé avant 1257, date à laquelle le Docteur séraphique y termina son enseignement. Cependant, tout en admettant que le *Canticum pauperis*, aussi bien que les autres écrits de Pecham, montrent une connaissance plus qu'ordinaire des œuvres de saint Bonaventure, il nous semble qu'il ne faut pas nécessairement en conclure que Pecham aurait été l'élève immédiat de celui-ci, ni admettre qu'il aurait déjà été à Paris avant 1257. Il existe, en effet, de nombreuses autres occasions, dans lesquelles Pecham put être en rapports avec le Docteur séraphique et subir son influence. D'après les calculs de P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Kain, 1925, p. 147 sq., Bonaventure vint deux fois à Paris en 1257, puis en 1260 et 1266, à l'occasion du chapitre général. En 1267 et 1268, il y prêcha le carême. Par conséquent, tout en ne voulant pas exclure la possibilité que Pecham ait suivi les leçons de ce maître, il n'est cependant pas prouvé qu'il en fut l'élève immédiat, ni qu'il vint à Paris avant 1257.

Après y avoir pris la maîtrise en théologie, il aurait été *magister regens* des frères mineurs pendant la seconde régence de saint Thomas d'Aquin (1269-1271), avec lequel il aurait disputé sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme. L'histoire de cette dispute, déformée au cours des siècles, à la suite de Barthélemy de Capoue, par les historiens, a été exposée sous son véritable jour par le P. A. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-451. Ce critique met fin aux accusations, encore généralement admises, d'après lesquelles Pecham aurait été l'âme de la scandaleuse cabale contre le Docteur angélique, qu'il aurait exaspéré, à Paris, vers 1270, par ses paroles emphatiques et orgueilleuses. Le P. Callebaut prouve, au contraire, que Pecham seul tendit une main amicale à saint Thomas, contre les maîtres de l'université, l'évêque de Paris et même ses propres confrères dominicains. Pecham prit à Paris une part active, et même prépondérante, aux luttes qui divisaient, à cette époque, séculiers et réguliers, et commenta probablement les livres des Sentences. Il faudrait aussi faire remonter à cette époque la plupart des *Quæstiones disputatæ* et *quodlibeticæ* qui lui sont attribuées.

Vers 1272, Pecham succéda à Oxford au maître franciscain Thomas Bungay, élevé au provincialat d'Angleterre, et y fut admis au même grade qu'il avait à Paris. Il aurait introduit à l'université d'Oxford la dispute *de quolibet*. Ce fut là probablement qu'il écrivit son traité contre Robert Kilwardby, O. P. Le 2 mai 1275, il fut chargé par le roi, avec le prieur des dominicains d'Oxford, de terminer à l'université de cette ville un procès qui pendait déjà depuis de nombreuses années au tribunal du chancelier. Il s'en acquitta en 1276 et, vers la même époque, succéda de nouveau à Thomas Bungay comme provincial d'Angleterre.

Pecham fut appelé ensuite à Rome au Sacré-Palais, comme lecteur ou maître, d'après les uns par Jean XXI, au début de 1277, A. G. Little, *op. cit.*, p. 854; d'après d'autres, durant la vacance du Saint-Siège, entre les mois de mai et de novembre 1277, Denifle, *Chartul. univ. Paris.*, t. I, p. 626, n. 7; d'après d'autres encore, par Nicolas III, vers la fin de 1277 ou en 1278. A. Callebaut, *op. cit.*, p. 25-26. Toutefois, selon le témoignage de Jean Josse, il résulterait que Jean Pecham était déjà lecteur au Sacré-Palais en 1276. Josse affirme, en effet, qu'au moment où il se trouvait à la cour romaine comme jeune clerc, Jean Pecham était lecteur au Sacré-Palais et composa en 1276, lors de son séjour à la curie, les deux hymnes : *Ave vivens hostia* et *Salve sancta Mater Dei*, dont nous parlerons plus loin. Cf. Antoine de Sérent, O. F. M., *Livres d'heures franciscaines*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. VI, 1929, p. 19-20. Il paraît aussi avoir continué à exercer la charge de provincial, pendant qu'il était lecteur ou maître au Sacré-Palais. Il s'y serait distingué principalement par ses disputes contre les hérétiques.

Après que Nicolas III eut créé l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, cardinal-évêque de Porto, il éleva, le 28 janvier 1279, *motu proprio*, Jean Pecham au siège archiépiscopal et primatial de Cantorbéry. Cette nomination n'alla toutefois pas sans difficultés. Après la résignation de Robert Kilwardby, le 5 juin 1278, le roi d'Angleterre, Édouard Ier, donna, le 14 juin suivant, au prieur et au chapitre de Cantorbéry, licence d'élire un successeur. Ceux-ci choisirent Robert Burnell, évêque de Bath et Wells, mais le pape cassa cette élection et promut Jean Pecham qu'il recommanda aussi affectueusement que chaleureusement au roi et au clergé d'Angleterre. Refusant d'abord d'accepter cette dignité, il y fut contraint par le souverain pontife, qui le sacra personnellement, sans doute le 12 mars 1279. Il n'arriva que le 4 juin en Angleterre, s'étant arrêté quelque temps à Amiens, où il rencontra Édouard Ier et Philippe le Hardi. Ce fut un pontificat bien rempli.

Dans les derniers jours de juillet 1279, donc encore avant son intronisation solennelle qui n'eut lieu que le 8 octobre suivant, en présence du roi et de quatre notables, Jean Pecham réunit un synode provincial à Reading. Ce concile renouvela, contre le cumul des bénéfices et l'abus de posséder à la fois plusieurs bénéfices à charge d'âmes, les anciennes ordonnances, restées lettre morte en Angleterre. D'autres règlements y étaient portés en ce qui concerne la défense de mettre les cures en commende, l'ordre de publier dans les églises certains cas d'excommunication de plein droit. Dans ce même synode, l'archevêque confirma les libertés et les droits de l'université d'Oxford. On ne sait cependant si ce fut là encore qu'il publia un édit pour la réforme des religieuses.

A la fin de 1281, l'archevêque de Cantorbéry réunit un second synode à Lambeth. Par le statut de Glocester, le roi Édouard Ier avait obligé la noblesse et le clergé à soumettre par écrit aux commissaires royaux leurs titres de propriété; en conséquence, nombre d'églises et de monastères s'étaient vus privés des donations qui leur avaient été faites. En 1279, un autre statut royal, dit de « mainmorte », défendait aux corporations ecclésiastiques d'acquérir de nouveaux biens-fonds; ce qui augmenta le mécontentement causé par le premier statut. Aussi Jean Pecham jugea-t-il un grand synode nécessaire. Il convoqua donc tous les évêques de sa province, les abbés et un grand nombre de clercs, pour le 7 octobre 1281, à Lambeth. A cette nouvelle, le roi envoya à l'arche

vêque et au synode, prêt à se tenir, une lettre datée du 27 septembre, aussi concise que brutale : « Si vous tenez à vos baronnies, ne vous mêlez pas de ce qui ne regarde que la couronne, le roi et l'État. » Nonobstant ces menaces, le synode s'assembla et, en confirmant de nouveau le décret du concile de Londres de 1268, rappela les statuts de celui de Lambeth de 1261 et ordonna l'exécution, d'ailleurs gravement obligatoire, des constitutions du dernier concile général de Lyon. Ce fut précisément cette remise en vigueur des décrets du synode de Lambeth de l'année de 1261, qui fut désagréable au roi. On y établit d'autre part 27 nouveaux *capitula*, sur d'autres points de discipline. Le concile se termina le 10 octobre 1281 et, le 19 du même mois, l'archevêque punit les abbés et les prieurs, en particulier les exempts, qui, ayant été convoqués au concile, avaient refusé de s'y rendre sous prétexte d'exemption. Le 2 novembre suivant, il adressa au roi une lettre courageuse en réponse à celle que ce dernier lui avait écrite. Il exhortait son souverain à abroger les lois injustes et oppressives pour l'Église, parce que toutes les lois doivent être en harmonie avec les décrets des papes, les statuts des conciles et les sanctions des Pères.

Le 15 février de l'année suivante, 1282, Pecham tint à Londres un autre concile, auquel les évêques de Londres et de Rochester assistèrent seuls. Tous les autres étaient représentés par des procureurs. Cette assemblée fut convoquée sur l'ordre donné par Martin IV aux évêques anglais de s'employer à faire délivrer le chapelain du pape, le comte Amaury de Montfort, prisonnier des Anglais depuis 1276, avec sa sœur Éléonore, qu'il conduisait au prince Llewellyn de Galles, son fiancé, en guerre alors avec l'Angleterre. Dès le mois de janvier, le roi Édouard, ayant vaincu Llewellyn, lui renvoya sa fiancée. Quant au comte Amaury, le roi ne lui rendit la liberté qu'après de nouvelles instances des papes Nicolas III et Martin IV et sur l'avis du synode de Londres de 1282.

L'archevêque de Cantorbéry tâchait de s'assurer de l'application et de l'observation des statuts portés dans les différents conciles par la visite des diocèses et des monastères d'une grande partie de l'Angleterre. Ainsi, en 1279, on le trouve dans les diocèses de Coventre et Lichfield; en 1280, en celui de Norfolk; en 1281, à Chester et Wales; en 1284-1285, à Lincoln et Ély.

La plus importante visite fut celle que le primat effectua, en 1282, dans le Pays de Galles, qui était en lutte armée avec l'Angleterre et fort éprouvé matériellement et moralement. Cette visite tint lieu de synode provincial alors impraticable. En s'occupant du bien spirituel de ce peuple, il travailla ardemment à rétablir la paix. On possède les recommandations écrites qu'il adressa au peuple de Galles et à son prince Llewellyn. Nous avons aussi deux autres lettres du primat à l'évêque de Londres contre les Gallois et une commission donnée au doyen d'Hereford pour les excommunier. Après la déroute des révoltés du pays de Galles, Pecham rappela fortement au vainqueur, Édouard I[er], l'obligation de réparer les maux causés par la guerre et de respecter les droits de l'Église galloise. Il promulgua aussi des ordonnances qui, encore qu'elles ne puissent être considérées comme des décisions d'un concile provincial, s'en rapprochent par leur contenu et sont très importantes pour l'histoire de l'Église en question. Elles se trouvent dans deux lettres d'information adressées par l'archevêque aux évêques suffragants de Saint-Asaph (28 juin 1284) et de Saint-David (5 août 1284). Dans ses nombreuses visites pastorales, Pecham voulait se rendre compte de l'état des cathédrales, des monastères, des autres églises, ainsi que de la régularité du clergé et des mœurs du peuple. Les monastères surtout avaient besoin de réformes, et il leur en imposa de salutaires.

Son zèle pour l'application des lois disciplinaires se montrait partout et en tout. S'agissait-il de défendre les prérogatives de son siège archiépiscopal et primatial, il savait le faire avec la plus grande fermeté. C'est ce dont s'aperçurent le monastère de Saint-Augustin à Cantorbéry et l'archevêque d'York qui se faisait précéder de la croix dans la province de Cantorbéry. Il s'opposa à l'évêque de Winton, Richard de la Mare, parce qu'il jouissait de deux bénéfices à charge d'âmes. Il lutta pour la liberté de l'Église d'Hereford contre l'évêque Thomas de Cantalupe, élevé plus tard au rang des saints, auquel il créa beaucoup de difficultés et que même il excommunia. L'archevêque se montra-t-il trop autoritaire dans ses rapports avec les autres prélats et poussa-t-il trop loin son zèle pour les réformes? Il est permis de le penser, puisque ces derniers en ont appelé plusieurs fois à Rome et qu'en 1282 déjà, ils avaient rédigé contre lui trente et un chefs d'accusation. Pecham, dans une pensée de paix, sut faire cependant de légitimes concessions. Néanmoins, la cause fut déférée à Rome. Mais il paraît que les explications du primat furent jugées satisfaisantes. Du moins on ne voit pas que l'affaire ait eu d'autres suites. Peut-être y aurait-il lieu de croire que c'est à cette époque que Pecham composa son *Apologeticon* et l'*Apologie des statuts synodaux*.

L'archevêque de Cantorbéry n'avait pas non plus d'hésitation dans la procédure à entreprendre. Les juifs de Londres avaient violé les règlements en faisant élever chez eux des synagogues; il écrivit à l'Ordinaire de leur intimer l'ordre de les détruire, avec défense d'en construire d'autres; ils devaient se contenter de l'unique synagogue commune à tous. Sur le désir d'Édouard I[er], un concile célébré à Westminster en 1290, décréta l'expulsion de tous les juifs indistinctement. Ce ne fut que sous Charles II qu'on leur rouvrit l'Angleterre.

D'autres difficultés, non moins graves, furent créées à l'archevêque de Cantorbéry par les dominicains anglais qui, en 1284-1285, l'attaquèrent publiquement. Le 18 mars 1277 (onze jours après les condamnations parisiennes du 7 mars), Robert Kilwardby, O. P., alors archevêque de Cantorbéry, avait condamné 30 propositions (4 *in grammaticalibus*, 10 *in logicalibus* et 16 *in naturalibus*), dont plusieurs atteignaient l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes substantielles, ou mieux sur la composition des corps en général. En 1284, Jean Pecham renouvela les censures de Robert Kilwardby touchant certaines propositions qui paraissaient malsonnantes. Il cita également devant son tribunal Richard Knapwell, O. P., qui, soutenu par son provincial, refusa d'y comparaître.

Après la visite de l'archevêque à Oxford, en 1284, le prieur provincial des dominicains d'Angleterre, Guillaume de Hotham, attaqua publiquement Pecham à propos des intentions et des consultations du primat. Ce dernier mit la question au point dans diverses lettres adressées au chancelier et aux maîtres d'Oxford (7 décembre 1284), aux cardinaux Mathieu Orsini, Ordonius et Jérôme d'Ascoli (1[er] janvier 1285) et à l'évêque de Lincoln (1[er] juin 1285). Ces lettres, dans lesquelles il est principalement question de l'opinion de l'unité des formes, l'archevêque les écrivit « non pour reprocher à l'ordre des prêcheurs les jactances de certains particuliers, mais pour repousser l'opprobre des mensonges que son innocence ne méritait pas ».

Au dominicain anonyme qui lui reprochait d'attaquer l'Aquinate après sa mort en combattant l'unité des formes soutenue par tout son ordre, Pecham riposte qu'à Paris lui, franciscain, était seul à lui tendre

une main amicale contre les maîtres de l'université, l'évêque de Paris et même ses propres confrères dominicains. Et au reproche de ne défendre la pluralité des formes que depuis peu, il répond qu'il l'avait défendue à Paris, à Oxford et comme lecteur à la curie romaine. Et il ajouta qu'il n'avait fait que renouveler les condamnations de son prédécesseur, qui était lui-même dominicain. Il y défendit aussi l'école d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, dont la doctrine est aussi solide et aussi saine théologiquement et philosophiquement que la nouvelle *quasi tota contraria.*

Enfin, l'archevêque de Cantorbéry réunit à Londres, le 30 avril 1286, un concile auquel assistaient les évêques de Lincoln, de Worcester, de Hereford, l'official de Cantorbéry, le chancelier de l'université d'Oxford et un certain nombre de ses docteurs. Cette assemblée se réunit pour examiner certaines propositions répandues en Angleterre, principalement par Richard Knapwell, O. P. Elle censura et condamna huit articles comme hérétiques. D'après J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 313, Jean Pecham fut le premier évêque qui désigna les propositions condamnées du nom d'*articuli*. Cette appellation devint commune sous Jean XXII. Ce ne furent pas assurément les seules propositions qui furent condamnées sous le pontificat de Jean Pecham. On cite comme son œuvre un *Livre* ou *Catalogue* inédit *des hérésies par lui-même condamnées*. L. Wadding, *op. cit.*, p. 148.

En 1290, sur les instances de Nicolas IV, l'archevêque de Cantorbéry, prêcha la croisade et engagea plusieurs nobles anglais à prendre la croix et à protéger les dernières possessions des chrétiens en Terre sainte, qui couraient les plus grands dangers. Le 13 février 1291, il convoqua tous les prélats de sa province, les exempts comme les non exempts, à une assemblée *ad novum templum* à Londres pour y discuter les meilleurs moyens de porter secours à la Terre sainte et sauver les derniers restes, si compromis, du royaume de Jérusalem.

Jean Pecham termina sa grande et laborieuse existence le 8 décembre 1292. C'est la date communément admise. J. Spettmann, art. cit., p. 276-277 et 284, assigne toutefois le 7 décembre comme la date de la mort de Pecham. Il fut enterré dans la cathédrale de Cantorbéry, tandis que son cœur fut conservé derrière le maître-autel dans l'église des frères mineurs, à Londres. Dans une liste de docteurs franciscains du milieu du XVe siècle, publiée par J. Spettmann art. cit., p. 196-198, Jean Pecham est dénommé *Doctor ingeniosus.*

II. Œuvres. — Malgré les nombreuses occupations et les soucis de tout genre qu'entraînaient les diverses et lourdes charges qui lui furent successivement confiées, Jean Pecham sut encore se réserver le temps nécessaire pour composer de multiples et remarquables ouvrages se rapportant à toutes les branches de la science. Nous n'en signalerons que les principaux.

1° *Ouvrages scriptuaires.* — 1. *Collectaneum bibliorum, quinque libris sententias divinæ Scripturæ ad certos titulos seu locos communes redigens* ou plus exactement : *Divinarum sententiarum librorum bibliæ ad certos titulos redactæ collectorium*, in-8°, Paris, 1513; 1514; Cologne, 1541. — Cet ouvrage constitue une collection de sentences de l'Écriture sainte appliquées à quelques thèses ou traités spéciaux. Il comprend cinq livres qui traitent tour à tour : *a*) *de aversione peccatoris a Deo*; *b*) *de revocatione peccatoris ad Deum*; *c*) *de conversione revocatorum*; *d*) *de merito et sacramentis*; *e*) *de præmio.* L'édition parisienne du 16 février 1514 comprend aussi une table alphabétique des matières, rédigée par un frère mineur du couvent de Paris et précédée d'une lettre adressée par le même auteur à Jean Frellon. Cette table manque dans l'édition de Cologne de 1541.

2. *Postilla in Cantica Canticorum*, mentionnée dans *Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, fol. XLIV r°, Paris, 1512, et dans le *Compendium chronicorum ordinis minorum* de Marianus de Florence, édité dans *Arch. franc. hist.*, t. II, 1909, p. 462. Cette *Postilla*, restée inédite, est conservée dans le *cod. 59* de la bibl. Saint-Fortunat de Todi, où elle commence par les mots : *In funiculis adami traham eos... Rationalis animæ perfectio.* Sbaralea, *op. cit.*, cite encore un ms. de la bibl. du couvent des frères mineurs de Sienne et un autre de la bibl. Ambrosienne de Milan (Montfaucon, *Catalogus*, t. I, p. 518).

3. *Postilla in Threnos seu Lamentationes Jeremiæ*, attribuée communément à saint Bonaventure. Imprimée pour la première fois à Venise, en 1574, elle fut reprise dans toutes les éditions suivantes des œuvres du Docteur séraphique et, dans la dernière édition des *Opera omnia S. Bonaventuræ* de Quaracchi, au t. VII, p. 605-651. Dans les *Prolegomena* de ce volume, p. XI-XIV, les savants éditeurs allèguent des raisons solides pour dénier la paternité de cette *Postilla* à saint Bonaventure et l'attribuer à Jean Pecham. Cet ouvrage est contenu dans le *cod. lat. 14 260*, fol. 205 r°-233 v° de la Bibl. nationale de Paris, et dans le *cod. A, 108* de la bibl. du chapitre métropolitain de Prague. Inc. : *Tempus plangendi et tempus saltandi. Eccl.* 3. *In verbo isto ostenditur.*

4. *Lectura super Johannem*, contenue dans le même ms. de Prague et dans le *cod. 83* de la bibl. de Saint-Gall, en Suisse. Inc. : *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor.*

5. *Lectura super epistolam ad Hebræos*, conservé dans le même ms. de Prague. Inc. : *Loquimur sapientiam Dei in mysterio.*

6. *Postilla in Ezechielem* dont un ms., d'après J. Le Long (*Bibl. sacra*, p. 896) appartenait à la bibl. de Clairvaux.

7. *Explicatio metaphorica evangelii S. Joannis*, Inc.: *Ego sum lux mundi, qui sequitur me...*, dont, d'après Sbaralea, un ms. aurait été conservé dans la bibl. du couvent de Santa-Croce à Florence.

8. *Explicatio parabolarum*, Inc. : *Simile est regnum cælorum homini, qui seminat bonum semen in agro suo*, Matth., XIII, alléguée dans Sbaralea.

9. *Verba dicta de Christo* dont, d'après Sbaralea et Féret, un ms. serait à la bibl. vaticane.

10. *Tractatus de misteriatione numerorum in sacra Scriptura* ou *De mystica interpretatione numerorum in sacra Scriptura*, conservée dans le *cod. Arundel 200*, fol. 1-14, du British Museum; le *cod. 81*, fol. 40-48, de Lincoln College à Oxford; le *cod. Vatic. lat. 5963*, fol. 63, où il est intitulé : *Arithmetica mystica*, le *cod. D, IV, 25* de la bibl. univers. de Turin; le *cod. Plut. XVII, sin. 8*, fol. 1-7, de la bibl. Laurentienne de Florence. Inc. : *Omnia, domine Jesu Christe, sapientia, numero, mensura et pondere disposuisti.*

11. *L'Expositio in Ecclesiasten*, ou *in Ecclesiasticum*, Inc. : *Hoc nomen Ecclesiastes interpretatur concionator*, qui est attribuée par Sbaralea (*op. cit.*, p. 111) et P. Féret (*La faculté de théologie de Paris*, t. II, p. 326, Paris, 1895) à Jean Pecham, est considérée généralement, et avec raison, comme une œuvre d'Étienne Langton. D'après les mêmes auteurs, un ms. s'en serait trouvé dans la bibliothèque du couvent de Saint-François à Assise selon un inventaire de 1381. Ce ms. constituerait maintenant le *cod. 74* de la bibl. municipale d'Assise.

2° *Ouvrages philosophiques et théologiques.* — 1. *Perspectiva communis*, corrigée et éditée par F. Cardani à Milan, s. d. (vers 1480); rééditée ensuite à

Valence, en 1503, par Jean Joffre, avec l'arithmétique et la géométrie de Thomas Bradwardin et les questions de Jean de Assia; s. l. (Leipzig), en 1504; à Venise, en 1504, par Luc Gauricus; à Nuremberg, en 1542, par George Hartmann qui y apporta de nouvelles corrections; à Cologne, en 1580 et en 1592. Jean-Paul Gallucci la traduisit en italien et la publia avec des figures et des notes à Venise, en 1593. D'après une note de P. Deschamps et G. Brunet, *Manuel du libraire*, Supplément, t. II, col. 187, toutes les éditions seraient illustrées de figures remarquables. Les éditeurs du *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam seraphici Doctoris sancti Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883, p. XVI, et L. Hain, *Repertorium*, t. II *a*, p. 161-162, écrivent *Prospectiva*, mais à tort, semble-t-il. La *Perspectiva communis* constitue un traité d'optique et servit longtemps de manuel aux universités. Cf. J. Spettmann, *Das Schriftchen « De oculo morali » und sein Verfasser*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 319, n. 10. D'après le même auteur il en existerait environ 40 mss. Citons les *cod. Vatic. lat. 4082* et *5963*, le *cod. 644* de la bibl. communale d'Assise, le *cod. Plut. XVII, sin. 8*, fol. 22-32, de la bibl. Laurentienne de Florence, les *cod. Add. 15 108* et *Add. 17 368* du British Museum, les *cod. Digby 28, 98* et *218*, *Canonic. misc. 200* et *Bodley 300* de la bibl. Bodléienne d'Oxford. Elle commence : *Inter* PHYSICAE *considerationis studia lux jucundius afficit meditantes*, et non : *Inter* PHILOSOPHIAE *considerationis*, comme le notent Wadding et Sbaralea.

2. *Perspectiva particularis*, mentionnée par Wadding et Féret, qui aurait pour début : *Perspectiva cum sit una*.

3. *Tractatus de sphæra*. Inc. : *Corporum mundanorum principalium numerum et figuram et motum, et quæ ad hæc comsequuntur, intendo in præsenti opusculo explicare*. Il est conservé dans *cod. lat. 23 595* de la bibl. de Munich, le *cod. Arundel 83*, fol. 123, du British Museum, le *cod. S. Croce, Plut. XXII, dext. 12* et *Plut. XXIX, cod. XV* de la bibl. Laurentienne de Florence (Montfaucon, *Catal.*, t. I, p. 299). Sbaralea cite aussi un ms. du couvent de Saint-François à Assise, dans laquel ce traité se serait trouvé après le *Correctorium* de Guillaume de Marc.

4. *Theorica planetarum*. Inc. : *Circulus eccentricus vel egresse cuspidis vel egredientis centri*. Conservé dans le *cod. Add. 15 107*, fol. 65-71, et *Add. 15 108*, fol. 139-149, du British Museum, ainsi que dans le *cod. C. 99a*, fol. 70-79 de la bibl. de Dresde.

5. *Mathematica rudimenta*. Inc. : *Scripsi dudum rogatus a sociis*, attribués à Jean Pecham, d'après C. L. Kingsford et A. G. Little, *Fratris Johannis Pecham quondam archiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate*, Aberdeen, 1910, p. 1. Ces *Rudimenta* constitueraient une version de la *Perspectiva communis* contenue dans le *cod. Digby 218* de la bibl. Bodléienne d'Oxford.

6. *Notabilia metaphysices* dont le commencement serait : *Uno modo dicitur quod*, mentionnés par Wadding et Féret.

7. *Liber de animalibus*. Inc. : *Omnis perscrutatio animæ*, conservé dans le *cod. G, IV, 853*, fol. 77 r° sq., de la bibl. nationale de Florence.

8. *Scriptum super ethicam* ou, selon Sbaralea : *Scriptum super libros ethicorum Aristotelis*. Tandis que les éditeurs de *De humanæ cognitionis ratione anecdota* p. XVI, affirment que cet écrit débutant par les mots : *Cum scientiæ quædam sint de rebus et quædam de signis*, se conserve dans le *cod. Borgh. 19*, fol. 212 r° sq. de la bibl. Vaticane, et C. L. Kingsford et A. G. Little dans le *cod. conv. soppr. G, IV, 853* de la bibl. nationale de Florence, le *cod. S. Croce, Plut. XII, sin. 11* (maintenant disparu) de la bibl. Laurentienne de Florence et le *cod. Borgh. 19* de la bibl. Vaticane, J. Spettmann soutient que l'unique ms. qui le contient, c'est le *cod. conv. soppr. G, IV, 853* de la bibl. nationale de Florence. *Der Ethikkommentar des Johannes Pecham*, dans *Abhandl. zur Gesch. der Phil. des M. A.*, (*Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Bäumkers*) dans les *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, de Bäumker, Supplementband II, 1923, p. 221-242. D'après ce dernier auteur, cet ouvrage aurait été attribué à Jean Pecham dès 1300, c'est-à-dire peu de temps après sa mort. Qu'on en ait peu parlé, cela s'expliquerait par le fait que ce commentaire n'est que partiel et a été rejeté dans l'ombre par les commentaires complets d'autres auteurs. De ce que l'auteur de ce commentaire parle à plusieurs reprises des « jacobins », c'est-à-dire des dominicains du couvent de la rue Saint-Jacques, Spettmann en conclut que son origine doit être parisienne et dater de l'époque où Pecham enseignait à Paris, probablement des environs de 1260. Les arguments, invoqués par Spettmann pour expliquer pourquoi, à cette date ralativement tardive, Pecham n'aurait commenté que les trois premiers livres, quoique ingénieux, n'en laissent pas moins subsister bien des difficultés (*ibid.*, p. 228-229). Dans ce traité, les questions proprement théologiques sont rares et les deux domaines, philosophique et théologique, sont nettement divisés. L'œuvre est constituée par un mélange de commentaires proprement dits et de questions qui portent sur des problèmes non seulement moraux, mais encore philosophiques, au sens le plus général du mot. Si, d'après Spettmann, rien dans le contenu ne s'oppose à son attribution à Jean Pecham, Ét. Gilson, au contraire, a avancé quelques doutes sérieux et fondés à ce sujet. *Rev. d'hist. francisc.*, t. I, 1924, p. 381-382. Les faits suivants lui semblent inquiétants pour l'attribution de ce commentaire à l'archevêque de Cantorbéry : d'abord les dominicains y sont mentionnés à plusieurs reprises; ensuite l'on y rencontre un texte curieux, d'après lequel l'idéal franciscain subordonnerait la vie contemplative à la vie active; enfin, l'auteur du commentaire souligne d'une façon remarquablement nette, au moment de résoudre les difficultés, qu'il parle en philosophe et que le théologien aurait peut-être à décider autrement. D'après Ét. Gilson, cette remarque est aussi peu franciscaine, aussi peu vraisemblable que possible chez les frères mineurs de Paris en 1260, inconciliable avec tout ce que nous savons par ailleurs du *théologisme* de Pecham. La difficulté supplémentaire que soulève le petit nombre des citations théologiques relevées dans cette œuvre achève, conclut Gilson, d'en rendre assez douteuse l'attribution au champion déclaré de la théologie contre le péripatétisme dominicain.

9. *Summa de esse et essentia*, inédite, conservée dans le *cod. 560*, fol. 114 r°-115 v° de la bibl. Angelica de Rome. Inc. : *Sensus mei penuria, temporis angustia et fratris instantia cogit, ut de sublimibus humilia, de grandibus exilia, de difficilibus quæstionibus brevia inseram*. Cette somme est de peu d'étendue. L'auteur s'adresse à un jeune disciple qui l'a fortement pressé de questions métaphysiques, sans lui donner le temps de mûrir un traité de longue haleine. De là une obscurité forcée. Le ms. unique qui contient ce traité se présente, au point de vue paléographique, comme très défectueux. En note sont signalés des passages de Roger Bacon qui prouvent des points de contact évidents entre les deux maîtres anglais et une affinité de doctrine sur la matière première, la forme, le principe d'individuation, les universaux, l'intellect agent et l'illumination divine. Cette somme a été récemment éditée par le P. Ferdinand Delorme, O. F. M., dans *Studi francescani*, t. XXV, 1928, p. 61-71, sous huit

rubriques particulières; l'éditeur a cru pouvoir partager en autant de chapitres l'opuscule, afin d'en rendre la lecture plus aisée. Les titres : 1. *De materia et forma;* 2. *De esse Dei;* 3. *de unitate materiæ primæ;* 4. *De causa individuationis;* 5. *De ratione seminali;* 6. *De universalibus : quid sint;* 7. *De universalibus : ubi sunt;* 8. *De duplici genere : logico et naturali,* lui ont paru suffisamment répondre au contenu et l'encadrer.

10. *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* resté inédit. De ce commentaire deux livres seulement nous sont connus : le premier, conservé dans le ms. *conv. soppr. G, IV, 854* de la bibl. nat. de Florence, débute : *In medio et in circuitu sedis quatuor animalia plena oculis ante et retro,* Apoc., IV; le *quatrième,* contenu dans le *cod. Bodley 859,* fol. 332-379, de la bibl. Bodléienne d'Oxford et commençant : *Quæstio est de sacrificiis circa quæ quæruntur octo.* Ce dernier est intitulé : *Disputationes de quolibet fr. Joannis Pecham.* Le commentaire sur le l. I des Sentences aurait été conservé aussi dans la bibl. du couvent de Saint-François à Assise. Sbaralea, *op. cit.* D'après le témoignage d'un catalogue de la bibliothèque des frères mineurs à Sienne, rédigé en 1481, dans lequel on lit : *Opus Joannis de Checcano (Peccano) super quatuor libros Sententiarum in pergam. bona littera,* il faudrait admettre, selon L. Oliger, *Arch. franc. hist.*, t. IV, 1911, p. 147, que Jean Pecham a écrit un commentaire sur les quatre livres des Sentences. Cf. Papini, *L'Etruria francescana,* Sienne, 1797, p. 137. J. Spettmann, *Der Sentenzenkommentar des Franziskanerbischofs Johannes Pecham* († 1292), dans *Divus Thomas* (Fribourg), t. V, 1927, p. 327-345, a décrit le ms. qui contient le l. I de Pecham sur les Sentences et en a énuméré les questions. Le même auteur, *Pechams Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen,* dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. LII, 1928, p. 64-74, a donné une description détaillée du ms. qui contient le l. IV. A. Daniels, O. S. B., a édité la q. I de la dist. II, du l. I, *An Deus sit,* dans *Quellenbeiträge und Untersuch. zur Gesch. der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert,* p. 41-50, dans les *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. VIII, fasc. 1-2, 1912; J. Spettmann a publié des *Quæstiones selectæ,* dans *Johannis Pechami quæstiones tractantes de anima, ibid.*, t. XIX, fasc. 5-6, 1918, p. 183-221.

11. *Quæstiones disputatæ.* Jean Pecham est l'auteur de nombreuses *Quæstiones disputatæ,* se rapportant à la philosophie, à la théologie, à la vie religieuse, à l'astronomie, etc. Ainsi douze *Quæstiones de anima* sont conservées dans le *cod. J, I, 3* de la bibl. nationale de Florence. L'ordre logique des questions, qui est interverti dans le ms., a été restitué par J. Spettmann, *op. cit.*, p. IX, XXI, 1-104. Il y a édité pour la première fois ces questions, composées, selon lui, à Paris vers 1269; p. XXXIII-XXXIV. Une de ces douze *Quæstiones de anima,* à savoir : *Utrum est unus intellectus in omnibus hominibus* est contenue aussi dans le *cod. Plut. XXVII, sin. 8,* fol. 167 rº, de la bibl. Laurentienne de Florence.

Le même ms. *J, I, 3* de Florence contient aussi : *Quæstiones de Verbo,* au nombre de cinq, énumérées par Spettmann, *op. cit.*, p. XXII; *Quæstiones de eucharistia,* au nombre de onze, *ibid.; Quæstiones de stellis,* au nombre de quatre, *op. cit.*, p. XXII-XXIII; *Quæstiones de vita religiosa,* au nombre de deux, *op. cit.*, p. XXVI-XXVII; *Quæstiones variæ,* au nombre de sept, à savoir : 1) *Quæritur utrum aliquid factum sit vel fieri potuit (creatione) ordinaliter;* 2) *Quæritur hoc supposito, si mundus potuit ab æterno creari;* 3) *Quæritur utrum concupiscentia et mortalitas cum aliis defectibus insint homini a sua creatione;* 4) *Quæritur an defectus veniens in nos per originem possit habere rationem culpæ;* 5) *Quæritur de præceptis, quibus homo obligatur, utrum regulæ et leges hujusmodi sint item quod Deus;* 6) *Quæritur utrum omnis pœna sit a Deo imperante;* 7) *Quæritur utrum aliquis puniatur æternaliter pro peccato temporali, op. cit.*, p. XXVII.

Les deux *Quæstiones de vita religiosa,* à savoir : *Quæsitum est, utrum liceat inducere pueros doli capaces ad obligandum se religioni voto vel juramento aut etiam adolescentes* (*cod. cit.*, fol. 45 rº - 49 vº) et : *Quæritur utrum perfectio ecclesiastica consistit in renuntiando vel carendo divitiis propriis et communibus* (*cod. cit.*, fol. 56 rº - 59 vº) ont été éditées par L. Oliger, O. F. M., la première : *De pueris oblatis in ordine minorum,* dans *Arch. franc. hist.*, t. VIII, 1915, p. 389-439; la seconde : *Die theologische Quæstion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut,* dans *Franzisk. Studien,* t. IV, 1917, p. 127-176. Les deux questions ont été composées pendant les querelles littéraires entre le clergé séculier et régulier au sujet de l'essence de la perfection évangélique (1260-1272). Cependant, tandis que la seconde question est dirigée contre le *Contra adversarium perfectionis christianæ* de Gérard d'Abbeville et fut composée vers 1266-1269 (*op. cit.*, p. 136-138), la première aurait été dirigée surtout contre Nicolas de Lisieux, qui se montra l'ennemi acharné des oblats dans ses différents écrits. Elle aurait été composée vers la fin du débat universitaire, entre 1271-1722. *Op. cit.*, p. 404-409.

Jean Pecham est encore l'auteur de *Quæstiones de beatitudine corporis et animæ,* conservées dans le *cod. Plut. XVII, sin. 7,* fol. 27 rº-37 vº, de la bibl. Laurentienne de Florence. Ce sont douze questions dont la première est intitulée : *Quæritur utrum corpus hominis corruptibile possit induere incorruptionem manens in specie hominis.* J. Spettmann qui les a éditées dans *J. Pechami quæstiones tractantes de anima,* p. 107-180, pense qu'elles ont été probablement composées quand Pecham était lecteur à la curie romaine, c'est-à-dire entre 1277 et 1279. *Op. cit.*, p. XXIV. Il y affirme aussi que Pecham fut le premier frère mineur auquel fut confiée cette haute charge.

Selon Féret, *op. cit.*, p. 327, n. 2, et C. L. Kingsford et A. G. Little, *op. cit.*, p. 3, le *cod. lat. 3183* de la Bibl. nationale de Paris contient également deux *Quæstiones* de Pecham, l'une : *Utrum theologia sit præ cæteris scientiis necessaria prælatis Ecclesiæ;* l'autre : *Utrum theologia ex duobus componi debuerit testamentis.* Les éditeurs du *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam,* p. XVI, citent encore un autre ms. qui contiendrait des *Quæstiones disputatæ* de Jean Pecham : le *cod. I. Coll. Salana,* fol. 42, de la bibl. d'Iéna. Enfin, C. L. Kingsford et A. G. Little, *op. cit.*, p. 3, citent encore des *Quæstiones* contenues dans le *cod. 15 805* de la Bibl. nat. de Paris, le *cod. 203* de la bibl. d'Angers, le *cod. J, III, 458* de la bibl. nation. de Florence, le *cod. lat. 15 986,* fol. 238, de la Bibl. nationale de Paris, dans lequel on trouve une *Responsio ad quæstionem J. de Pescham.*

12. *Quæstiones quodlibetales.* Nous possédons encore quelques *Quodlibeta* attribués à Jean Pecham. Ainsi le *cod. conv. soppr. J, I, 3* de la bibl. nat. de Florence en contient deux : l'un qui commence par la question : *Quæsita sunt quædam circa Deum, quædam circa creaturam,* fol. 39 rº-44 vº; l'autre qui débute : *Quæsita sunt de Deo plura quantum ad essentialia et quantum ad personalia,* fol. 49 vº-54 rº. Le premier *quodlibet* comprend 35 questions; le 2ᵉ en a 32, dont on peut trouver la table et les titres chez J. Spettmann, *op. cit.*, p. XXIII-XXVI. Le second, qui se termine : *Explicit quodlibet de natali,* serait reproduit dans 29 mss. dont 9 portent le nom de l'auteur et aurait été composé en 1270. Cf. W. Lampen, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et son office de la S. Trinité,* dans la *France franciscaine,*

t. xi, 1928, p. 216. Ce même *Quodlibetum* est contenu dans le *cod. lat. Ottob. 196,* fol. 29 r°-32 v°, de la bibl. vaticane. Dix-neuf questions de ce même *Quodlibetum* sont contenues dans le *cod. 96* de Merton College à Oxford. Cf. F. Tocco, *Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby, O. P.*, dans *Fratris Johannis Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 99-108. D'après J. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, Munster-en-W., 1919, p. x, le *Quodlibet de natali* serait conservé aussi dans des mss. des bibliothèques d'Angers, d'Arras, d'Assise, de Dôle, de Görlitz, d'Iéna, d'Oxford, de Paris (2 mss.), de Prague, de Reims.

Un autre *Quodlibetum* qui débute : *Inter thesauros sapientiæ et scientiæ sola invenitur Creatoris et creaturæ cognitio*, est contenu dans le *cod. Plut. XVII, sin. 7*, fol. 37 v°-50 r°, de la bibl. Laurentienne de Florence. Il comprend 53 questions énumérées par J. Spettmann (*op. cit.*, p. xxix-xxxi), dont la 1re est : *Quæritur utrum Deus per infinitam potentiam suam possit facere materiam esse sine omni forma.* Jean Pecham l'aurait composé lors de son séjour à la curie romaine, entre 1276 et 1279. J. Spettmann, *op. cit.*, p. xxxiv. Les frères mineurs de Quaracchi en ont publié une question, dans *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, Quaracchi, 1883, p. 179-182, à savoir : *Quæsitum est demum de ipsa Dei sapientia vel luce æterna, utrum sit ratio cognoscendi quidquid intellectualiter cognoscitur in via* (*cod. cit.*, fol. 38 v°).

Selon les mêmes éditeurs (*op. cit.*, p. xvi), un *Quodlibetum* qui commence : *Quæsitum est de rebus divinis et humanis*, serait contenu dans le *cod. 3926* de la bibl. palatine de Vienne et des Questions quodlibétiques seraient conservées aussi dans le *cod. 203* de la bibl. d'Angers et dans le *cod. lat. 15 805* de la Bibl. nat. de Paris. Cf. aussi P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. ii, p. 327, n. 2.

13. *Tractatus de Trinitate*, conservé dans le *cod. Reg. 10 B. IX*, fol. 61, du British Museum à Londres et publié à Londres en 1510 sous le titre : *De summa Trinitate et fide catholica.* Cf. W. Lampen, *op. cit.*, p. 217.

14. *Tractatus de virtutibus et vitiis*, Inc. : *Nota quod caritas habet multos effectus* qui, d'après Sbaralea, *op. cit.*, p. 113, aurait été conservé dans le *cod. 587* de la bibl. du couvent de Santa-Croce à Florence. Ce traité est anonyme; il est inséré dans ce ms. avec d'autres écrits, également anonymes, mais qui doivent certainement être considérés comme l'œuvre de Jean Pecham. D'où l'on conclut qu'il faut attribuer probablement aussi ce traité à l'archevêque de Cantorbéry.

15. *Formula confessionis* ou *Formula confessionum*, ou *Formula de modo confitendi*, inédite, conservée dans de nombreux manuscrits. Citons-en : *Vatic. lat. 1161; lat. 6622* et *3725* de la bibl. nat. de Paris; *Ar. 379* du British Museum; *X, 42* de la bibl. du chapitre métropolitain de Prague; *175* de la bibl. Ripoll à Barcelone; *lat. 14 625* de la bibl. de Munich; *Conv. soppr. F, VI, 885* de la bibl. nationale de Florence; *cod. S. Croce, Plut. IV, sin. 11* (disparu) de la bibl. Laurentienne de Florence; *theol. A, 55* de la bibl. de Dresde; *D, 278* de la bibl. Fortaguerri de Pistoie en Toscane; *95* de la bibl. de Parme; *404* de la bibl. de Tours; *381* de la bibl. univ. de Toulouse. Dans quelques manuscrits, comme ceux de Prague et de la Vaticane, le traité est précédé d'une dédicace qui commence : *Eminentis devotionis, excellentis discretionis scientiarum et, pietatis rev. pnæs. ac dom. Berengario divina providentia episcopo Tusculentii... suus humillimus filius et indignus servus frater Johannes ord. fratrum minorum sub umbra alarum suarum ejusdem summi pontificis pænitentiarius.* D'autres omettent cette dédicace et commencent par le prologue : *Sicut dicit beatus Johannes canonicæ suæ primo capitulo... Idcirco fili, postulasti a me fratre Johanne, ordinis fratrum minorum indigno et necnon omnino inutili pænitentiario domini pape, ut dem tibi aliquam formulam in scriptis redactam, ex cujus inspectione peccata tua possis plenius confiteri.* D'après le témoignage de l'auteur lui-même, le traité comprend six parties. Dans la première, il est question de ce qui doit précéder la confession; dans la seconde, de ce qui doit accompagner la confession; dans la troisième, de ce qui doit constituer la confession; dans la quatrième, de ce qui doit la suivre. La cinquième partie traite des raisons pour lesquelles la confession doit être réitérée et la sixième donne un *confiteor* d'après lequel il faut instituer la confession. Cependant, nous croyons que cette *Formula confessionis* ne peut point être considérée comme une œuvre de Jean Pecham, mais doit être attribuée à un autre franciscain, à savoir à Jean Rigaldi ou Rigaud († 1322). Nous exposerons brièvement les raisons qui nous ont amené à cette conclusion. D'abord, le plus grand nombre des mss. attribuent ce traité à Jean Rigaud. Nous ne connaissons que le *cod. conv. soppr. F, VI, 855* de la bibl. nationale de Florence et le catalogue de la bibl. Ripoll de Barcelone qui le considèrent comme une œuvre de Jean Pecham. Le ms. de Florence même ne l'attribue point à l'archevêque de Cantorbéry, mais porte la rubrique rouge : *Incipit summa compilata per fratrem Joannem.* Ensuite, l'auteur s'appelle dans le prologue *pénitencier* du souverain pontife. Or, si nous savons que Jean Pecham a été lecteur à la cour romaine entre 1276 ou 1277 et 1279, nous ne possédons aucune notice qu'il ait exercé la charge de pénitencier. Les historiens attestent d'autre part que Jean Rigaud a été pénitencier du pape Clément V (1305-1314) et de Jean XXII (1316-1334), qui l'éleva, en 1317, au siège épiscopal de Tréguier. De plus, dans quelques mss. la *Formula confessionis* est dédiée à Bérenger, évêque de Tusculum ou de Frascati. Nous savons que Bérenger Fredoli († 1323), fut créé cardinal en 1305 et ne devint évêque de Frascati qu'en 1309; cf. Ul. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. i, col. 1608. Il faut en conclure que la *Formula confessionis* doit avoir été composée après 1309, date de l'élévation de Bérenger au siège épiscopal de Frascati. Or, Jean Pecham mourut en 1292. Enfin, Jean Rigaud cite lui-même la *Formula confessionis* qu'il avait composée antérieurement, dans son *Compendium theologiæ pauperis*, l. V, rubr. 35, et l. VI, rubr. 23 et 24. Il s'ensuit que la *Formula confessionis*, commençant : *Sicut dicit beatus Johannes canonicæ suæ* ne peut point être considérée comme l'œuvre de Jean Pecham, mais doit être attribuée au franciscain Jean Rigaud. La *Formula confessionis* aurait été imprimée à Mayence, en 1673, avec l'*Ordinarium vitæ religiosæ* de Jean Rigaud. Féret, *op. cit.*, t. ii, p. 374, n. 2.

16. *Liber de oculo morali.* C'est un recueil d'exemples empruntés à l'optique pour illustrer la doctrine et la morale chrétiennes. Inc. : *Si diligenter volucrimus in lege Domini meditari, facillime perpendemus ea quæ pertinent ad visionem et oculum.* Il comprend 15 chapitres, dont les titres ont été énumérés par J. Spettmann, *Das Schriftchen « De oculo morali » und sein Verfasser*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xvi, 1923, p. 310. La grande vogue qu'a eue cet écrit au Moyen Age est attestée par les nombreux mss. que l'on rencontre dans presque toutes les bibliothèques. J. Spettmann, *op. cit.*, p. 314-316, en énumère jusqu'à 83. Ce traité a aussi été publié à plusieurs reprises; ce qui atteste encore l'importance que l'on y attachait à cette époque. L. Hain, *Repertorium*, t. iia, p. 162, cite deux éditions différentes s. d. n. l. (mais à Augsbourg à la fin du xve siècle), dans lesquelles le *Liber de oculo morali* est

attribué à Jean Pecham. En 1496, l'ouvrage parut à Venise sous le titre *De oculo morali et spirituali* et comme l'œuvre d'un théologien du nom de Pierre Lacepiera, c'est-à-dire Pierre de Limoges. Sur la demande du célèbre prédicateur franciscain, Dominique de Ponzo, qui procura la précédente édition, Théophile Romanus de l'ordre des ermites de Saint-Augustin traduisit cet opuscule en italien, le publia la même année et dans la même ville, et l'attribua au même auteur. En 1641, Théophile Raynaud, S. J., le publia à Lyon avec le titre : *De oculo mystico* et l'attribua à Raymond Jordan Idiota. L. Wadding lui fit immédiatement remarquer que ce traité devait être considéré comme une œuvre du franciscain Jean de Galles († 1303). Vaincu par les raisons alléguées par l'illustre historien de l'ordre franciscain, Raynaud lui promit de restituer, dans une nouvelle et meilleure édition, l'œuvre à son véritable auteur. Il la réédita à Paris, en 1654, parmi les *Opera omnia* de Raymond Jordan. Luc Wadding a donné successivement deux éditions du *De oculo morali*, l'une, à Rome, en 1655, l'autre, à Viterbe, en 1656, dans lesquelles il l'attribue à Jean de Galles. Cf. Sbaralea, *op. cit.*, p. 86, et Féret, *op. cit.*, t. II, p. 374-475.

Au cours des siècles, ce traité a été attribué à différents auteurs : Jean Pecham, Robert Grosseteste, Pierre de Limoges (Lacepiera), Jean de Galles, Hugues de Saint-Victor, Thomas Bradwardin, Duns Scot, Raymond Jordan, Alphonse de Spina, Pic de la Mirandole, Roger Trochert. De tous les chroniqueurs et historiens de l'ordre franciscain, nous ne connaissons que Nicolas Glassberger qui, dans sa *Chronique*, composée en 1508, attribue le *De oculo morali* à Jean Pecham. Cf. *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 182. Bien qu'un plus grand nombre de mss. attribuent ce traité à Jean Pecham qu'à Jean de Galles et que, de ce point de vue, l'archevêque de Cantorbéry l'emporte sur Jean de Galles, pour en revendiquer la paternité, il semble, d'après l'étude citée plus haut de J. Spettmann, p. 317-322, que le *Liber de oculo morali* ne peut être attribué ni à l'un, ni à l'autre, mais doit être considéré comme l'œuvre de Pierre de Seperia de Limoges († 1306). L'auteur de cet écrit ne peut pas être un franciscain, parce qu'il n'y parle jamais ni de saint François, ni de la pauvreté franciscaine, alors que dans plusieurs cas il aurait dû en parler. Le plus grand nombre des mss. sont favorables à Pierre de Seperia. Nous avouons cependant que les raisons alléguées par Spettmann ne nous paraissent point décisives pour attribuer définitivement ce traité à Pierre de Seperia.

17. Signalons encore un *Speculum animæ* en quinze chapitres, Inc. : *Mirabilis est sibi anima mea et miror se mirantem cetera nonnulla sine admiratione decernentem*, signalé par Wadding, *op. cit.*, p. 147, et par Sbaralea, *op. cit.*, p. 111 ; — *De decem præceptis*, Inc. : *Duo sunt mandata Dei*, signalé par Wadding, *ibid.*, et par Féret, *op. cit.*, p. 327 ; — un traité qui commence : *Cum scientiæ quædam sint de rebus*, contenu dans le *cod. G, IV, 853* de la bibl. nat. de Florence et mentionnée par les éditeurs du *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, p. XVI ; — *Speculum Ecclesiæ de missa*, Inc. : *Dicit apostolus*, et contenu dans le *cod. 155* du Corpus Christi College d'Oxford, qui, d'après les continuateurs de Sbaralea, *op. cit.*, p. 114, doit être attribué à Hugues de Saint-Cher, O. P. (cf. Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædicatorum*, t. I, p. 202); — *De ratione diei dominicæ*, Inc. : *Ecce, charissime, singulis festis*, signalé par Wadding, *op. cit.*, p. 147 et par Féret, *op. cit.*, p. 327 ; — une *Diffinicio theologiæ*, commençant par : *Pauca theologiæ rudimenta*, et conservée dans *cod. Gg, IV, 32*, fol. 10, de la bibl. univ. de Cambridge; — *Roboratio quædam ad articulos fidei*, Inc. : *Humanæ sapienciæ prima utilitas est*, conservée dans le *cod. 292*, fol. 6, de Trinity College de Cambridge; — *La Jerarchie*, une traduction française d'un résumé latin de la *Hierarchia cælestis* de pseudo-Denis, faite par « frère Johan de Pecham a la requeste de la reine de Engletere Alienore, femme le roy Edward », contenue dans le *cod. 2899*, fol. 174-175, de la bibl. Sainte-Geneviève de Paris. Ces trois derniers écrits sont mentionnés par C. L. Kingsford et A. G. Little, *op. cit.*, p. 5.

3° *Ouvrages de spiritualité.* — 1. *Tractatus pauperis* ou *De perfectione evangelica*, ou encore *Apologia contra obloquentes mendicitati de perfectione evangelica*, Inc. : *Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrimarum*, conservé dans de nombreux mss., dont les principaux sont : *Add. 36 984* du British Museum à Londres; *182* du Corpus Christi College à Oxford; *Vat. lat. 1013* et *1014; Borgh. 161* et *271* de la bibl. vaticane; *Plut. XXXI, sin. 3* et *Plut. XXVI, dextr. 12*, de la bibl. Laurentienne à Florence; *298* de la bibl. Classense à Ravenne; *V, D. 10* de la bibl. de l'université de Prague; *550* de la bibl. de Wolfenbüttel; *lat. theol. fol. 225*, de la bibl. de Berlin; *lat. 23 445* et *23 446* de la bibl. de Munich; *140* de la bibl. de Brunswick; *1677* de la bibl. royale de Bruxelles; *897* de la bibl. Mazarine à Paris. Cf. A. Van den Wyngaert, O. F. M., *Tractatus pauperis de fratre Johanne de Pecham, conscriptus*, Paris, 1925, p. 1, n. 2; *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, p. XVII ; Féret, *op. cit.*, t. I, p. 327, n. 6. — Diverses parties du *Tractatus pauperis* ont été éditées. A. G. Little en a publié des fragments importants dans *Fratris Johannis Pecham, quondam archiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate cum bibliographia* dans *British Society of franciscan studies*, t. II, Aberdeen, 1910, p. 21-90. Le prologue, le c. X ou l'exposé de la règle des frères mineurs et le c. XVI (le dernier) y sont édités en entier, avec des extraits des autres chapitres. Le prologue et les six premiers chapitres ont été publiés par A. Van den Wyngaert, O. F. M., *op. cit.*, p. 5-86. Le c. XV a été édité par F. M. Delorme, O. F. M., dans *Fr. Richardi de Mediavilla quæstio disputata De privilegio Martini papæ IV*, Quaracchi, 1925, p. 79-88. Le P. F. Delorme, O. F. M., a commencé la publication des c. VII, VIII et IX dans les *Studi francescani*, t. XXIX, 1932, p. 54-62. Le c. X, qui contient l'explication de la règle des frères mineurs, et que l'on rencontre souvent signalé par les auteurs et dans les mss. comme un traité spécial, intitulé : *Expositio* ou *declaratio* ou *explicatio regulæ fratum minorum*, débutant : *Sed quia regula fratrum minorum... a quibusdam temere pervertitur*, a été publié d'abord dans les *Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, part. IV, fol. CXII sq., Paris, 1512; ensuite dans *Firmamentum trium ordinum*, part. III, fol. 72 r°-76 v°, Venise, 1513; enfin par A. G Little, *op. cit.*, p. 27-55. Le *Tractatus pauperis* a été cité et loué par Pierre Jean Olivi (cf. *Arch. franc. hist.*, t. I, 1908, p. 622), par Ubertino de Casale (cf. J. Spettmann, *Quellenkritisches zur Biographie des J. Pecham*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 182 par Alvare Pélage, *De planctu Ecclesiæ*, fol. 300, Ulm, [1474], (*ibid.*), et très probablement par Ange de Clareno. *Ibid.*, p. 182-184.

L. Oliger, *Die theologische Quæstion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 134-136, a dûment prouvé que le *Tractatus pauperis* fut écrit contre le *Contra adversarium perfectionis christianæ* de Gérard d'Abbeville, qui y prend à partie l'auteur franciscain du *Manus quæ contra Omnipotentem*, et non contre le *De perfectione et excellentia clericorum* de Nicolas de Lisieux, comme quelques-uns le soutiennent. Le c. XVI cependant est dirigé contre les *Collationes Scripturæ sacræ* de Guillaume de Saint-Amour et a probablement été

ajouté au *Tractatus pauperis* primitif, qui n'aurait compris que 15 chapitres. De la sorte, ce traité primitif aurait été composé à Paris entre la date de la publication de l'ouvrage cité de Gérard d'Abbeville (vers 1266) et l'apparition des *Collationes* de Guillaume de Saint-Amour. Le dernier chapitre toutefois aurait été ajouté après la publication des *Collationes*. D'après C. L. Kingsford et A. G. Little, *op. cit.*, p. 6, le *cod. lat. 3119* de la bibl. de Munich contiendrait une réponse de Nicolas de Lisieux à une question de Jean Pecham, dans laquelle il expose l'essence de la pauvreté évangélique : *Responsio ad quæstionem qua quæritur in quo consistit perfectio paupertatis evangelicæ*.

2. *Quæstiones de vita religiosa* citées plus haut, col. 112, dont l'une se rapporte à la perfection évangélique et l'autre à l'acceptation des oblats.

3. *Tractatus contra Kilwardby*, qui dénote beaucoup d'analogie avec les précédents. Ce traité qui débute : *Super tribus et super quatuor sceleribus non faciliter convertitur fraternæ innocentiæ impugnator*, est conservé dans le *cod. Plut. XXXVI, dext. 12*, et *Plut. XV, dext. 12* de la bibl. Laurentienne de Florence, ainsi que dans le *cod. 3417* de la bibl. palatine de Vienne. Voir L. Oliger, dans *Arch. franc. histor.*, t. IV, 1911, p. 151. Il a été publié récemment par F. Tocco, dans *La questione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti*, Naples, 1910, p. 219-275, et dans *Fratris J. Pecham, quondam archiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate*, p. 121-147. Ce traité constitue une réponse de Jean Pecham à une lettre écrite par Robert Kilwardby, son prédécesseur sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry et ensuite cardinal († 1279), à des novices de l'ordre des prêcheurs, dans laquelle il exalte fortement sa propre famille religieuse et fait des allusions pleines de malice et d'ironie à l'ordre des frères mineurs. Cette lettre provoqua le traité de Jean Pecham, dans lequel il reprend les affirmations de Kilwardby, les examine et les réfute l'une après l'autre, bien souvent non sans une note d'indignation ou d'ironie à l'égard de l'illustre dominicain et de son ordre. Ce traité, qui constitue un des plus anciens documents sur les controverses entre prêcheurs et mineurs, fut probablement composé pendant les années que Pecham enseignait à Oxford, ou lors de son provincialat, c'est-à-dire entre 1272 et 1276.

4. *Expositio regulæ fratrum minorum*. Inc. : *Quicumque hunc regulam secuti fuerint, pax super illos et misericordia*. Elle est conservée dans le *cod. Santa-Croce, Plut. XV, dext. 12*, fol. 116 v°-111 r°, qui est parmi les plus anciens que l'on connaisse. Ce ms. l'attribue explicitement à Jean Pecham : *Incipit expositio venerabilis patris et magistri fratris Johannis de Pechiano super regulam fratrum minorum*. Contrairement aux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure à Quaracchi, qui attribuent cet écrit au Docteur séraphique (*Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, 1898, p. LXXI-LXXII, et 391, note 1) et l'ont édité parmi ses œuvres (*op. cit.*, p. 391-137), le P. Ferdinand Delorme, O.F.M., soutient que l'*Expositio regulæ* doit être considérée sans conteste comme l'œuvre de Pecham. *Trois chapitres de Jean Pecham pour la défense des ordres mendiants*, dans *Studi francescani*, t. XXIX, 1932, p. 49. Postérieure à 1273, d'après le même auteur, elle aurait été écrite par Pecham, alors qu'il était provincial d'Angleterre. Quant au contenu, le P. Delorme écrit : « Dès le principe on peut y lire qu'elle sera un réconfort pour les amis, qu'elle veut servir aussi de guide aux égarés qui, jetant sur la règle de saint François des regards mauvais, cherchent à obscurcir de leurs ténèbres la clarté même. Le fait est que tous les points à l'ordre du jour y sont abordés franchement et sans peur, tels la soumission au Saint-Siège, dont certains faisaient si peu de cas (Prol., n. 3; c. I, n. 11), les trois vœux du frère mineur, en particulier celui de pauvreté absolue (c. I, n. 4-10; c. II, n. 7-9), les transfuges de l'ordre (c. II, n. 13-15), la nudité des pieds (c. II, n. 17-23), la défense de recevoir de l'argent (c. IV, n. 3-21), le travail manuel non obligatoire (c. V, n. 3), l'expropriation en commun (c. VI, n. 2-24), le droit de prêcher et de confesser (c. IX, n. 3-9), la distinction des préceptes et des conseils (c. I, n. 3; concl. 1-3). » C'est à tort que Sbaralea, *op. cit.*, p. 112, observe que l'*Expositio regulæ fratrum minorum*, qui commence : *Sed quia regula fratrum minorum beato Francisco divinitus inspirata*, est mutilée. Il s'agit en effet de deux explications différentes de Pecham, dont l'une constitue le c. X du *Tractatus pauperis* et l'autre un traité spécial, composé après 1273.

5. *Defensio fratrum mendicantium* ou *Disputatio mundi et religionis*. C'est une composition poétique, se rapportant aux disputes entre le clergé séculier et régulier. Ce poème constitue un exemplaire typique de la littérature satirique, à laquelle les membres de l'un et de l'autre clergé avaient recours en France au XIIIe siècle et en Angleterre au XIVe, dont de nombreux poèmes ont été rassemblés par Wright dans *Political poems and songs*, 2 vol., Londres, 1859-1861. Notre écrit constitue une défense des ordres mendiants en forme d'une dispute tenue entre le monde et la religion devant la curie romaine : d'où le titre de *Disputatio mundi et religionis*. Ce poème qui commence : *O Christi vicarie, monarcha terrarum*, est conservé dans le *cod. XIV, 20*, fol. 294-297, de la bibl. universitaire de Cambridge; le *cod. Digby 166*, fol. 68-71, de la bibl. Bodléienne d'Oxford; les *cod. nouv. acquis. 409, 1573* et *1742*, ainsi que le *cod. lat. 7906* de la Bibl. nat. de Paris. Cf. *Fratris J. Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 8 et 148-151. Cet écrit a été publié parmi les œuvres de saint Bernardin de Sienne († 1450), auquel on l'a attribué (*Opera S. Bernardini Senensis*, éd. de La Haye, t. III, Venise, 1745, p. 445-448); par B. Hauréau, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XLV, 1884, p. 1-30, qui le considère comme une œuvre de Guy de la Marche, O. F. M. († c. 1315); par C. L. Kingsford, dans *Fratris Johannis Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 159-198.

Kingsford dénie la paternité de cette *Defensio* à Bernardin de Sienne et à Guy de Marche pour l'attribuer à Jean Pecham. L. Oliger, *Arch. franc. hist.*, t. IV, 1911, p. 149-150, est d'accord avec Kingsford pour refuser à Bernardin la composition de ce traité; il lui dénie même la paternité de la rédaction plus longue que Kingsford revendique pour celui-ci. Quant à Guy de Marche, L. Oliger soutient que la critique externe et le témoignage des mss. lui est plus favorable qu'à Jean Pecham et que les arguments de critique interne, allégués par Kingsford, ne sont point décisifs pour attribuer ce traité à l'archevêque de Cantorbéry. L'attribution de la *Defensio* reste donc toujours douteuse. Tous les auteurs s'accordent cependant pour l'attribuer à un membre de l'ordre des frères mineurs, qui y défend son ordre contre les attaques du clergé séculier. Quant à la date de composition, tandis que Kingsford soutient que la *Defensio* a été composée après 1252, date de la mort de Pierre Martyr, Oliger relègue le terminus *post quem* après le 2 février 1255, date de la lettre échangée entre Jean de Parme, O. F. M., et Humbert de Romans, O. P., pour rapprocher leurs deux ordres.

6. *Canticum pauperis pro dilecto*. Inc. : *Confitebor tibi Domine rex, et collaudabo te, Deum salvatorem meum, quoniam non sustinuisti in morte animam meam miseram obdormire*. Il est conservé dans de nombreux mss., énumérés dans la préface de l'édition de ce traité, p. XIX-XX, qu'ont fournie les frères mineurs de Qua-

racchi, avec celle du *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, sous le titre : *Stimulus amoris Fr. Jacobi Mediolanensis. Canticum pauperis Fr. Johannis Pecham sec. codices mss. edita*, dans *Bibliotheca franciscana ascetica Medii Ævi*, t. IV, Quaracchi, 1905. Le texte du *Canticum pauperis* y occupe les p. 133-205. Notons toutefois que la dernière partie, commençant : *Vitæ tandem formam* (*éd. cit.*, p. 197-205), se rencontre quelquefois seule avec le titre : *Forma vitæ fratrum minorum*, comme dans le cod. du collège de Saint-Antoine et le *cod. 1/73* du collège Saint-Isidore à Rome.

Venu aussitôt après l'*Expositio regulæ*, le *Canticum pauperis* doit précéder de peu, d'après le P. F. Delorme, O. F. M., *Trois chapitres etc.*, dans *Studi francescani*, t. XXIX, 1932, p. 49, la nomination de Pecham à la charge de lecteur du Sacré-Palais (1276). Cet opuscule constitue une explication, une défense et une recommandation de la régle et de la vie des frères mineurs; il conduit l'âme à la recherche du vrai bonheur et le lui montre á l'école de saint François. « L'opuscule a ceci de singulier, écrit le P. F. Delorme, p. 50, que l'auteur, usant d'un artifice littéraire, conduit son jeune disciple à travers les objections tant ressassées par les adversaires de la vie franciscaine et leur oppose á chacune, comme sorties de la bouche d'un vieillard expérimenté, *probatissimum seniorem*, autant de réponses rappelant de très près celles du *Tractatus pauperis*, de la *lettre à Kilwardby* et de l'*Expositio regulæ*. Ces trois traités sont bien de Pecham et par conséquent il n'y a pas de raison suffisante de reconnaître saint Bonaventure dans le vénérable vieillard de la bouche de qui sortent de si mirifiques oracles, le *Canticum* eût-il des traits de ressemblance plus ou moins lointains avec l'*Apologia pauperum* du Docteur séraphique. » Seule une grosse illusion d'optique aurait amené, d'après le même auteur, le P. L. Lammens, l'éditeur du *Canticum pauperis*, à identifier le *senior* avec saint Bonaventure et á voir dans l'*Apologia pauperum* la source principale du *Canticum*. (Cf. *éd. cit.* du *Canticum*, préface, p. XVII-XIX.) « Tout autre est la réalité, conclut le P. F. Delorme. D'ailleurs, saint Bonaventure, mort en 1274 et avant d'avoir atteint 55 ans d'âge, ne saurait être que très improprement appelé « vieillard » dans un récit paru quelque deux ans après son décès. » La dernière partie du *Canticum*, la *Forma vitæ* retrace l'esprit franciscain et résume les préceptes qu'entraîne la vie des frères mineurs.

7. *Speculum disciplinæ*. Inc. : *Ad honesta tendentes imprimis necessarium habent.* Il est attribué généralement, par les mss. et les auteurs, à saint Bonaventure et fut imprimé très souvent parmi les œuvres et les opuscules de celui-ci, comme récemment encore dans les *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, Quaracchi, 1898, p. 583-622. Cet avis est soutenu entre autres par Sedulius, dans la préface de l'édition de ce traité qu'il publia à Anvers, en 1591, et Bonelli, *Prodrom.*, col. 619 sq. Ils ajoutent toutefois que Bernard de Besse y aurait mis la dernière main. D'autres, comme Oudin, *Comment.*, t. III, col. 431, et les éditeurs vénitiens des œuvres de saint Bonaventure l'attribuent à David d'Augsbourg, O. F. M.; Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 167, et t. II, p. 113, le revendique pour Jean Pecham, parce que le *Memoriale ordinis*, dans *Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, fol. 24 v° (Paris, 1512) et *Firmamentum trium ordinum*, part. I, fol. 33*b* (Venise, 1513) l'attribuent á l'archevêque de Cantorbéry. Les éditeurs de Quaracchi l'ont restitué à son véritable auteur, Bernard de Besse, O. F. M., compagnon et secrétaire de saint Bonaventure, de la custodie de Cahors dans la province d'Aquitaine. *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, p. XCV-XCVI, et p. 583, n. 1; F. Delorme, *A propos de Bernard de Besse*, dans *Studi francescani*, 1925, p. 120-128 et 1927, p. 216-228. Les éditeurs de Quaracchi opposent au témoignage de *Firmamenta* et de *Firmamentum* celui de la *Chronica XXIV Generalium* qui est bien plus ancien et plus important. Cf. *Analecta franciscana*, t. III, p. 377. Ils donnent aussi de nombreux mss. qui contiennent ce traité et dont un seulement l'attribue á Bernard de Besse, á savoir le *cod. nouv. acquis. 246* de la Bibl. nat. de Paris (*op. cit.*, p. XCVII-XCVIII). Pour les multiples éditions et les versions du *Speculum disciplinæ*, nous renvoyons á Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 167, et t. II, p. 113-114. Une traduction italienne : *Specchio di disciplina*, vient d'en être fournie récemment par G. Palazzolo, O. F. M., Vicence, 1930, in-16, 368 p. Il l'attribue également á Bernard de Besse. Cependant, ce n'est point la première traduction italienne qui ait été faite de cet ouvrage, comme semble le dire l'auteur dans le titre de son édition, puisque des traductions italiennes ont été publiées en 1581, à Naples, sur l'ordre du ministre général François Gonzaga; en 1602, à Brescia, par Bernardin Obicini; en 1606, à Venise, par Hippolyte de Montemaio; en 1621, á Venise, par Augustin Gallucii; cf. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 113-114.

Comme Bernard de Besse a été le secrétaire et le compagnon de saint Bonaventure, on peut croire que l'opuscule a été composé sous son inspiration. — C'est un recueil d'avis et de conseils pour l'éducation extérieure des jeunes religieux, empruntés à différents Pères de l'Église, tels que saint Augustin, saint Jérôme, saint Benoît, mais surtout saint Bernard et Hugues de Saint-Victor. D'après Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 111, le P. Jacques Polius, frére mineur allemand, aurait composé un *Compendium* de ce *Speculum disciplinæ* et l'aurait publié à Cologne, en 1617.

8. *Philomena.* C'est un cantique pieux, dans lequel l'âme contemple et médite la vie du Christ. Il débute : *Philomena, prævia temporis amœni*, et fut édité dans les *Opera omnia S. Bonaventuræ*, éd. de Quaracchi, t. VIII, p. 669-674. Au cours des siècles, il a été attribué á différents auteurs. Tandis que quelques-uns le considèrent comme une œuvre de l'Anglais Jean Hoveden, contemporain de saint Bonaventure, cf. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 163, et Fabricius, *Bibl. med. et inf. ætatis*, t. IV, p. 85, d'autres l'attribuent á Jean Pecham et la plupart des critiques le revendiquent pour saint Bonaventure, parmi les œuvres duquel il est généralement publié. Parmi les nombreux mss. qui le contiennent et dont les éditeurs de Quaracchi ont publié la liste, *op. cit.*, t. VIII, p. CV-CVI, dix-sept sont anonymes, deux portent le nom de Bernard; un celui d'Alain, deux celui de Pecham et quatre celui de saint Bonaventure. Les mêmes éditeurs refusent de revendiquer la paternité de *Philomena* soit pour Bernard, soit pour Alain, soit pour Jean Hoveden, auquel ils attribuent cependant un cantique semblable, mais distinct, qui commencerait : *Ave, Verbum, ens in principio.* A choisir entre saint Bonaventure et Pecham, ils préfèrent l'attribuer á l'archevêque de Cantorbéry, parce que le style de *Philomena* ne s'accorde point avec celui du Docteur séraphique; cf. *op. cit.*, p. CIV-CV, et 669, n. 3. Après eux, les auteurs considèrent généralement ce cantique comme l'œuvre de Jean Pecham. Il a été traduit, au cours des siècles, en allemand, cf. *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, p. CV, en espagnol, en français et en italien; cf. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 163-164 et L. Oliger, dans *Arch. franc. hist.*, t. IV, 1911, p. 148. Ce dernier cite trois versions italiennes qui ont été faites pendant la même année 1874, l'une, á Rome, par G. Rè, O. F. M.; les deux autres, à Gênes, respectivement par A. Campanella et François-Marie de Salernes, O. M., dans *Della poesia nel serafico dottore S. Bonaventura*, p. 128-171.

9. *Dialogus de statu sæculi*, attribué à différents auteurs par les mss. qui le contiennent, dont deux cependant le revendiquent pour Jean Pecham : le *cod. lat. fol. 129* de la bibl. nationale de Berlin, et le *cod. B, 333* de Carlsruhe. Il débute : *Magister quid faciendo vitam æternam possidebo* (cf. *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, p. XVII).

10. *Meditatio de corpore Christi*. Inc. : *Ad mensam magnam sedisti, quia talia oportet te præparare*. Contenue jadis dans le *cod. 587* de la bibl. du couvent-Santa-Croce à Florence (cf. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 113).

11. *Meditatio de sacramento altaris et ejus utilitatibus*, conservée dans le *cod. lat. 2735* de la Bibl. nat. de Paris. Féret, *op. cit.*, t. II, p. 327, n. 4. Cette méditation doit probablement être identifiée avec la précédente.

12. *De passione Domini*. Inc. : *Pullus aquilæ sanguinem*. Cité par Wadding, *op. cit.*, p. 147 et par John Boston (1410) dans son *Catalogus virorum illustrium*, publié par D. Wilkins, dans *Bibliotheca britannico-hibernica auctore Thoma Tannero*, p. XXXIII, Londres, 1748. Cf. J. Spettmann, *Quellenkritisches zur Biographie des J. Pecham*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 280.

13. Citons enfin un *Specchio de' frati e delle suore* qui serait conservé dans le *cod. K. IV* de la bibl. Riccardienne à Florence. Cf. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 114.

4° *Ouvrages homilétiques et pastoraux*. — 1. *Collationes de omnibus dominicis per annum*. Inc. : *Honeste ambuletis*, mentionnées par l'augustin anglais J. Boston (1410), *op. cit.*, p. XXXIII, et par Wadding, *op. cit.*, p. 147, cf. J. Spettmann, *op. cit.*, p. 280. Cet ouvrage est contenu dans le *cod. Rawlinson C. 116*, fol. 30-39 (incomplet), et dans le *cod. Laud. Misc. 85*, fol. 1-31, de la bibl. Bodléienne d'Oxford. — A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, p. 517, Paris, 1866, cite un sermon de Jean Pecham, qui serait contenu dans le *cod. 241* de la bibl. d'Angers et un autre qu'il aurait « prêché aux écoliers de Paris ». D'après C. L. Kingsford et A. G. Little, *Fratris Johannis Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 12, le *cod. A. 11* de la bibl. ambrosienne de Milan contiendrait aussi des sermons de Jean Pecham.

2. *Constitutiones provinciales*, publiées par G. Lyndwood, dans *Provinciale*, à Oxford, en 1481; ensuite à Londres, en 1496 et 1499; à Paris, en 1501 et 1506; à Londres, en 1510; à Anvers, en 1525; à Londres, en 1557; à Oxford, en 1663 et 1679. Elles furent publiées aussi dans toutes les collections des conciles : Labbe, t. XI*a*, col. 1062 sq. et 1156 sq.; Hardouin, t. VII, col. 779 sq. et 859 sq.; Colet, t. XIV, col. 633 sq. et 735 sq.; Mansi, t. XXIV, col. 257-270, 403-428, 459-466. Les *Constitutiones provinciales* comprennent les *Constitutiones* promulguées et les *Statuta* ou *capitula* decrétés au concile de Reading, en 1279, Mansi, col. 257-264, et au concile de Lambeth, en 1281. *Ibid.*, col. 403-420. Dans les *Additiones ad concilium Redingense*, Pecham confirma les libertés et les droits de l'université d'Oxford, Mansi, col. 267-269, et dans *Revocationes provisionum concilii Reading*, il révoqua l'abolition prononcée au concile de Reading de quelques droits et privilèges du roi en matière spirituelle. Mansi, col. 270. On ne sait si ce fut dans ce même synode de Reading que l'archevêque de Cantorbéry publia un édit pour la réforme des religieuses : *Ordinationes in domibus religiosis*. Mansi, col. 264-268.

Au concile de Lambeth, en 1281, Jean Pecham promulgua un exposé sur les constitutions d'Othon et Ottoboni, cardinaux-légats en Angleterre : *Expositiones in constitutiones Othonis et Othoboni*. Il y décrète l'exécution de ces constitutions, en ajoute quelques nouvelles et quelques mesures devenues nécessaires. Mansi, col. 363-364. Dans les *Litteræ contra exemptos*, adressées à l'évêque de Londres, Pecham déclare suspens les abbés et prieurs opiniâtres qui avaient refusé de venir au concile de Lambeth et ordonne de mettre sous séquestre les revenus des églises annexées à leurs monastères. Mansi, col. 423-424. On lit encore, col. 423-428, la lettre courageuse adressée, le 2 novembre 1281, par l'archevêque de Cantorbéry, au roi Édouard, en réponse à celle du roi, dans laquelle il s'opposait à la célébration du concile, *Litteræ Eduardo ejus nominis regi Angliæ post conquestum primo, de libertate Ecclesiæ*, col. 421-422. Il y défend l'autorité et la liberté de l'Église que le roi ne respectait pas scrupuleusement. Jean Pecham publia encore, en 1282, une *Lettre synodale*, adressée au pape Martin IV, au sujet de la mise en liberté d'Amaury de Monfort, chapelain du souverain pontife : *Littera synodalis directa domino papæ super liberatione Amalrici de Monteforti*. Mansi, col. 464-466. En 1284, l'archevêque de Cantorbéry promulgua des ordonnances très importantes pour l'Église du pays de Galles. A. Haddan et W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, t. I, Oxford, 1869, p. 562 sq. et 571 sq.

Aux trente et un chefs d'accusation, rédigés contre lui par les prélats, dans lesquels il s'agissait surtout d'empiètements sur leur juridiction et d'appels trop facilement admis à l'officialité métropolitaine, Jean Pecham, dans un esprit de paix, faisait de légitimes concessions dans : *Responsiones ad articulos episcoporum contra dominum archiepiscopum Cantuariensem*, et dans : *Ordinatio super querelis officiali Cantuariensi per subditos fratres suffraganeos illatis*. Peut-être écrivit-il aussi contre ses accusateurs : *Apologeticon* et *Apologia synodalium statutorum*. Toutes les lettres synodales et pastorales de Jean Pecham ont été rassemblées et éditées par D. Wilkins, dans *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ ab anno MCCLXVIII ad annum MCCCXLIX*, t. II, Londres, 1737. Quant aux mss. qui contiennent ces constitutions, on peut voir *Fr. Johannis Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 10-11.

3. *Hæreticæ quædam opiniones declaratæ et condemnatæ* ou *Errores damnati*, conservés dans plusieurs mss. : le *cod. 24* (2) de Corpus Christi College, le *cod. 244* du Pembroke College, le *cod. 303* du Gonville and Caius College, à Cambridge, le *cod. 141* de la bibl. communale de Todi (L. Leonii, *Inventario dei codici della biblioteca communale de Todi*, n. CXLI, p. 50, Todi, 1878), le *cod. Borgh. 361* de la bibl. vaticane (cf. *Fr. Johannis Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 7). L'ancienne bibliothèque du couvent de Saint-François, à Assise, en aurait possédé aussi un ms., selon L. Alessandri, *Inventario dell' antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi, compilato nel 1381*, n. LIV, n. 13, Assise, 1906. Ces *Errores damnati* furent publiés par D. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. II, p. 123-124, et dans Ch. Trice Martin, *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, t. III, p. 221-223, Londres, 1882. Ayant renouvelé, en 1284, la condamnation des 30 articles faite en 1277 par Robert Kilwardby, alors archevêque de Cantorbéry, Pecham s'attira les invectives des dominicains, principalement de Richard Knapwell. Il y répondit par des lettres qu'il écrivit tour à tour au chancelier et aux maîtres d'Oxford, aux cardinaux Mathieu Orsini, Ordonius et Jérôme d'Ascoli et à l'évêque de Lincoln. Comme les dominicains ne désarmaient pas, Jean Pecham réunit à Londres, le 30 avril 1286, un synode pour examiner certaines propositions hérétiques répandues en Angleterre, contenues dans *Annales de Dunstaplia*, publiées par H.-R. Luard, dans *Rer. Brit. Medii Ævi scriptores*, t. XXXVI *c*, Londres, 1866, p. 323. Huit de ces propositions furent censurées et con-

damnées comme hérétiques. On peut retrouver ces articles dans toutes les collections des conciles. Cf. Mansi, t. XXIV, col. 648-650.

5° *Ouvrages liturgiques.* — 1. *Officium SS. Trinitatis.* — Disciple fidèle de saint François d'Assise, qui se distingua par sa grande dévotion à la Sainte-Trinité (cf. W. Lampen, O. F. M., *S. Franciscus, cultor Trinitatis*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXI, 1928, p. 449-467), Jean Pecham composa un office de la Sainte-Trinité en vers rimés. Bien qu'il se distingua, pendant son épiscopat, par sa grande dévotion et son amour pour la liturgie, la raison extérieure qui le poussa à composer cet office, fut pourtant tout autre. D'après W. Lampen, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et son office de la S. Trinité*, dans la *France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 221, c'était une dévotion spéciale que l'archidiocèse de Cantorbéry avait héritée de saint Thomas Becket, au XIIe siècle, qui célébra la fête de la Sainte-Trinité le premier dimanche après la Pentecôte. L'Église de Rome fut cependant plutôt contraire à cette solennité. En 1260, les frères mineurs acceptèrent la fête au chapitre de Narbonne; mais, dès 1279, elle était supprimée au chapitre d'Assise. Ce ne fut qu'en 1334 que Jean XXII institua la fête de la Sainte-Trinité pour toute l'Église et imposa l'office, composé par Jean Pecham. Cet office resta en vigueur jusqu'à la réforme du bréviaire par saint Pie V, en 1568, qui le remplaça par celui que nous avons encore aujourd'hui.

Il existe de cet office, qui débute : *Sedenti super solium*, de nombreux mss., comme on peut le voir dans Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, n. 18779, et plusieurs éditions dans de vieux bréviaires ou des collections d'hymnes; cf. U. Chevalier, *op. cit.*, et Dreves, *Analecta hymnica Medii Ævi*, t. V, p. 19-21, et t. L, p. 593-597. Le P. François Titelmans, O. M. cap., publia, à Anvers, en 1530, l'office de la Sainte-Trinité, composé par Pecham, avec un commentaire, suivi d'une biographie de l'archevêque de Cantorbéry : *Liber de sacrosancta et superbenedicta Trinitate, in quo ecclesiasticum officium, quod in illius solemnitate legit romana Ecclesia, clare lucideque explanatur.* Le même office a été édité récemment par W. Lampen, O. F. M., *op. cit.*, dans *La France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 223-229. Les leçons du 1er et 2e nocturnes ainsi que l'homélie du 3e nocturne sont empruntées à saint Augustin.

2. *Psalterium beatæ Mariæ virginis de Psalmis sacris sumptum*, ou *Psalterium meditationum beatæ Mariæ*. Inc. : *Mente concipio laudes conscribere* (ou *depromere*), est conservé dans les *cod. Dd. XV, 21*, fol. 1-15, *Ff. VI, 14*, fol. 8-22, et *Mm. V, 36*, de la bibliothèque universitaire de Cambridge, ainsi que dans le *cod. 36* du Sidney Sussex College de la même ville. Cet écrit fut imprimé par Dreves, *op. cit.*, t. XXXV, p. 153-171, qui l'attribue toutefois à Étienne de Cantorbéry. Il y énumère aussi les nombreux mss. qui le contiennent; cf. *Fr. J. Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 9.

3. *Hymnes.* — *a) Versus de sacramento altaris.* Inc. : *Hostia viva, vale, fidei fons gloria matris.* Conservés dans le *cod. Rawlinson C. 558*, fol. 157, de la bibl. Bodléienne d'Oxford. Il est édité par Ch.-T. Martin, *Registrum epistolarum fr. Johannis Peckham*, t. III, p. CXVIII, et par Dreves, *op. cit.*, t. L, p. 598.

b) Meditatio de sacramento altaris ou *Rythmus de corpore Christi.* Inc. : *Ave vivens hostia.* Conservé dans de nombreux mss. Il a été publié par Martin, *op. cit.*, t. III, p. CXIV-CXVII, et par Dreves, *op. cit.*, t. IV, p. 597. Cf. *Fr. J. Pecham tractatus tres*, p. 8-9, et *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, p. XVII-XVIII.

c) De deliciis Virginis gloriosæ. Inc. : *Salve sancta Mater Dei.* Il a été publié par Dreves, *op. cit.*, t. L, p. 598-600.

D'après le témoignage de Jean Josse, Flamand du diocèse de Thérouanne, qui se trouvait à la cour romaine comme jeune clerc, quand Jean Pecham était lecteur au Sacré-Palais (cf. *cod. 5826* de la bibl. royale de Bruxelles), l'archevêque de Cantorbéry a composé, en 1276, lors de son séjour à la cour romaine, ces deux dernières hymnes, l'une en l'honneur de la sainte Vierge, et l'autre en celui du Saint-Sacrement. Il les écrivit sur une cédule qu'il suspendit près de l'autel papal à Saint-Pierre du Vatican. La même année 1276, le susdit Jean Josse témoigne avoir obtenu de copier les deux hymnes. Ensuite, l'an 1326, devenu vieux et infirme, quand il desservait la paroisse d'Isenberghe, près de Furnes, enflammé de zèle pour le bien des âmes, il fit exécuter de ces hymnes un certain nombre de copies qu'il destina, par son testament, à quantité de prélats et de curés du diocèse de Thérouanne. Cf. Antoine de Sérent, *Livres d'heures franciscaines*, dans *Revue d'hist. francisc.*, t. VI, 1929, p. 19-20.

4. *Deux autres poèmes*, l'un sur la confession *(Formula confitendi)* qui est mutilé au début, et l'autre sur l'âge, qui commence : *Dum juvenis crevi, ludens nunquam requievi* et qui est conservé dans le *cod. Ee. VI, 6*, de la bibl. universitaire de Cambridge, ont été attribués à tort à Jean Pecham, d'après Dreves, *op. cit.* Des extraits en ont été publiés par Martin, *op. cit.*, t. III, p. CXVIII-CXX. Cf. *Fr. J. Pecham tractatus tres*, p. 12.

6° *Ouvrages divers.* — 1. *Epistolæ*, contenues dans le *Registrum Johannis Pecham*, à Lambeth, et publiées par Ch.-Trice Martin, *Registrum epistolarum fr. Johannis Pecham, archiepiscopi Cantuariensis*, en 3 vol. in-8°, à Londres, en 1882-1885, dans *Rerum Britannicarum Medii Ævi scriptores.* C'est une collection de 720 lettres, adressées par Pecham à diverses personnes. Ces lettres sont très importantes pour l'histoire des luttes doctrinales qui agitaient les écoles à la fin du XIIIe siècle. D'autres lettres de Jean Pecham sont contenues dans d'autres registres : le Reg. T. de Cantilupo, à Hereford, p. 236, 255; le Reg. G. Giffard, à Worcester, p. 191; Phillips, *cod. 3119*, fol. 88v° et 89. D'autres lettres encore ont été trouvées dans le *Public record office*, t. XIX, p. 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 203, 204; t. XXIV, p. 42-49; t. XXV, p. 109-111; t. XLVIII, p. 89. Cf. *Fr. J. Pecham tractatus tres*, p. 10, note 1, et p. 12.

2. *Prosæ*, au nombre de quatre, conservées dans le *cod. 341* de la bibl. de Chartres et dans le cod. *Vatic. lat. 4863.* Ces proses ont été éditées d'abord par Dreves, *Analecta hymnica*, t. X, p. 7, n. 4; t. XV, p. 250, n. 2; t. XXI, p. 18, n. 3 et, récemment, par E. Peeters, *Vier Prosen des Johannes Pecham, O. F. M.*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 355-367. Ces quatre proses portent respectivement pour titre : 1° *Planctus almæ matris Ecclesiæ*; 2° *Deploratio humanæ miseriæ*; 3° *Exhortatio christianorum contra gentem Mahometi*; 4° *Deploratio hominis in extremo.* Les deux premières proses sont pourvues de notes musicales. Selon E. Peeters, *op. cit.*, p. 358-359, Jean Pecham les aurait composés entre 1258 et 1275, ou plus précisément lors de sa régence à Paris, c'est-à-dire entre 1269 et 1271 et non entre 1270 et 1275, comme le prétend l'auteur, puisqu'il est très probable, sinon certain, que Jean Pecham quitta Paris, en 1271, pour devenir maître régent à Oxford.

3. *Poema Christi crucifixi ad Johannem Pecham*, commençant par les mots : *Ego quid demerui pendens inter latrones?* Il a été édité par Barthélemy Riconico de Pise, dans *De conformitate vitæ B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, fructus XI, dans *Analecta franciscana*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 521; et récemment encore par J. Spettmann, *Quellenkritisches* etc., dans

franzisk. Studien, t. II, 1915, p. 192-193. Selon Barthélemy de Pise, l'origine de ce poème serait la suivante : un frère, faussement accusé auprès de saint Bonaventure lors du chapitre général de Bologne, s'en plaignit au divin Crucifié. Celui-ci lui répondit par le poème en question, dans lequel il retraçait l'histoire de son inique passion. Réconforté par ces paroles, le frère résolut de supporter courageusement les fausses accusations; mais son innocence fut reconnue. Barthélemy conclut : *Frater iste* DICITUR *fuisse magister Johannes Peccian anglicus.* De plusieurs détails de ce récit il résulte qu'il est très douteux s'il s'y agissait de Jean Pecham. D'abord, il est impossible que Pecham ait été accusé à Bologne, le premier chapitre général de Bologne ayant eu lieu en 1242, le deuxième en 1328. Cf. Holzapfel-Haselbeck, *Manuale historiæ ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 622 sq. Peut-être s'agit-il du chapitre de Padoue, qui eut lieu le 24 mai 1276 et auquel Jean Pecham assista, en sa qualité de provincial d'Angleterre. Cf. M. Bihl, dans *Arch. franc. hist.*, t. II, 1909, p. 3-16. Ensuite, Barthélemy s'exprime en termes plutôt réservés : *quidam frater, dicitur.* Il n'est donc point certain que dans cet épisode il s'agisse du frère Jean Pecham et l'attribution à celui-ci reste douteuse.

4. On lui attribue encore un itinéraire qu'il s'était tracé : *Itinerarium* (cf. Wadding, *op. cit.*, p. 148, et Féret, *op. cit.*, t. II, p. 327) et une *Vita S. Antonii.* On n'a pas encore pu retrouver la *Vie de saint Antoine* (de Padoue) que Jean Pecham aurait composée. D'ailleurs, il n'est point prouvé que l'archevêque de Cantorbéry ait été l'auteur d'une semblable vie. D'anciennes chroniques, il est vrai, comme la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, composée vers 1370, attribuent explicitement à Jean Pecham une *Vita S. Antonii.* On y lit : *De mandato ejusdem generalis* (P. Jérôme d'Ascoli, 1274-1279) *vitam beati Antonii Paduani miro stilo composuit* (Jean Pecham), *quamvis, quia alia erat scripta in breviariis, nullum (multum?) non fuerit divulgata. Analecta franc.*, t. III, 1897, p. 361. Même attestation dans la *Chronique* de Nicolas Glassberger. *Ibid.*, t. II, 1887, p. 182. Les *Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, fol. 29 v° (Paris, 1512) et Marianus de Florence dans son *Compendium chronicorum fratrum minorum* (*Arch. franc. hist.*, t. II, 1909, p. 462) répètent la même affirmation. La vie de saint Antoine de Padoue que, d'après ces témoignages, Jean Pecham aurait rédigée, ne peut cependant point s'identifier avec la *Legenda prima*, appelée encore *Legenda antiquissima* ou *Legenda « Assidua »*, comme l'a fait à tort et sans apporter aucune raison sérieuse, le P. Hilaire de Paris, O. M. cap., dans *Saint Antoine de Padoue, sa légende primitive*, Montreuil-sur-Mer, 1890, p. XX-XXVI (cf. L. de Kerval, *S. Antonii de Padua vitæ duæ*, p. 2-6, Paris, 1904; A. Lepître, *S. Antonio di Padova*, traduit du français, Rome, 1923, p. 194, et plusieurs historiens qui ont traité la question).

D'un autre côté, nous savons avec certitude que Jean Rigaud, O. F. M., pénitencier du Saint-Siège puis évêque de Tréguier, mort à Rome en 1323 (Gams, *Series episcoporum*, 2e édit. p. 612), a composé une *Vie de saint Antoine* dans les dernières années du XIIIe ou dans les premières du XIVe siècle. La légende de Jean Rigaud a été inopinément retrouvée par le P. Ferdinand d'Araules, O. F. M., et publiée par lui, en 1899, à Paris, d'après le *cod. 270* de la bibl. munic. de Bordeaux, sous le titre : *La vie de saint Antoine de Padoue, par Jean Rigauld, texte latin et traduction.* Cette *Vita S. Antonii* constitue une ébauche de biographie proprement dite, conçue suivant un plan rationnel et méthodique, avec la préoccupation de nous faire connaître, en même temps que les actes et les travaux du saint, son caractère intime et ses vertus. Et, tandis que les légendes antérieures, incomplètes et disproportionnées, ne traitent en détail que de la première période de la vie de saint Antoine, de sa mort et de sa sépulture, l'œuvre de Jean Rigaud embrasse son histoire à peu près entière et s'attache particulièrement aux événements qui ont marqué son séjour sur le sol français. Cf. L. de Kerval, *op. cit.*, p. 241-243. Nous appuyant d'un côté sur le fait que le premier témoignage, — celui de la *Chronica XXIV generalium*, dont d'ailleurs tous les auteurs suivants dépendent — qui attribue à Jean Pecham une *Vita S. Antonii*, ne date que de 1370 et est donc tardif, sachant, d'un autre côté, avec certitude, que Jean Rigaud a composé une *Vita S. Antonii*, nous pensons qu'il peut y avoir eu confusion entre Jean Pecham et Jean Rigaud. De même que l'on a attribué à Jean Pecham la *Formula confessionis* de Jean Rigaud, comme nous l'avons prouvé antérieurement, ainsi on peut aussi avoir considéré comme une œuvre de Pecham la *Vita S. Antonii*, rédigée par Jean Rigaud. Nous appuyant sur ces faits, il nous semble plus probable d'admettre que Jean Pecham n'a pas composé une *Vita S. Antonii.*

III. POSITION DOCTRINALE. — Jean Pecham, comme la plupart des maîtres franciscains du XIIIe siècle, appartient à la direction augustinienne de la scolastique, c'est-à-dire qu'il se réclame de la synthèse philosophique et théologique, créée par les plus grands représentants de l'ordre franciscain, particulièrement sous l'influence de saint Bonaventure, qui n'est ni l'aristotélisme corrigé, ni la pensée d'Avicenne ou d'Avicebron plus ou moins purifiée, mais l'authentique doctrine philosophique et théologique de saint Augustin.

1° *Fidélité de Pecham à l'école bonaventurienne.* — Cette école, bien qu'elle fût progressive et ouverte aux apports de la pensée grecque, aux progrès des sciences expérimentales, et de la critique textuelle, comme en témoignent les ouvrages des docteurs franciscains, principalement anglais, Thomas d'York, Thomas de Bungay, Roger Bacon, qui ont subi plus que les autres l'influence de Robert Grossetête, le grand initiateur de la pensée franciscaine, cette école était décidée à maintenir avant tout et essentiellement la métaphysique de saint Augustin et de saint Anselme et les intuitions de l'école de Saint-Victor.

La direction augustinienne de la scolastique a été commandée et dirigée par saint Bonaventure, comme l'ont prouvé abondamment le P. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Tamines, 1923, E. Longpré, *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, dans la *France franciscaine*, t. XV, 1932, p. 5-76, et Ét. Gilson, *La philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise. Son œuvre. Son influence (1226-1926)*, Paris, 1927, p. 148-175. Au nom de saint Bonaventure, en effet, en qui les initiatives doctrinales franciscaines des origines jusqu'en 1268 trouvent leur formule définitive, se rattache toute une école, dont les membres soutiennent ses principes et l'essentiel de ses thèses malgré la constitution et le succès grandissant du thomisme.

Parmi les principaux disciples du Docteur séraphique figure Jean Pecham, à côté de Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Roger Marston, etc. Tous ces augustiniens refusent d'envisager le problème philosophique pour lui-même, indépendamment de l'ensemble de la sagesse chrétienne à laquelle toute vraie philosophie s'intègre. Dans l'ordre de la connaissance, les tenants de l'école franciscaine hésitent à admettre que notre intellect suffise à produire les idées générales et les premiers principes. Dans l'ordre de la nature, ils inclinent vers les solutions qui ne lient pas trop étroitement l'âme

au corps qu'elle anime et qui n'exagèrent pas l'efficacité accordée aux causes secondes dans leurs opérations : d'où leur intérêt pour la doctrine de la pluralité des formes dans le composé humain. Tout ce système de la connaissance, de la nature et de l'homme, est enveloppé dans une intuition générale qui voit de préférence en Dieu une bonté sans cesse jaillissante, source inépuisable d'amour qui nous demande avant tout notre amour. Le temps et les luttes doctrinales pourront finir par user toutes les autres thèses de l'augustinisme franciscain; seule, comme s'il s'agissait du cœur même de la pensée et de la vie franciscaine, se transmettra sans aucune interruption, d'un docteur à l'autre, la doctrine qui subordonne en nous la connaissance à l'amour et l'intelligence à la volonté. Le P. E. Longpré, *op. cit.*, a fourni une synthèse magistrale des thèses défendues par les maîtres franciscains au XIIIe siècle.

Toutes ces théories et doctrines, propres à la direction augustinienne dominée par saint Bonaventure, se retrouvent dans les œuvres de Jean Pecham, comme l'ont prouvé les études récentes publiées par le P. J. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. XX, fasc. 6, 1919, par J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Pecham*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, p. 178-184, Paris, 1928, par D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, dans *British Society of franciscan Studies*, t. XVI, Oxford, 1930, p. 175-210.

1. *La connaissance.* — Selon Pecham, toute connaissance s'élabore sous l'action spéciale de la lumière divine et le contact immédiat des raisons éternelles. Pour lui, la présence de l'absolu, sous la forme des vérités éternelles, est, en effet, ce qui caractérise le règne de la connaissance intellectuelle. En face de la véritable nature de l'intelligence, la doctrine d'Aristote apparaît comme une tentative d'explication de l'absolu par le contingent, alors que, dans notre connaissance, c'est le contraire qui a lieu : La distinction de l'apport formel et de l'apport matériel dans la connaissance est ce qui donne aux sens leur véritable fonction.

C'est au rôle formel des vérités éternelles que nous devons de savoir ce que sont les choses et c'est également lui seul qui explique l'universalité et l'objectivité de la pensée. En se plaçant ainsi au point de vue de l'unité formelle de la pensée, Jean Pecham aboutit, avec sa thèse sur l'unité numérique de la lumière, à une véritable restauration du monde intelligible et du règne néoplatonicien de l'Un. Nous sommes aux antipodes de la doctrine de l'abstraction : elle perd ici avec l'apport des formes dans la connaissance ce qui, chez Aristote et saint Thomas, fait sa raison d'être. Avec Jean Pecham, l'illumination augustinienne a repris tous ses droits. Cf. J. Rohmer, *op. cit.*; D. E. Sharp, *op. cit.*, p. 195-202.

2. *La création et les créatures.* — Jean Pecham, comme les autres tenants de l'école franciscaine du XIIIe siècle, explique le devenir en fonction de la théorie augustinienne des raisons séminales.

Il emprunte également à saint Augustin son concept de matière première dont l'existence, selon Pecham, n'est pas une simple existence en puissance mais qui constitue déjà quelque chose d'actuel. Cela seul explique que la matière, au lieu d'être nécessaire et éternelle, a été créée par Dieu. La matière a une essence et une existence distinctes de celles de la forme, de sorte que Dieu pourrait faire exister la matière sans la forme. *Item certum est quod materia sit alia essentia quam forma, cum materia et forma sint duo principia essentialiter differentia. Deus autem omnia essentialia diversa potest separare, ...posset ergo si vellet facere materiam esse sine omni forma.* La matière reste cependant en puissance à l'égard de la forme : *Quamvis [materia] sit in potentia ad formam, est tamen essentia quædam diminuta in actu, sicut est etiam principium et illum actum essendi non habet a forma, sed a creatore, sic autem habet essentiam, scilicet a creatore vel datore.* La forme donne à la matière l'*esse specificum et completum, non vero esse essentiæ completæ.* Pecham admet aussi la matière dans les êtres spirituels : l'âme et les anges.

Par rapport au *composé humain*, Pecham soutient qu'il est constitué de deux substances indépendantes, quant à l'être, l'une de l'autre : le corps et l'âme, ayant chacune sa matière et sa forme propres, et constituant en même temps, l'une vis-à-vis de l'autre, matière et forme. La matière du corps, constituée par les quatre éléments et d'autres composés, est informée et réduite à l'unité par la *forma corporeitatis*, qui subsiste même après l'infusion de l'âme spirituelle. Il apporte en faveur de cette thèse des arguments d'ordre traditionnel et théologique. Le corps, à son tour, est informé successivement par l'âme végétative, l'âme sensitive et enfin par l'âme spirituelle ou rationnelle qui *complet omnes formes naturales et perficit eas, ut esse et operari possint operationes consonantes speciei*, et de la sorte elle constitue la *forma substantialis quantum ad esse primum.* Toutes ces formes restent dans le composé humain, même après l'infusion de l'âme spirituelle. L'âme rationnelle est de soi et ne dépend pas intrinsèquement du corps dont elle est la forme dernière. Composée de matière et de forme, elle est un être réel qui trouve en soi de quoi développer sa vie intérieure. L'âme spirituelle est créée et infusée dans le corps par Dieu et se trouve dans chaque partie du corps.

Ces multiples formes ne détruisent-elles pas l'unité du composé humain? Non, répond Pecham, car ces formes ne sont point juxtaposées l'une à côté de l'autre, mais subordonnées l'une à l'autre et toutes les formes inférieures à la forme supérieure, à l'âme spirituelle : *Sunt in homine formæ plures gradatim ordinatæ ad unam ultimam perfectionem et ideo formatum est unum.* Toutes ces formes, d'ailleurs, ne constituent que des dispositions nécessaires les unes aux autres, de sorte que l'âme végétative et l'âme sensitive ne sont point des parties virtuelles de l'âme spirituelle, mais des formes qui constituent des dispositions nécessaires à la réception de l'âme rationnelle : *Est autem dispositio propria ad intellectivam vitam anima vegetativa et sensitiva... Anima autem rationalis adveniens non habet oppositionem cum sensitiva, quæ fuit dispositio necessaria ad ipsam.*

L'âme possède des facultés : l'intelligence, la volonté et la mémoire, qui ne peuvent point s'identifier d'une façon absolue avec l'essence de l'âme ni en être absolument distinctes. Selon Pecham, les facultés constituent des parties virtuelles de l'âme : *Quamvis anima sit simplex per carentiam partium integralium, habet tamen partes virtuales, vires scilicet et potentias.* Pecham soutient aussi la suprématie de la volonté sur l'intelligence. Enfin, il ne voit pas le principe d'individuation dans la matière affectée de quantité, mais dans les deux principes formels de l'être réalisés en même temps. Cf. J. Spettmann, *op. cit.*; D. E. Sharp, *op. cit.*, p. 178-203.

3. *Dieu. La Sainte-Trinité.* — La trace profonde des vues de saint Augustin et de saint Bonaventure sur Dieu se retrouve aussi chez Jean Pecham. A la suite du Docteur séraphique, il a le sentiment du divin en toute chose et particulièrement dans l'âme. Cf. M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* II Teil, *Die trinitarischen*

Lehrdifferenzen, dans les *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des M. A.*, t. XXIX, 1930, p. 41.

Pour lui aussi, l'existence de Dieu est évidente ou d'inférence immédiate, dès que l'esprit prend connaissance de lui-même. Pecham accepte de même la valeur démonstrative de l'argument de saint Anselme, emprunté à saint Augustin, et la preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles. Cf. A. Daniels, O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert*, dans le même recueil, t. VIII, fasc. 1-2, 1912, p. 41 sq. En Dieu l'existence ne se distingue pas de l'essence. Il n'existe point de distinction essentielle entre les attributs divins : *Impossibile est attributa divina essentialiter differre, cum unum ab alio non habeat essc.*

La doctrine trinitaire de Pecham rappelle également celle de saint Bonaventure. L'essence divine s'étend à trois personnes. La raison de cette triple extension se trouve dans l'essence divine même, considérée comme *bonum diffusivum sui*. La bonté divine se communique de deux façons : par la voie de la nature et par la voie de la volonté. Ainsi, le Fils procède par la génération qui se fait par la voie de la nature, tandis que le Saint-Esprit procède par la spiration, qui se fait par la voie de la volonté ou de l'amour. Il en résulte que le Fils ne procède que d'un seul principe, tandis que le Saint-Esprit procède de deux : *Sic igitur distinctio personalis secundum modum communem magistrorum in hoc consistit, quod una persona emanat per modum naturalem, alia secundum modum liberalem... Et quia generatio est per modum naturæ, hinc est, quod est ab uno solo... sed quia spiratio est per modum amoris liberalis, hinc est, quod est a duobus. Unde ex ratione generationis et spirationis est, quod hic est ab uno, ille a duobus et non e converso.* De la sorte, les processions, entre lesquelles il existe une différenciation formelle, se distinguent d'une façon causale par leurs *principia quo*. La génération divine est nécessaire, tandis que la spiration, comme acte de la volonté, est libre, mais cependant, en même temps, nécessaire. La participation du Fils à l'acte de spiration, qui, d'après l'essence même de la spiration conçue comme amour mutuel entre le Père et le Fils, résulte de la *germanitas* et de la *conditectio* du Père et du Fils, est tellement nécessaire que, sans elle, le Saint-Esprit ne se distinguerait pas du Fils. Le fruit de cette double fécondité est la Trinité en Dieu. Les trois personnes sont réellement identiques avec l'essence divine, mais s'en distinguent cependant *a parte rei*. Elles existent et subsistent par l'origine de la seconde à partir de la première et par l'origine de la troisième à partir de la première et de la seconde. Pour que cette opération trinitaire puisse se faire, il est nécessaire que la première personne ait une existence première, indépendante de la production de la seconde. Avec la production de la seconde personne se complète la personnalité de la première. Cette existence première constitue aussi le fondement de la fécondité. Les relations résultant des origines n'ont point pour but de constituer les personnes, mais seulement d'établir des rapports entre les personnes constituées par l'origine. D'après Pecham, la connaissance de la Trinité ne peut s'obtenir que par la foi. Cf. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 24, 187, 295-297, 455-458, 586, 612, 655; D. E. Sharp, *op. cit.*, p. 205-206.

Selon Pecham, Dieu connaît le singulier et l'universel dans la connaissance qu'il a de sa propre essence, comme cause formelle, efficiente et finale de tous les êtres. Pecham rejette également la possibilité de la création *ab æterno*. Cf. D. E. Sharp, *op. cit.*, p. 206-207. De cette analyse sommaire de quelques points de doctrine de Jean Pecham il résulte à l'évidence que la pensée philosophique et théologique de l'archevêque de Cantorbéry constitue un prolongement fidèle et un approfondissement de la synthèse bonaventurienne.

2° *La lutte contre l'école aristotéticienne.* — A côté de la direction augustinienne se développait le système averroïste de Siger de Brabant et l'aristotélisme chrétien de saint Thomas. Dès lors, saint Augustin cessait de donner au monde chrétien des directives communes. Autour de lui continuait cependant de se grouper une école nombreuse, composée principalement de maîtres franciscains, mais aussi d'autres docteurs et même de nombreux dominicains. Après la période de constructions doctrinales, vint l'heure des luttes pour la suprématie de saint Augustin dans la pensée occidentale.

1. *Place prépondérante de saint Bonaventure.* — La tempête soulevée par l'apparition des doctrines averroïstes de Siger de Brabant et des théories aristotéliciennes de saint Thomas d'Aquin éclata au temps du second séjour de ce dernier à Paris (1269-1271) et le conflit se prolongea pendant de nombreuses années. Ce débat fut essentiellement scientifique et constitua une lutte entre deux mondes. Tous les augustiniens franciscains y prirent part : saint Bonaventure, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Pierre Olieu, Jean Pecham, Guillaume de Barlo, Roger Marston, Mathieu d'Aquasparta, etc.

Deux noms cependant dominent tous ces débats en faveur de la primauté intellectuelle de saint Augustin : saint Bonaventure et Jean Pecham; cf. E. Longpré, *op. cit.*, p. 37-38. Jusqu'à ces derniers temps, l'histoire, en exagérant la part prise par Pecham à ces luttes, a fait le silence sur la participation effective de Bonaventure à ce débat. Des études récentes ont tâché de replacer les faits dans leur véritable lumière historique et d'attribuer à Pecham et à Bonaventure la part exacte qui leur revient dans la lutte entre l'augustinisme traditionnel et l'aristotélisme. Parmi elles, les travaux du P. Jules d'Albi, O. M. cap., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Tamines, 1923, et du P. A. Callebaut, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472, occupent une place d'honneur. Jusqu'à la publication de ces remarquables études on avait généralement admis que, vers 1270, Jean Pecham se trouvait dans la nécessité de créer un mouvement réactionnaire contre le thomisme et de donner l'assaut à l'enseignement de saint Thomas, qu'il aurait exaspéré à Paris, dans une discussion publique, par ses paroles emphatiques et orgueilleuses. Jean Pecham aurait donc été l'initiateur de tout le mouvement antithomiste.

Les PP. Jules d'Albi et A. Callebaut, dans leurs travaux abondamment documentés, ont mis fin à ces légendes. Ils ont prouvé que Pecham ne déclencha point l'assaut contre saint Thomas vers 1270, et qu'au lieu d'attaquer l'Aquinate, il aurait été le seul à le défendre, à Paris, contre les attaques de ses adversaires et même de ses propres confrères dominicains. D'après le P. Jules d'Albi et le P. Éphrem Longpré, *op. cit.*, p. 38-41, ce fut saint Bonaventure qui conduisit, au nom de l'Église, le débat contre l'aristotélisme. Dès 1268, il engagea la lutte à fond par ses *Sermons sur les préceptes*, et surtout en 1269 par ses *Conférences sur les dons du Saint-Esprit*. Des treize erreurs averroïstes condamnées le 10 décembre 1270, douze étaient déjà formellement dénoncées avant cette date par le Docteur séraphique. La condamnation de l'évêque de Paris, en 1270, paraît donc sanctionner la campagne de Bonaventure. La lutte n'avait fait que commencer. Après 1270, le débat s'élargit et, en 1273, le Docteur séraphique élabore un plan de résistance totale au thomisme dans ses *Conférences sur l'Hexaméron*, le grand manifeste de l'augustinisme médiéval contre Aristote, dans lequel Bonaventure se pose

en défenseur de la tradition et où, dans le cadre de ses élévations théologiques et de ses effusions mystiques, il heurte de front et l'averroïsme parisien de Siger de Brabant et l'aristotélisme mitigé de Thomas d'Aquin. Le 18 janvier 1277, Jean XXI, à qui on avait fait un rapport sur les erreurs averroïstes enseignées à Paris, chargea l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de procéder à une enquête. Celui-ci convoqua une assemblée de maîtres en théologie et d'hommes prudents qui dressèrent une liste de 219 propositions que Tempier condamna comme erreurs, le 7 mars 1277.

Dirigé principalement contre l'averroïsme, cet acte frappait aussi certaines doctrines de Roger Bacon, de Gilles de Rome et de Thomas d'Aquin. Le 18 mars 1277, quelques jours à peine après le décret d'Étienne Tempier, l'archevêque de Cantorbéry, le dominicain Robert Kilwardby, fit prohiber à son tour, non comme hérétiques, mais comme dangereuses, une série de thèses grammaticales, logiques et physiques. Parmi ces dernières, les principales se rapportent aux théories thomistes de la génération, de la passivité de la matière, de l'unité de l'âme dans l'homme et de l'introduction de formes nouvelles dans le corps humain après la mort. De tout cela, il résulte abondamment que Jean Pecham ne fut point l'initiateur ni l'âme du débat qui se déroula à Paris de 1268 à 1277 entre l'augustinisme traditionnel et l'aristotélisme, mais bien saint Bonaventure, dont la doctrine augustinienne triompha des théories aristotéliciennes.

2. *Pecham continue cette action.* — Cela n'empêche toutefois point que Pecham, dans son enseignement à Paris et à Rome, ait combattu le mouvement aristotélicien et thomiste, comme cela résulte de ses nombreux ouvrages.

Les dominicains, défenseurs des théories de saint Thomas, ne s'étaient pas considérés comme battus, et continuaient la lutte pour la suprématie de la doctrine thomiste. Ils travaillèrent dans ce sens principalement à Oxford, où ils s'efforcèrent de supplanter l'augustinisme traditionnel au profit de l'aristotélisme mitigé de saint Thomas. C'est ici que Jean Pecham entre en scène pour maintenir la défense de l'augustinisme sur le terrain fixé par saint Bonaventure.

En sa qualité d'archevêque de Cantorbéry et de primat d'Angleterre depuis 1279, Pecham avait le pouvoir et le devoir de visiter l'université d'Oxford et de veiller à l'enseignement qui s'y donnait. Ses convictions philosophiques, son devoir pastoral et l'attitude du Saint-Siège, depuis Jean XXI jusqu'à Honorius IV, lui imposaient de suivre les traces de son prédécesseur sur le siège de Cantorbéry, Robert Kilwardby, O. P., comme le remarque justement le P. E. Longpré, art. cit., p. 41. Ce même auteur continue : « Ennemi des nouveautés, comme il l'écrivait aux franciscains de Cambridge, le 5 septembre 1279, mais nullement opposé aux recherches philosophiques utiles à la théologie, il comprit rapidement le danger qu'impliquait l'aristotélisation à outrance de la philosophie et de la théologie = les excès de Siger de Brabant en fournissaient la preuve décisive — et le délaissement de saint Augustin et des Pères. Ce qu'il avait combattu dans son enseignement à Paris, à Oxford et à Rome, il le poursuivit encore après son élévation à l'épiscopat avec une dignité qui l'honore. » C'est pourquoi, en vue d'apaiser le conflit qui déchirait à Oxford les dominicains, défenseurs des doctrines de saint Thomas, et les protagonistes de l'augustinisme traditionnel, il ne trouva rien de mieux que de renouveler et de confirmer, le 29 octobre 1284, les ordonnances portées par Robert Kilwardby en 1277 contre les théories aristotéliciennes. L'unique mobile qui engagea Pecham à prendre ces décisions importantes fut, comme le remarque le P. E. Longpré, art. cit., p. 42, la volonté ferme d' « enrayer la crise montante des philosophies nouvelles et de maintenir l'intelligence chrétienne dans le respect de la tradition et des opinions jusqu'alors communément reçues, et loyale avant tout à l'école de saint Augustin. »

C'est d'ailleurs ce que confirme pleinement l'attitude prise par l'archevêque de Cantorbéry dans la suite de ce pénible débat. Le renouvellement des mesures de Kilwardby excita une vive émotion chez les dominicains, qui se répandirent en invectives et en calomnies contre Pecham, lequel semble avoir eu jusqu'alors les meilleures relations avec eux. Informé des bruits répandus sur son compte, Pecham écrivit, le 17 décembre 1284 une lettre au chancelier et aux maîtres d'Oxford, pour mettre les choses au point. Il y rappelle le but qu'il s'est proposé en renouvelant les ordonnances de Kilwardby, à savoir d'enrayer les troubles qui ont surgi à l'université. Il s'y défend de l'accusation d'avoir procédé avec trop d'animosité contre l'ordre des prêcheurs, vu qu'il n'a fait que renouveler ce que l'un d'eux avait déjà décrété avant lui. Il n'a d'ailleurs point visé les doctrines officielles de l'ordre. Quant aux opinions propres à frère Thomas d'Aquin, leur valeur est étudiée actuellement en cour de Rome. D'ailleurs, ajoute-t-il, frère Thomas les a soumises au jugement des maîtres en théologie de Paris et lui, Pecham, le sait bien, puisqu'il était présent. Mais là n'est pas la question, dit-il. A Rome, on n'envisage pas l'affaire comme à Oxford. Autre est le problème soumis par Paris à la cour romaine, autres les règlements déterminés par la sagesse de Kilwardby pour les discussions des tout jeunes étudiants à Oxford.

Loin de se calmer, le trouble dut aller en s'aggravant. Le 1[er] janvier 1285, Pecham écrivit une longue lettre au cardinal protecteur, Mathieu Orsini, au cardinal Ordonius, évêque de Tusculum, au général des frères mineurs et au pape. Le P. Jules d'Albi l'analyse ainsi, *op. cit.*, p. 129-133 : « Parlant d'abord de l'unité de la forme substantielle, il note que c'est là une opinion défendue par le frère Thomas d'Aquin, de sainte mémoire. Mais, ajoute-t-il, ce docteur prouva pleinement sa bonne foi, tant dans la défense de cette opinion que dans celle de plusieurs autres, la soumettant humblement au jugement des maîtres parisiens. De cela il se porte garant par la certitude même de ce qu'il a personnellement entendu dans l'assemblée des maîtres à Paris. Les dominicains ont provoqué l'archevêque et se sont vantés de défendre ces opinions envers et contre tous; ils ont eu même l'audace de répandre contre l'archevêque des bruits qui ont gravement porté atteinte à sa réputation. Cependant, l'archevêque a confiance dans la vérité. Mais afin de couper court aux calomnies, il s'adresse directement au pape afin de tout remettre au point. Il écrit à Rome parce qu'il a l'expérience du milieu pontifical et qu'il n'ignore pas ce qui s'est passé lors du changement de son prédécesseur. Il se demande même s'il n'est pas un peu tard et si le pape n'est déjà prévenu par la partie adverse. » Il explique pleinement, dans cette lettre, son attitude et sa décision et observe avec un sens admirable l'écart total qui sépare les deux grands courants doctrinaux du XIII[e] siècle, comme l'observe le P. E. Longpré, art. cit., p. 42-43 : « Nous vous écrivons ces choses, dit-il, pour que, si par hasard votre sagesse en entend parler, vous connaissiez la situation de fait dans son absolue vérité. Que la sainte Église romaine daigne considérer que la doctrine des deux ordres est actuellement en opposition presque complète sur toutes les questions dont il est permis de disputer; la doctrine de l'un de ces ordres, délaissant et, jusqu'à un certain point, méprisant les enseigne-

ments des Pères, se fonde presque exclusivement sur les opinions des philosophes, de telle sorte que la maison du Seigneur s'est remplie d'idoles et de la langueur qu'engendrent les disputes; qu'elle considère enfin quel péril une telle doctrine constitue pour l'avenir de l'Église! N'est-il pas absolument inévitable que l'édifice s'écroule si l'on en brise les colonnes? Si l'on méprise les docteurs authentiques, tels qu'Augustin et les autres, ne faut-il pas que le prince des ténèbres l'emporte et que la vérité succombe à l'erreur? »

Les dominicains anglais ne désarmèrent point. Mais, même s'ils l'avaient voulu, cela leur devenait impossible après les décisions prises aux chapitres de Milan (1278) et de Paris (1279) pour enrayer l'opposition qu'on faisait au thomisme. Cf. A. Callebaut, art. cit., p. 465-466. « De guerre lasse, explique Jules d'Albi, *op. cit.*, p. 133, Pecham retourne contre les dominicains l'argument de leur propre conduite. On l'accuse de s'acharner contre un mort (à savoir Thomas d'Aquin)! Eh bien! non seulement c'est là chose fausse, mais au jour où frère Thomas était discuté à Paris en présence de l'évêque et des maîtres de l'université, où étaient-ils donc ces défenseurs intrépides? En face de frère Thomas qu'ils accablaient de leurs arguments vigoureux, c'est lui, Pecham, lui qu'on accuse de s'en prendre à un mort, c'est lui qui, seul, a essayé de prendre la défense de frère Thomas. » Telle est l'idée centrale de la célèbre lettre que Pecham adressa, le 1er juin 1285, à Olivier Sutton, évêque de Lincoln. L'écart profond entre la pensée franciscaine et augustinienne et le courant aristotélicien s'était tellement accentué que Pecham affirme dans cette lettre que les deux écoles de saint Bonaventure et de saint Thomas étaient en lutte ouverte dans presque toutes les questions qui n'étaient pas matière de foi. Pecham y écrit, à l'adresse d'un de ses détracteurs, ces lignes historiques : « Vous savez que nous ne réprouvons aucunement les études philosophiques pour autant qu'elles servent aux dogmes théologiques; mais nous réprouvons ces nouveautés profanes qui, contre la vérité philosophique et au détriment des Pères, se sont introduites, il y a environ vingt ans, dans les profondeurs de la théologie, entraînant le rejet et le mépris manifeste de la doctrine des Pères. Quelle est donc la doctrine la plus solide et la plus saine, celle des fils de saint François, c'est-à-dire de frère Alexandre de Halès de sainte mémoire, de frère Bonaventure et de leurs pareils, dont les œuvres, à l'abri de tout soupçon, se fondent à la fois sur les Pères et les philosophes; ou bien cette doctrine nouvelle qui lui est presque totalement contraire, qui consacre ses forces à détruire ou à ébranler tout ce qu'enseigne Augustin sur les règles éternelles et la lumière immuable, les puissances de l'âme, les raisons séminales innées dans la matière et sur d'innombrables autres questions, propageant ainsi la dispute à travers le monde entier? Que nos anciens le voient, eux en qui réside la sagesse, que le Dieu du ciel le voie et le corrige... Nous vous prions donc instamment, au nom de la sollicitude vigilante que vous devez à votre troupeau, de ramener dans le sentier de la vérité, en leur communiquant fidèlement le contenu de cette lettre, ceux qu'un écrit indigne aurait fait tomber dans une erreur de droit ou de fait. Or, comme la doctrine de l'un des deux ordres est presque totalement contraire à celle de l'autre, sauf les données de la foi, je vous prie de méditer sur la grandeur du péril que constituent les défenseurs obstinés de ces multiples erreurs qui sont répandues dans le monde presque entier et dont certains même dédaignent de se soumettre à la correction des prélats de l'Église et des docteurs catholiques. » Cf. E. Longpré, *op. cit.*, p. 43-44.

Après de telles déclarations il n'est pas surprenant que l'affaire eut son épilogue. « Le 30 avril 1286, dans une réunion ecclésiastique célébrée dans l'église de Sainte-Marie-des-Arches à Londres, écrit E. Longpré, *ibid.*, en présence d'Olivier Sutton, évêque de Lincoln, et d'Hervé de Saham, chancelier d'Oxford, Jean Pecham renouvela les défenses de Robert Kilwardby, condamna huit articles du dominicain Richard Knapwell et censura expressément l'article suivant : *Septimus est quod qui vult ista docere non tenetur in talibus fidem adhibere auctoritati papæ vel Gregorii vel Augustini et similium aut cujuscumque magistri sed tantum auctoritati Bibliæ et necessariæ rationi.* » Pour ces diverses lettres de Pecham, on peut encore consulter *Registrum epistolorum fr. Johannis Peckham*, éd. Ch.-Trice Martin, t. I, p. 66-68; t. III, p. 840-843, 852-853, 862-863, 864-866, 870-872, 896-902, 921-923.

De ce court aperçu il résulte que, dans tout ce débat, Pecham continua explicitement l'action de saint Bonaventure et suivit le courant de la curie romaine, comme l'a abondamment prouvé le P. André Callebaut, art. cit. D'aucuns lui ont reproché, non sans amertume, affirme E. Longpré, art. cit., p. 44-45, cette attitude, mais des médiévistes très renseignés, G. von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme in XIII. Jahrhundert*, dans *Historische Beiträge zur Philosophie*, 1914, p. 175; Ét. Gilson, *La philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence*, Paris, 1927, p. 157, et le P. Jules d'Albi, *op. cit.*, p. 137, par des voies plus ou moins semblables, ont si bien mis en relief la gravité extrême des débats engagés par Jean Pecham et la noblesse des motifs qui les ont inspirés qu'il serait oiseux de s'y arrêter. Nous ne pouvons terminer cet exposé sur la position doctrinale de Pecham dans les luttes contre l'aristotélisme et l'augustinisme qu'en transposant, sous le nom de Jean Pecham, les conclusions développées ici par le P. E. Longpré à propos de Mathieu d'Aquasparta (t. X, col. 388-389) : « Le jour seulement où les écrits de Jean Pecham auront été étudiés à fond, l'histoire de la scolastique dans la seconde moitié du XIIIe siècle pourra être écrite. »

IV. Position de Pecham dans le conflit entre séculiers et réguliers. — Les querelles littéraires engagées au XIIIe siècle par les maîtres du clergé contre les ordres mendiants des prêcheurs et des mineurs, nouvellement fondés, querelles dont le point culminant peut être fixé entre 1255 et 1279, et dans lesquelles revient une place à part à Pecham, se déroulaient autour de deux questions fondamentales : la pauvreté évangélique et le ministère des âmes qui constituaient la base de vie des deux nouveaux ordres. Dans ces joutes littéraires revient une place d'honneur, pour ce qui est du clergé séculier, à Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux qui dépensèrent une bonne partie de leur activité à diminuer le prestige, voire à démontrer l'illégalité ecclésiastique de l'existence des ordres mendiants, et de la part du clergé régulier, à Bertrand de Bayonne, saint Bonaventure, Jean Pecham et saint Thomas qui luttèrent pour l'existence même de ces ordres.

1° *Les premières luttes.* — Les querelles littéraires ne sont pourtant, d'après le P. A. Van den Wyngaert, O. F. M., *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'université de Paris au XIIIe siècle*, dans *la France franciscaine*, t. V, 1922, p. 257-281, 369-397; t. VI, 1923, p. 47-70, que le dernier stade d'une lutte qui durait depuis de longues années entre le clergé séculier et les réguliers. Commencée entre les évêques et les ordres mendiants à propos des privilèges toujours grandissants accordés à ces derniers par les souverains

pontifes, fomentée par les difficultés qui se présentaient dans le corps professoral de l'université de Paris au sujet des droits de l'enseignement universitaire, la lutte à coup de plume s'ouvrit par la publication du *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour. Ce traité, composé en 1255, est dirigé contre l'ouvrage du mineur Gérard de Borgo San-Donnino : *Introductorius in Evangelium æternum*, dans lequel les idées de Joachim de Flore, mal comprises et mal exposées, sont développées. Le livre de Gérard, composé en 1254, fut d'ailleurs examiné à Rome et condamné le 23 octobre 1255. A peine sorti de la plume de l'auteur, le traité de Guillaume de Saint-Amour fut attaqué; plusieurs pamphlets furent publiés contre lui. Les professeurs séculiers prirent ouvertement la défense de Guillaume. Le *Tractatus de periculis*, qui fut envoyé par saint Louis à la cour pontificale pour être examiné, fut solennellement condamné le 5 octobre 1256 par Alexandre IV, *tanquam iniquum, scelestum et execrabilem et institutiones ac documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria.* Guillaume voyait, en effet, dans les nouveaux ordres et leurs travaux, les signes précurseurs des derniers temps et soutenait que les maux imminents de la fin du monde ne pouvaient être conjurés que par la hiérarchie catholique qui, seule, a le pouvoir de réprimer les maux occasionnés par les nouveaux ordres. Les prélats de l'Église doivent leur enlever les facultés d'enseigner et de prêcher, ordonner à leurs disciples de les abandonner et de s'ingénier pour qu'ils ne fassent pas de nouveaux adeptes. Leur moyen d'existence, la mendicité, est illégitime, parce que cet acte va à l'encontre de l'Écriture sainte. C'est d'ailleurs une erreur de prétendre qu'il y a une plus grande perfection dans l'abandon complet de tout bien, tant en commun qu'en particulier, que dans une vie qui conserve seulement les biens en commun. Guillaume fut expulsé de France, dépouillé de ses bénéfices, privé du droit d'enseigner et de prêcher.

Avant le 5 octobre 1256, puisqu'aucune allusion n'y est faite à la condamnation du traité *De periculis*, apparurent trois réponses à la thèse de Guillaume : le traité *Manus quæ contra Omnipotentem tenditur* de Bertrand de Bayonne, O. F. M. (ou de Thomas d'York, comme le soutient E. Delorme, *Trois chapitres de Jean Peckam pour la défense des ordres mendiants*, dans *Studi francesc.*, 1932, p. 54); le *De perfectione evangelica* de saint Bonaventure, *Opera*, t. v, p. 125-165, et le *Contra impugnantes Dei cultum* de saint Thomas d'Aquin. Bertrand de Bayonne passe sous silence les injures de Guillaume de Saint-Amour à l'adresse des ordres mendiants pour ramener toute l'argumentation sur le point de la perfection et de ses corollaires. Il prouve dans la première partie de son ouvrage que l'état de ceux qui ne conservent rien en particulier ni en commun est plus parfait que celui qui se réserve les biens en commun; dans la seconde partie, il répond à Guillaume en développant la théorie sur la mendicité appliquée aux ordres mendiants; dans la troisième partie, il groupe toutes les difficultés soulevées par Guillaume de Saint-Amour contre le ministère apostolique des ordres mendiants.

2° *Place de Jean Pecham.* — Après cette brève mais vigoureuse campagne littéraire s'établit un calme relatif jusqu'après l'avènement de Clément IV en 1265. Vers cette époque, les luttes reprirent plus vives et plus acharnées et atteignirent leur point culminant. C'est dans cette seconde période du débat que s'est distingué spécialement Jean Pecham.

Ce fut Guillaume de Saint-Amour qui lança le ballon d'essai pour rallumer les querelles et les démêlés entre le clergé séculier et le clergé régulier avec son *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, dont il adressa une copie à Clément IV. Aucun régulier ne prit la peine d'y répondre, sans doute parce qu'il était déjà réfuté par la condamnation même du *De periculis*, duquel il se ressentait beaucoup d'après la réponse du pape à Guillaume. Le feu fut ouvert par Gérard d'Abbeville avec son *Contra adversarium perfectionis christianæ et prælatorum et facultatum Ecclesiæ*, composé vers la même époque (1266-1269). Gérard y prend à parti l'auteur du traité *Manus quæ contra Omnipotentem*, dont il prétend extraire 110 erreurs, et abonde en invectives contre lui et, par suite, contre l'ordre des frères mineurs tout entier. Gérard d'Abbeville divise son traité en quatre livres : le premier expose le problème de la perfection chrétienne; le second montre que les biens possédés en commun n'offensent en rien la perfection; le troisième contient la réponse aux arguments de Bertrand de Bayonne; le quatrième démontre que les parfaits peuvent rompre le jeûne sans préjudice pour la perfection. Le traité *De periculis* de Guillaume de Saint-Amour et le livre de Gérard d'Abbeville présentent, d'après le P. A. Van den Wyngaert (art. cit.), beaucoup de ressemblances : « Là où Guillaume s'est borné à faire œuvre négative en détruisant la note caractéristique des deux ordres mendiants : la pauvreté poussée jusqu'aux limites extrêmes des forces humaines; et aussi tout ce qui faisait reluire les nouveaux ordres en dehors : le ministère apostolique et l'enseignement; Gérard d'Abbeville fait plutôt œuvre positive en construisant un système de la perfection chrétienne au moyen duquel il dévaste l'édifice spirituel des mineurs. »

En réponse au *Contra adversarium perfectionis christianæ* paraissent en peu de temps (1269-1270) quelques nouveaux écrits : le *De perfectione status spiritualis* et le *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, de saint Thomas; l'*Apologia pauperum*, de saint Bonaventure, *Opera omnia*, t. VIII, p. 233-330; le *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum hæresum confictorem circa evangelicam paupertatem*, ou *Liber de perfectione evangelica*, et une question : *Quæritur utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis et communibus*, de Jean Pecham. Dans la question précitée de Jean Pecham, publiée par le P. E. Oliger, dans *Franz. Studien*, t. IV, 1917, p. 139-176, et composée probablement avec son *Tractatus pauperis*, l'archevêque de Cantorbéry s'efforce de prouver que l'essence de la perfection évangélique consiste à ne rien posséder ni en particulier ni en commun. Présentant la question dans la forme ordinaire d'une dispute scolastique, il commence par énumérer 35 arguments contraires à sa thèse ou objections; il prouve ensuite sa thèse par l'exemple du Christ et des apôtres, établit l'excellence de la pauvreté évangélique sur huit preuves, formule la loi que, de même que l'arbre se connaît à son fruit, le remède à ses effets, ainsi une famille religieuse se connaît aux élites qu'elle sait former; enfin, il réfute les objections alléguées contre la pauvreté évangélique.

L'œuvre maîtresse de Pecham contre le libelle calomnieux *Contra adversarium perfectionis christianæ* du maître picard Gérard d'Abbeville, est son *Tractatus pauperis*, que les mss. et les auteurs anciens intitulent de préférence *De perfectione evangelica*. Composé après l'*Apologia pauperum* de saint Bonaventure et le *De perfectione vitæ spiritualis* de saint Thomas, ce traité ressemble au premier par la doctrine, tandis qu'il semble suivre le deuxième pour la structure. Cet ouvrage de Pecham, qui attend toujours une édition critique complète, comprend 16 chapitres. Dans le c. I, Pecham expose les principes généraux au sujet de la perfection évangélique, dont la charité est le fondement et le Christ le type, et qui exige

la fermeté affective comme aussi la fermeté rationnelle qui consiste à nous éloigner des distractions du monde extérieur, des richesses, des jouissances, des honneurs et, en outre, à nourrir l'amour envers Dieu et le prochain. Dans les c. II et III, il montre comment la perfection évangélique a été enseignée et pratiquée par le Christ, et les apôtres qui ne possédaient rien, ni en commun ni en privé. Les c. IV et V sont consacrés à réfuter les objections de Gérard d'Abbeville et à confirmer sa propre thèse. Dans le c. VI, Jean Pecham étudie les relations entre cette pauvreté absolue et les vertus et fait ressortir les avantages de la pauvreté volontaire pour la vie spirituelle et religieuse. Ces six premiers chapitres ont été édités par le P. Anastase Van den Wyngaert, comme on l'a dit ci-dessus, col. 116. Ensuite, Pecham prouve, dans le c. VII, que les religieux ayant fait vœu de pauvreté évangélique peuvent; sans le moindre détriment de leur état, vivre d'aumônes soit libéralement offertes, soit reçues par la quête. Au c. VIII, il réfute les objections que Gérard d'Abbeville faisait contre cette conception de la vie pauvre et au c. IX il reprend à fond la question du travail manuel, traitée auparavant par saint Bonaventure dans la question *De perfectione evangelica*, *Opera*, t. V, p. 156 sq., et répond aux objections faites par les opposants contre la façon de vivre des frères mineurs qui ne se croient pas obligés au travail manuel. Ces trois dernières questions, inédites jusqu'ici, seront éditées par le P. Ferdinand Delorme, O. F. M., qui en a commencé la publication dans les *Studi francescani*, t. XXIX, 1932, p. 54-62. Le c. X fournit une explication détaillée de la règle des frères mineurs. Il a été publié par A. G. Little, voir col. 116. Dans le c. XI, Jean Pecham soutient la supériorité des réguliers sur le clergé séculier contre Gérard d'Abbeville, qui avait essayé de démontrer le contraire, en alléguant que, n'étant tenu par aucun lien, le clergé séculier pouvait se mouvoir plus librement d'après la nécessité des âmes. Pecham reprend, dans le c. XII, les arguments du dernier livre de Gérard qui traite du jeûne et des austérités, et démontre la vérité des sentences opposées. Au c. XIII, l'archevêque de Cantorbéry expose la théorie de la perfection qu'il nomme de suffisance et qui est propre à tous les chrétiens. Elle consiste dans l'observance des préceptes et dans l'expiation continue des nombreux péchés véniels que l'homme commet. Le c. XIV est consacré à l'exposé de la perfection des prélats qui, avant d'être élus, doivent exceller dans la pratique des vertus et, après leur élection, posséder la sainteté à un degré plus élevé que les fidèles qui leur sont soumis. Les trois derniers chapitres sont encore inédits. A.-G. Little en a publié quelques fragments, *op. cit.*, p. 55-60. Le c. XV montre que les prédicateurs et les confesseurs du clergé régulier font un grand bien, parce qu'ils travaillent non comme des ennemis, mais comme les serviteurs et les aides des évêques et des curés. Il a été édité par le P. F. Delorme (voir col. 116). Enfin Jean Pecham réfute, dans le c. XVI, cinquante objections puisées dans les *Collationes Scripturæ sacræ* attribuées à Guillaume de Saint-Amour de sorte que ce dernier chapitre semble avoir été ajouté après coup et que l'œuvre primitive du *Tractatus pauperis* paraît avoir été complète en quinze chapitres. Des mss. semblent d'ailleurs confirmer cette thèse. Ainsi, le P. L. Oliger, O. F. M., *Die theologische Quæstion des J. Pecham über die vollkommene Armut*, dans *Franz. Studien*, t. IV, 1917, p. 136, affirme que les *cod. lat. Monac. 23 445* et *23 446* ne contiennent que les quinze premiers chapitres et que le premier de ces manuscrits, qui ne contient que le *Tractatus pauperis*, se termine : *Explicit libellus de paupertate*. Ce chapitre a été publié par A. G. Little , *op. cit.* , p. 63-90.

Outre ces deux ouvrages, Jean Pecham a laissé, sur la lutte entre les clergés séculier et régulier, quatre autres écrits qui révèlent l'étendue de son savoir et sa force d'âme devant l'erreur. Ce sont : la question *De pueris oblatis* ; l'*Expositio regulæ* ; le *Canticum pauperis* et le *Tractatus contra fr. Robertum Kilwardby, O. P.* Dans la question *De pueris oblatis*, — le titre adopté par l'éditeur L. Oliger, *De pueris oblatis in ordine minorum*, dans *Arch. franc. hist.*, t. VIII, 1915, p. 389-447, ne semble pas trop bien correspondre au contenu de la question : *Utrum liceat inducere pueros doli capaces ad obligandum se religioni voto vel juramento aut etiam adolescentes*, — Jean Pecham démontre que les raisons invoquées par les adversaires du recrutement des ordres religieux, principalement par Nicolas de Lisieux, pour présenter comme illicite la pratique d'attirer les enfants dans le couvent et d'y travailler à leur éducation, valent contre toute jeunesse aussi bien contre celle au-dessous de 14 ans que contre celle au-dessus. Si les adversaires avaient réussi dans leurs efforts à tarir les sources du recrutement religieux, ils auraient porté un coup mortel aux ordres mendiants. C'est pour ruiner cette funeste tentative que Pecham écrit cette question, vers la fin du débat universitaire (1270-1272), dans laquelle il s'en prend surtout à Nicolas de Lisieux, l'ennemi acharné du recrutement religieux. Il faudrait encore y ajouter la *Defensio fratrum mendicantium*, publiée par C.-L. Kingsford, dans *Fr. J. Pecham tractatus tres de paupertate*, p. 159-191, si toutefois cet écrit doit être attribué à Pecham, comme quelques auteurs le soutiennent.

Ce serait cependant se méprendre fortement, si l'on croyait que les écrits de Jean Pecham, de saint Bonaventure et de saint Thomas ont réussi à convaincre leurs adversaires du bon droit de leur cause, comme l'écrit avec raison le P. A. Van den Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'université de Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1922, p. 72-75. Ce que nous constatons encore tous les jours dans la polémique se vérifiait aussi il y a sept cents ans. Saint Thomas fut particulièrement attaqué par Nicolas de Lisieux qui composa son *Liber de perfectione status et excellentia clericorum* contre le *De perfectione status spiritualis* de saint Thomas et sa *Quæstio : Utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis vel communibus* contre la *Quæstio* de Jean Pecham du même titre, citée plus haut. Gérard d'Abbeville, lui, non seulement ne changea pas d'idées, mais, atteint dans sa dignité de professeur, répondit aux écrits de ses adversaires en publiant son *Liber apologeticus*, dans lequel il tâche de justifier les idées exprimées dans son *Contra adversarium perfectionis christianæ*. Comme saint Bonaventure avait le plus violemment attaqué et réfuté les assertions de Gérard, ce fut lui aussi qui subit le choc de la controverse et qui fut attaqué et couvert d'invectives dans le nouveau traité. Ici, comme dans le premier écrit de Gérard, ce fut la question de la perfection évangélique à l'endroit de la pauvreté franciscaine qui servit surtout de point de mire. Le *Liber apologeticus* comprend quatre parties, dans lesquelles Gérard s'efforce de réfuter les réponses et les objections opposées par ses adversaires aux quatre livres de son *Contra adversarium*. Gérard d'Abbeville continue à y défendre ses premières théories avec un acharnement tel qu'il faut conclure qu'il n'avait pas compris ou pas voulu comprendre les théories de ses contradicteurs.

Comme le rôle de Jean Pecham dans le débat mémorable du XIIIe siècle entre le clergé séculier et régulier s'arrête ici, nous terminons l'exposé de ce démêlé qui fut continué plus tard par Guillaume de Mâcon et Jean de Pouilly et ne vit son dénouement

ultime que dans le premier quart du XIVe siècle. De ce que nous avons dit, il résulte abondamment que Jean Pecham occupe une place à part dans les querelles littéraires qui, au XIIIe siècle, déchiraient le clergé séculier et le clergé régulier. Son *Tractatus pauperis* est un traité de grand style, un superbe plaidoyer en faveur de la vie religieuse qui, avec les apologies de Bertrand de Bayonne (Thomas d'York?) et de saint Bonaventure, constitue un triptyque de première beauté tout à l'honneur des fils de saint François.

I. ÉDITIONS. — Elles ont été signalées au fur et à mesure de l'étude des ouvrages, col. 107-125.

II. TRAVAUX ET ÉTUDES. — 1° *Travaux généraux.* — L. Wadding, *Annales minorum*, t. v, Quaracchi, 1931, p. 58, n. 53-54; p. 86, n. 78-85; du même, *Scriptores ordinis minorum*, p. 147-148; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 411-412; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI *a*, p. 245-247, 277-285, 326; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 111-114; A.-G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 154-156; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. II, Paris, 1895, p. 313-328; A.-G. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 852-854; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 578 sq.; H. Felder, *Geschichte der wissenschaftliche Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des XIII. Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1904, p. 206, 438, 469, 477, 479; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, t. I, Quaracchi, 1906, p. 420; t. III, 1919, p. 248; Denifle, *Chartularium univ. Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 3, 32, 47, 81, 556, 624-636, 658, etc.; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 435.

2° *Travaux particuliers.* — 1. C.-L. Kingsford, art. *John Peckham*, dans *Dictionary of nat. biography*, t. XLIV, 1895, p. 190-197; H. Spettmann, O. F. M., *Quellenkritisches zur Biographie des J. Pecham, O. F. M. († 1292). Zugleich ein Ueberblick über die Literaturgesch. des Franziskanerordens bis ca. 1500*, dans *Franziskanische Studien*, t. II, 1915, p. 170-207, 266-289.

2. H. Spettmann, *Das Schriftchen « De oculo morali » und sein Verfasser*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 309-322; du même, *Der Ethikkommentar des Johannes Pecham*, dans *Abhandlungen zur Gesch. der Phil. des M. A. Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Suppl. II, Munster-en-W., 1923, p. 221-242; du même, *Der Sentenzenkommentar des Franziskanerbischofs Johannes Pecham*, dans *Divus Thomas*, Fribourg (Suisse), t. V, 1927, p. 327-345; du même, *Pechams Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. LII, 1928, p. 64-74; A. Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle*, dans *Rev. néo-scol. de philosophie*, 1921, p. 316 sq.; L. Oliger, O. F. M., *De pueris oblatis in ordine minorum*, dans *Arch. franc. hist.*, t. VIII, 1915, p. 389-439; du même, *Die theologische Quæstion des Johannes Pecham über die volkommene Armut*, dans *Franz. Studien*, t. IV, 1917, p. 127-176; W. Lampen, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et son office de la S. Trinité*, dans la *France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 211-229; F. Delorme, O. F. M., *La « Summa de esse et essentia » de Jean Pecham, archevêque de Cantorbéry*, dans *Studi francescani*, t. XXV, 1928, p. 56-71; du même, *Trois chapitres de Jean Pecham pour la défense des ordres mendiants*, dans *Studi francescani*, t. XXIX, 1932, p. 47-62; Papini, *L'Etruria francescana*, Sienne, 1797, p. 137; F. Delorme, O. F. M., *A propos de Bernard de Besse*, dans *Studi francescani*, t. XXII, 1925, p. 120-128; t. XXIV, 1927, p. 216-228; A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, Paris, 1866, p. 517.

3. Fr. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. V, 1889, p. 603-635; du même, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali*, Rome, 1925; du même, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XIII, 1889, p. 172-193; du même, *Der Kampf um die Lehre des heilig. Thomas von Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode*, même recueil, t. XXXVII, 1913, p. 266-318; C. Krzanic, O. F. M., *La scuola francescana e l'averroismo*, dans *Riv. di fil. neo-scol.*, t. XXI, 1929, p. 444-494; du même, *Grande battatori contru l'averroismo*, *ibid.*, t. XXII, 1930, p. 161-208; M. De Wulf, *Augustinisme et aristotélisme au XIIIe s.*, dans *Revue néo-scol. de philos.*, t. VIII, 1901, p. 151-166; du même, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., t. I, Louvain, 1924, p. 361 sq.; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, dans *Les philosophes belges*, t. VI, Louvain, 1911; Ét. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924; du même, *La philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence, 1226-1926*, Paris, 1927, p. 148-175; Jules d'Albi, O. M. cap., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Tamines et Paris, 1923; A. Callebaut, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme, Aperçus historiques (1263-1285)*, dans *Arch. franc. hist.*. t. XVIII, 1925, p. 441-472; E. Longpré, O. F. M., *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, dans *La France franciscaine*, t. XV, 1932, p. 5-76; H. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.*, t. XX, fasc. 6, Munster-en-W., 1919; J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, d'Alexandre de Halès à Jean Pecham*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1928, p. 178-184; D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the XIII century*, dans *British Society of franciscan studies*, t. XVI, Oxford, 1930, p. 175-210; M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, t. II, *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans *Beiträge*, etc., t. XXIV, 1930; J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 305-329; Th. Sanders, O. F. M., *Sinte Bonaventura en het Aristotelisme*, dans *Historisch Tijdschrift*, t. VI, 1927, p. 310 sq.; Th. Soiron, O. F. M., *Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus*, dans *Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Phil. und Theol.*, p. 76-98, Werl-en-W., 1930; G.-H. Luquet, *Aristote et l'université de Paris pendant le XIIIe siècle*, Paris, 1904; P. Prosper de Martigné, O. M. cap., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 217-237.

4. A. Van den Wyngaert, O. F. M., *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'université de Paris*, dans la *France franciscaine*, t. V, 1922, p. 257-281, 369-397; t. VI, 1923, p. 47-70 et *separatim*, Paris, 1925; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionstreit des XIII. Jahrhunderts (1255-1272)*, dans *Franzisk. Studien*, suppl. II, Munster-en-W., 1920; K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Wien*, dans *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen*, t. VI, Munster-en-W., 1911; F.-X. Seppelt, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des XIII. Jahrhunderts*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III et VI, Breslau, 1905 et 1908; C. Sadet, *La querelle de l'université et des ordres mendiants au XIIIe siècle*, Bourges, 1910; E. Jallonghi, *La grande discordia tra l'università di Parigi e i mendicanti*, dans *Scuola cattolica*, sér. V, t. XIII, 1917, p. 488-502; t. XIV, 1918, p. 102-123, 177-187, 373-391; F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XVI, secondo nuovi documenti*, dans *Nuova biblioteca di letteratura, storia ed arte*, t. V, Naples, 1910.

A. TEETAERT.

PÉCHÉ. — I. Introduction à la théologie du péché. II. La nature du péché (col. 145). III. La distinction des péchés (col. 159). IV. Les péchés comparés entre eux (col. 165). V. Du sujet du péché (col. 177). VI. Les causes du péché (col. 191). VII. Les effets du péché (col. 212). VIII. Péché mortel et péché véniel (col. 225). IX. Le péché philosophique (col. 255). — Il ne sera question ici que du péché « actuel ». Sur le péché originel, voir l'article suivant.

I. INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE DU PÉCHÉ. — 1° *Le nom.* — Le mot de « péché » obtient, dans l'usage de la langue française, une signification religieuse; ainsi le définit Littré. Le verbe de même, encore qu'il s'étende jusqu'à signifier une incorrection morale : « pécher contre l'honneur »; ou l'infraction

à quelque règle : « pécher contre la langue ». La philosophie sanctionne l'usage et abandonne ce mot volontiers à la théologie. Un moraliste contemporain, toutefois, le retiendrait comme signifiant la perversion de la volonté même de l'agent moral, que ne marquent aussi nettement ni le mot de faute ni le mot de crime. Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1928, au mot *Péché*.

Si l'on néglige cette acception rare, notre mot français traduit heureusement celui de *peccatum*, tel que l'ont employé les théologiens. Ceux-ci ont pris leur vocable de la langue latine. Il y signifie, et chez maints auteurs, une faute morale, ce qui ne comporte point nécessairement une transgression de la loi divine. Mais il avait dans la langue classique une signification plus étendue et débordant la morale; dont il y a une trace dans certains usages du verbe français. Par ailleurs, la langue latine disposait d'autres mots pour exprimer de quelque façon la faute morale, comme *culpa, crimen, delictum;* de la même famille que *peccatum : peccatio* et *peccatus, -ûs*, qui sont d'un usage rare. Cf. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, Prato, 1858-1860, aux mots cités. Il faut particulièrement relever dans la langue philosophique de Cicéron le mot de *peccatum*, qui traduit l'ἁμάρτημα des stoïciens : cf. Marin O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, p. 213; il s'entend donc, avec le sens moral qui est alors le sien, en fonction du système entier (cf. *infra*). Un texte typique de la langue latine sur le sens moral attaché au mot dont nous parlons, chez Cicéron, *Epist. ad fam.*, l. V, c. XXI *sub f : Tu, si me diligis, fruere isto otio, tibique persuade, præter culpam et peccatum, qua semper caruisti et carebis, homini accidere nihil posse quod sit horribile aut pertimescendum.* Il est remarquable qu'en matière de péché les auteurs chrétiens ont renchéri sur le vocabulaire classique et créé notamment *peccator* et *peccatrix* (on trouve *peccans* chez Sénèque et *peccatus*, de *peccor*, chez Térence; cf. *Lexicon* cité).

Sous le mot de « péché », nous traitons ici du *peccatum* considéré en sa seule acception théologique. Sur le mot signifiant le péché dans les langues anglo-saxonnes (anglais, *Sin;* allemand, *Sünde*), voir une intéressante dissertation de J. Grimm, *Abstammung des Wortes « Sünde »*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. II, 1839, p. 747 sq; l'article *Sin (teutonic)*, dans J. Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. II, p. 570.

2° *Notion générale du péché en dehors de la révélation.* — La théologie catholique du péché dérive proprement de la révélation chrétienne. Mais il peut n'être pas indifférent au théologien de connaître quelle idée ont eue du péché les religions et les philosophies. Il appartient à des disciplines spéciales de l'en informer.

Sur le péché dans les religions des non-civilisés, on peut consulter, mais en surveillant les interprétations de l'auteur : E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, trad. franç., Paris, 1928, 2 vol., t. II, c. XLIX-LII et passim, voir l'index au mot *Péché;* dans les diverses religions, on lira les monographies groupées sous l'article *Sin* dans l'*Encyclopaedia* de J. Hastings citée *supra*. Le sens du péché, accusé dans la plupart des religions, s'y accompagne d'erreurs et de déformations manifestes. Un essai récent de philosophie religieuse voit dans l'idée de péché, entendu d'ailleurs en un sens spécial, la note distinctive et commune des religions supérieures : G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, Leipzig, 1931. (Les trois ouvrages que nous venons de citer sont munis de bibliographies.)

A cause de son rapport historique avec la pensée chrétienne, il importe davantage qu'on signale quelle idée du péché propose la philosophie grecque. Sur le vocabulaire du mal qu'on y trouve (ἀδίκημα ἁμαρτάνω et ses dérivés, ἀνόμημα et ἀνομία, κακία et κακός, μοχθηρία, παράπτωμα, πονηρία), il faut prendre garde de distinguer l'acception religieuse et usuelle d'avec l'acception philosophique, cette dernière dépendant d'analyses morales ou juridiques, selon lesquelles on la doit déterminer; on peut observer aussi qu'aucun de ces mots n'a une signification exclusivement morale et que celle-ci est souvent une adaptation du mot plutôt que sa valeur originale, p. ex. ἁμαρτάνω qui, par la traduction latine, est devenu notre mot *pécher* signifie premièrement *aberrare*. Cf. H. Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, Paris, Didot, 1831-1856, aux mots cités.

Au plan de la systématisation philosophique, se situe la célèbre théorie de Socrate où le péché est interprété comme une ignorance; personne ne pèche volontairement; la science véritable du bien entraîne nécessairement l'action bonne : la vertu est une science. Par ailleurs, les accents superbes de Platon sur l'injustice comme le plus grand des maux, *Gorgias*, 468*c*-478*e*, sur la fatale punition du mal comme sur l'infaillible récompense du bien, *Lois*, X, 905 *a*, 904 *b-c* appartiennent à la tradition religieuse de la Grèce : les tragiques, les lyriques, Homère en ont de semblables. Cf. art. *Sin (greek)*, dans *Encyclopaedia...;* Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 586, 600-601; W. Sesemann, *Die Ethik Plato und das Problem des Bösen*, dans *Phil. Abhandl. Herm. Cohen dargebracht*, Berlin, 1912, p. 170-189.

Pour Aristote, il est assuré qu'on ne trouve point dans sa morale l'idée du péché, telle que nous l'avons communément aujourd'hui. On en peut voir la cause dans une notion encore imparfaite de la liberté, d'où dérive une conception du devoir assez incertaine. Roland-Gosselin, *Aristote*, Paris, 1928, p. 110-114. On peut marquer aussi que la béatitude, principe de l'ordre moral, est conçue par Aristote moins comme une possession de Dieu que comme la perfection de l'homme; or, qu'un homme ne veuille pas être parfait, cela n'aura guère d'inconvénients que pour lui. D'autant que la règle de raison, selon laquelle se conduit la vie morale, loin de se donner comme une dérivation de la Loi éternelle, conserve chez Aristote quelque chose d'empirique et s'autorise des jugements de l'homme prudent. En cette philosophie, le péché sonne comme une erreur et une maladresse, non pas du tout comme une violation de l'ordre divin, partant comme une offense de Dieu. Il est à peu près inévitable, attendu que l'on n'obtient pas la vertu du premier coup, mais l'on y procède parmi des essais manqués, des approximations inexpertes et dont le régime peut durer longtemps. Voir l'excellente étude de A.-M. Festugière, *La notion de péché présentée par S. Thomas, Ia-IIæ, q. LXXI, et sa relation à la morale aristotélicienne*, dans *The new scolasticism*, 1931, p. 332-341; et l'étude philologique de P. van Braam, *Aristoteles use of ἁμαρτία*, dans *Classical Quarterly*, 1912, p. 266 sq.

Le stoïcisme opéra pour son compte cette référence de l'action humaine à l'ordre divin des choses, dont le défaut nous a frappés dans la morale d'Aristote. Le devoir de l'homme, y enseigne-t-on, est d'accorder sa volonté avec la volonté de Dieu. Qu'on l'entende d'ailleurs selon les doctrines de cette école, dont le panthéisme, on le sait, n'est pas la plus négligeable. Par l'influence de cette philosophie, les termes désignant le péché, ἁμαρτία et ἁμάρτημα, devenus en latin *peccatio* et *peccatum*, passèrent dans l'usage général. On sait que Cicéron, avec le *De officiis* notamment, contribua plus que quiconque à acclimater en latin

ces vocables stoïciens, avec le sens moral qu'ils portaient. La culture tardive de Rome, comme de la Grèce, se ressentit beaucoup de ce mouvement philosophique, auquel du reste n'était pas étrangère une certaine impulsion religieuse. En revanche, la théorie particulière de l'égalité de tous les péchés, que devait connaître, pour la critiquer, la théologie chrétienne, est demeurée doctrine d'école et n'entra point dans la morale commune; Sénèque lui-même, en ses écrits, n'en fait pas mention. Voir l'art. *Sin (roman)*, dans *Encyclopaedia...*, t. II, p. 570; E. V. Arnold, *Roman stoicism*, Cambridge, 1911, c. XIV.

On ne peut omettre aujourd'hui de relever, comme l'un des traits les plus significatifs de l'âge où s'est propagé le christianisme, la diffusion et l'influence des religions de mystères. Le sens du péché, comme souillure de l'âme et comme obstacle au salut, y a certainement beaucoup gagné, quoique davantage, sans doute, que le sens proprement moral. Le problème est d'ailleurs difficile des rapports entre ces religions et le christianisme naissant. Sur le point du péché et de ses éléments connexes, on trouvera des indications dispersées dans l'ouvrage classique de Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929. Voir aussi B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910.

Un historien de la philosophie, V. Brochard, dénonçant naguère les différences des morales antiques d'avec la morale chrétienne, attribuait l'absence en elles du péché, tel que nous l'entendons, à la méconnaissance de l'idée du devoir, telle que, depuis, elle a prévalu dans les esprits. Une morale ordonnée au bonheur s'interdit par là même d'accueillir le péché, *Revue philosophique*, t. I, 1901, p. 1 sq. Cet article a suscité une riposte de A.-D. Sertillanges, *ibid.*, p. 280 sq. Il forme le chapitre intitulé *La morale ancienne et la morale moderne*, dans le recueil *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912. Prenons-y garde. Il est vrai que les morales antiques, qui sont de préférence des morales du bonheur, n'offrent point en général la forte idée du péché qui distingue la morale chrétienne. Mais la cause n'en est point chez celle-ci la substitution du devoir au bonheur comme principe de la vie morale. On méconnaît une part considérable de la spéculation morale dans le christianisme, et nous osons dire la plus précieuse, quand on définit la morale chrétienne selon l'idée du devoir. Autant que les morales antiques, elle peut passer pour une morale du bonheur. Mais sa marque propre est d'avoir de telle sorte défini le bonheur et la vie morale qu'il commande, que les plus fortes exigences de la morale chrétienne y sont satisfaites. Le péché notamment est définissable dans un tel système, et nous tâcherons de le montrer. Il serait fâcheux de faire grief aux morales antiques de leur conception si humaine de la vie morale, quand leurs insuffisances tiennent à d'autres principes. Et il serait funeste de voir, dans la nécessité d'accueillir le péché et les notions connexes, une cause pour quoi la morale chrétienne dût passer de l'ordre du bien à celui du devoir, c'est-à-dire proprement réduire la plénitude et la beauté de la vie morale aux dimensions d'une justice.

3° *Le péché d'après la révélation et la tradition.* — Les documents de la révélation divine contiennent une doctrine du péché, d'où dérive proprement la théologie que nous devons exposer. Un dictionnaire spécial l'en a dégagée: art. *Péché*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux. Dans la sainte Écriture, le péché est représenté comme une opposition de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. Il ne se vérifie point seulement dans les actes extérieurs, mais jusque dans les pensées et les sentiments du cœur, rien n'échappe au regard de Dieu. Il a lieu quand est enfreinte la loi positive, aussi bien que la loi naturelle. Enfin, où s'accuse la référence précise du péché à la personne de Dieu, qui est comme la prétention de la religion révélée en cette matière, tout péché, n'atteignît-il qu'un autre homme, a la valeur d'un outrage personnel infligé à Dieu. Mais il ne s'agit jamais ici que des fautes volontaires, à l'exclusion de ces culpabilités inconscientes et fatales auxquelles ont cru d'autres religions.

Pour un complément proprement historique de cette étude, voir l'art. *Sin*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings; en ce qui concerne plus spécialement la conception hébraïque et juive, *Encyclopaedia...*, au mot *Sin (hebrew and jewish)*; l'Évangile et le Nouveau Testament, l'art. *Sin (christian)*, *ibid.*; l'art. *Sin* dans le *Dictionary of Christ and Gospels*, de Hastings. On notera particulièrement l'enseignement de saint Paul sur le règne du péché (où il s'agit du péché personnel et non pas seulement du péché originel), dont l'affirmation prend une vigueur incomparable en ce qu'elle est partie intégrante d'un système de salut, dont l'autre pièce est la justification. Cf. A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928, p. 80-85.

A partir de l'enseignement révélé, l'ancienne tradition chrétienne a préparé les voies à la théologie postérieure. Ici se situe, en cette matière, une séparation de la théologie catholique d'avec la protestante, laquelle se plaît à dénoncer une déviation ou une rupture entre la notion biblique et la notion ecclésiastique du péché; en ce sens, art. *Sünde*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e éd., t. XIX.

L'usage antique de la pénitence est un témoignage du sens du péché, tenu comme rupture d'avec Dieu et d'avec l'Église, dans les premières générations chrétiennes. Voir là-dessus les travaux relatifs à la pénitence. Les écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle, en Orient comme en Occident, offrent des indications et parfois une doctrine élaborée sur le sujet du péché. Clément d'Alexandrie et Origène ont très vif le sentiment que tous ont péché. Le baptême ne garantit pas une vie désormais innocente; et l'on a pu se demander si Origène ne professe point une reviviscence de leurs anciens péchés pour les baptisés retombant dans le mal : mais il semble n'en être rien. Ces auteurs distinguent nettement la nature volontaire du péché : il est un fruit de notre liberté, laquelle se concilie, observe Origène, avec la prescience de Dieu. Pour Tertullien, on sait de reste avec quelle rigueur il jugeait le péché. Sur cette période, voir Cavallera, *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1929, p. 19-36; 1930, p. 49-63.

Le grand nom de saint Augustin règne sur cette matière comme sur tant d'autres. Il propose en maints endroits, sur le péché, des analyses et des formules qui se sont imposées à jamais à la pensée chrétienne. Sa doctrine est ici plus abondante peut-être que systématisée. Tantôt, il représente le péché comme dirigé contre le but final de la création et donc comme une atteinte à l'œuvre du Créateur : les autres maux ne sont point de cette sorte, et c'est ici le privilège du péché. On s'y détourne, non de quelque bien meilleur, mais du souverain bien. En adhérant démesurément à la créature, on se prive de Dieu. A cet ensemble de pensées, se rattache la célèbre définition du péché comme contraire à la Loi éternelle que devait retenir la théologie et que nous retrouverons plus loin. Cf. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2e éd., t. I, Fribourg-en-B., 1929, c. II, §. 6. *Das sittlich Böse, die Sünde*. Tantôt il le représente comme une injustice où est violé le souverain domaine de Dieu sur le monde et sur l'homme. A l'intempérant, par exemple,

il déclare : « Qui a le droit de vous accuser? Personne, certes, parmi les hommes : mais Dieu cependant te blâme, exigeant de toi l'intégralité de son temple et l'incorruption de sa demeure. » Cette pensée est très familière à saint Augustin. (Voir art. AUGUSTIN, col. 2434.) Elle se rencontre en ceci avec la précédente que l'une et l'autre font remonter jusqu'à Dieu le désordre du péché, accusant ainsi l'importance de cet acte immoral, lui donnant une signification singulière, où s'exprime aussi bien la plus authentique pensée chrétienne. Nombre de considérations de saint Augustin atteignent à un degré d'élaboration qui les situe déjà dans la théologie; elles entreront dans le système que nous allons présenter.

La manière de saint Grégoire est plus concrète et plus pastorale. Mais ce Père fut, avec saint Augustin, l'un des maîtres en la science du péché, dont la théologie a le mieux retenu les leçons. Sa doctrine des péchés capitaux obtient chez lui, comme chez les auteurs qui la lui ont livrée, la valeur d'une systématisation générale où vient s'enclore l'univers du péché.

Chez les auteurs que nous avons nommés et chez d'autres, on trouve des données relatives à certains éléments particuliers de la doctrine du péché. Nous les enregistrerons ci-dessous, selon l'occasion. Nous devions seulement marquer ici quelle idée générale se sont faite du péché les esprits avec lesquels la théologie catholique, à un titre ou à un autre, entretient commerce.

Le péché, tel qu'il s'impose dès l'abord au théologien catholique, appartient à l'objet de la foi. Sans doute n'y a-t-il rien en cette notion qui la rende de soi inaccessible à l'investigation rationnelle, et l'on ne peut en ce sens la comparer, par exemple, avec le mystère de la trinité des personnes en Dieu. Il reste que les philosophes n'offrent en ceci rien de ferme, comme les religions n'offrent rien de pur. Le péché, conçu comme atteignant Dieu, mais dont l'idée ne soit pas en même temps contaminée d'erreurs choquantes, ne semble guère chose commune dans l'histoire de la pensée humaine. Le théologien catholique en doit le bénéfice primordial à la révélation. Et, quand la pensée humaine se fût d'elle-même élevée jusque-là, il resterait que Dieu a pris soin d'informer les fidèles de cette sorte de réalité, et le théologien catholique ne laisserait pas de trouver, en cette vérité proposée à sa foi, le principe propre de son étude. Par ailleurs, le développement de la doctrine du péché ne peut manquer de rencontrer des doctrines proprement théologiques, d'où elle recevra une influence. Enfin, la vigilance du magistère, comme l'expérience de la vie chrétienne, au long des siècles, garantissent de surcroît que nous avons affaire, avec le péché, à un élément du dépôt de la foi. Le péché est un objet authentique de théologie.

II. LA NATURE DU PÉCHÉ. — Nous exposerons la théologie du péché, telle que l'a élaborée saint Thomas d'Aquin. Il est superflu de justifier cette préférence. Qu'il suffise seulement de reconnaître que saint Thomas ne doit pas également à soi-même toutes les parties de cette théologie. Il a hérité d'un immense effort de spéculation doctrinale, dont il a porté les résultats à la perfection : ainsi en général, ainsi dans le cas du péché. Avec quel succès les théologiens antérieurs ont élaboré cette notion et débattu les problèmes qu'elle entraîne, on en peut voir un exemple dans la partie de la *Somme* d'Alexandre de Halès consacrée à ce sujet. Il y obtient un développement considérable. Voir Alex. de Halès, *Summa theologica*, t. III, Quaracchi, 1930; les savants éditeurs ont fait précéder le texte d'une introduction où l'on trouvera, p. XXXVI-LIII, un exposé de la doctrine morale et de la doctrine du péché en cet ouvrage.

De saint Thomas nous reproduirons l'enseignement, non sans recourir, et nous le dirons chaque fois, aux éclaircissements que nous offrent ses commentateurs; non sans signaler les principales différences de cette théologie d'avec les autres systèmes. Saint Thomas a traité du péché *ex professo* à trois reprises : *In IIum Sent.*, dist. XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXIX, XLI, XLII, XLIII, passim; *Quæst. disp. de malo*, q. II, III, VII; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXI-LXXXIX (où est introduit le traité du péché originel, q. LXXXI-LXXXIII). Nous ne renverrons expressément aux deux premiers ouvrages que dans les cas intéressants; on trouve dans les éditions de la *Somme théologique*, en tête de chaque article, la mention du lieu parallèle. On ne peut isoler la doctrine du péché de celle du bien et du mal, ni de celle de l'action humaine bonne ou mauvaise (sur cette dernière, voir ci-dessus l'art. MORALITÉ) : dans la *Somme théologique*, ces matières sont traitées respectivement Ia, q. V; q. XLVIII sq; et Ia-IIæ, q. XVIII-XXI. Les commentaires de Cajétan sont importants et en eux-mêmes et pour l'autorité qu'ils ont obtenue auprès des thomistes postérieurs. Parmi ceux-ci se distinguent les carmes de Salamanque : ils ont inséré dans leur *Cursus theologicus* un traité du péché qui, admis le genre de la dispute et en dépit de sa prolixité, semble bien être un chef-d'œuvre d'analyse et d'exposition; la théologie du péché a trouvé en eux ses ouvriers définitifs; à l'exception de quelques passages, leur commentaire explique la pure doctrine de saint Thomas. *Curs. theol.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, t. VII et VIII (cité ici Salm.), édit. Paris-Bruxelles, 1877.

1° *Le nom de péché désigne un acte.* — L'usage théologique a approprié définitivement à l'ordre moral différents termes qui, dans leur origine, se prêtaient à une plus vaste extension.

Quant au péché, saint Thomas, notamment, a connu le sens technique et le sens naturel que recevait ce mot chez Aristote (cf. surtout *II Phys.*, c. VIII, 199 a, 33, où le grec ἁμαρτία et, un peu plus bas, ἁμάρτημα sont traduits par *peccatum :* saint Thomas, leç. 14); et, selon une méthode qui lui est familière, il s'est appliqué à dégager la définition du péché comme tel, et qui s'étende à l'ordre de l'art et de la nature comme à l'ordre moral; d'où cette définition : *peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet ordinem debitum ad finem illum.* Ia-IIæ, q. XXI, a. 1. Ainsi entendu, le péché est plus restreint que le mal, lequel dit quelque privation du bien requis en quoi que ce soit; mais il coïncide exactement avec l'acte mauvais, en quelque ordre qu'on le trouve, et l'acte mauvais de l'ordre volontaire ou moral vérifie, pour sa part, cette définition du péché. L'acte humain, conclut saint Thomas, *loc. cit.*, du fait qu'il est mauvais, a raison de péché; c'est-à-dire constitue ce qui s'appelle un péché. Nous ne parlerons plus désormais du péché qu'en tant qu'il se vérifie dans l'acte humain. Le mot de faute, de soi, comme traduisant *culpa*, appartient exclusivement à cet ordre moral, puisqu'il évoque un blâme, une inculpation qui ne peuvent convenir qu'à des actes volontaires; ni les péchés de la nature, ni ceux de l'art ne sont coupables. Ia-IIæ, q. XXI, a. 2. Nous entendons ne traiter ici que des péchés coupables.

2° *Le péché, qui est un acte, de ce chef est distingué du vice, qui désigne une disposition.* — Le vice s'oppose directement à la vertu, dont il est le contraire : il est donc avec elle incompatible. Mais le péché n'exclut pas nécessairement la vertu. Rien n'empêche en effet l'homme possédant une disposition bonne de n'en pas user ou de poser un acte contraire à cette disposition, lequel, du même coup, ne détruit pas la vertu, non plus qu'un seul acte bon n'a suffi à l'engendrer.

Mais il est vrai que la vertu ne résisterait point à la répétition fréquente de ces actes contraires, à moins qu'elle n'en détruise l'effet par le renouvellement de ses propres actes. Dans l'ordre des vertus infuses, un seul péché mortel (voir col. 214) les détruit toutes selon cette raison de vertu, car il attaque la charité, d'où les autres dépendent. Ia-IIæ, q. LXXI, a. 4. On voit que le péché ne procède pas nécessairement d'un vice : on peut n'avoir point la disposition mauvaise, on peut avoir la disposition bonne, et néanmoins pécher. L'étude des causes du péché nous découvrira d'où procède le péché dans les cas où il n'est pas l'acte d'un vice (voir col. 194 sq.).

Le péché, qui est un acte mauvais, est pire que le vice. Car une disposition, comme est le vice, tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or, l'acte, en bien comme en mal, l'emporte sur la puissance : il est meilleur de bien agir que de pouvoir bien agir, il est pire de mal agir que de pouvoir mal agir. Et la raison en est (cf. Aristote, *Metaph.*, l. IX, c. IX, 1051a, 4-33; saint Thomas, leç. 10) que la puissance est apte aux contraires tandis que l'acte est exclusif de son contraire. Dès lors, la disposition, meilleure ou pire que la puissance, est moins bonne ou moins mauvaise que l'acte : elle est plus déterminée que la puissance, mais elle ne possède point la détermination exclusive de l'acte. Le péché est donc pire que le vice. On démontre la même conclusion en considérant que l'*habitus* est dit bon ou mauvais à cause de l'acte bon ou mauvais auquel il s'ordonne; c'est l'acte qui vérifie au premier chef la raison de bien ou de mal. Le bien, en effet, dit fin ou perfection; mais la fin ou perfection d'une nature est son opération. Or, *propter quod unumquodque et illud magis*, l'acte est meilleur ou pire que l'*habitus* puisque celui-ci n'est bon ou mauvais qu'en vertu de son ordre à l'acte. Chacun des deux arguments que nous venons d'invoquer est formel et fonde une conclusion absolue. Que le vice, avec cela, soit plus permanent que l'acte; qu'il soit le principe d'une multitude d'actes; qu'il soit au péché comme la cause efficiente est à son effet, ce sont des conditions extrinsèques à la nature de l'acte et de l'*habitus* ou qui ne concernent pas la raison même de bien. Elles ne portent point préjudice à notre conclusion. On y fait droit en reconnaissant que le vice est pire que l'acte à un titre relatif. Ia-IIæ, q. LXXI, a. 3.

3° *A cet acte, la malice convient formellement.* — Selon ce qui précède, on connaîtra la nature du péché à mesure que sera découvert l'acte humain mauvais. Or, ces qualités de bon et de mauvais conviennent à l'acte humain d'une manière singulière et excellente. Le bien, d'une part, a raison de fin; le mal, de privation de la fin. D'autre part, l'objet propre de la volonté est la fin. Le bien et le mal, dès lors, qui s'opposent entre eux, constituent des différences spécifiques par rapport à l'action volontaire. Acte bon et acte mauvais, cela signifie, dans le genre volontaire, des actes spécifiquements distincts. Cette condition se vérifie des seuls actes volontaires, où la fin est poursuivie selon cette raison de fin, où le bien fait formellement objet. Des agents naturels, l'action est bonne ou mauvaise; de l'agent volontaire, elle est formellement bonne ou formellement mauvaise. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. IX; *Sum. theol.*, Ia, q. XLVIII, a. 1, ad 2um ; Ia-IIæ, q. I, a. 3. Le péché désigne donc un acte humain en ce qu'il a de spécifique; il en dénonce l'essentielle constitution.

4° *Sa malice se présente d'abord comme privative.* — Il nous reste à connaître ce mal, qui le spécifie. Notre labeur en vérité commence. Ici, comme ailleurs, doit valoir la définition du mal, qui est métaphysique : *privatio boni debiti.* Le mal du péché apparaît d'abord comme la privation d'un bien, à savoir celui qui est dû à l'action humaine. Le bien de l'action humaine, comme de tout cela qui est bon, est qu'elle possède la plénitude de son être. Elle la reçoit et de son objet, comme une chose de sa forme spécifique; et de ses circonstances, comme une chose de ses accidents; et de sa fin, d'où elle dépend d'abord. Ce sont ces éléments, tombés sous la volonté (laquelle s'y porte, on l'entend, selon la raison propre de son objet, qui est le bien, comme nous avons dit d'abord), d'où l'action humaine tient son être et sa perfection. En eux donc, il peut être porté atteinte à l'intégrité de l'action humaine, frappée dès lors de privation.

Comment aura lieu cette atteinte? Il est dû à l'acte humain d'être conforme à la raison; c'est-à-dire qu'à la raison il appartient de mesurer l'objet, les circonstances, la fin qui définissent l'action. Discordants d'avec la mesure de raison, ces éléments laissent l'action privée de la bonté qui lui revient. En cette privation-là apparaît le mal de l'action. La considération de la mesure de raison est ici, on le voit, décisive. Elle introduit le principe selon quoi évaluer la bonté de l'acte, qu'il tire de ses éléments constituants. Mais l'invoquer ici n'est pas autre chose que de professer l'existence même de l'ordre moral. A l'acte humain est due une certaine forme obtenue selon une certaine mesure; la raison est cette mesure; la bonté morale est cette forme. De l'objet, des circonstances, de la fin, qui le définissent en son être, l'acte humain reçoit sa bonté morale à proportion qu'ils conviennent à la raison. L'acte humain est un péché, s'il est privé de cette forme-là. Il serait moins correct d'entendre cette privation comme celle de la rectitude qu'eût obtenue l'acte vertueux contraire : car, peut-être une si grande rectitude n'était-elle pas requise, et se pouvait-il que l'acte fût bon sans avoir la perfection d'un acte vertueux.

D'où il ressort qu'il n'y a pour un péché qu'une seule privation. Le même acte physique peut certes souffrir de plusieurs malices morales : quand l'objet, la fin et les circonstances (on dira plus loin comment pour celles-ci s'en présente le cas) accusent chacun une discordance spéciale d'avec la raison. Mais, dans l'hypothèse d'un seul péché, tenant, par exemple, à l'objet discordant, il n'y a aussi qu'une seule privation, celle de la bonté ou rectitude qu'eût obtenue l'action conformée à la raison. Il faut seulement prendre garde qu'une privation comme celle-là, unique comme est unique la forme à quoi elle s'oppose, peut être signifiée de bien des manières : comme privation de la fin, de l'ordre, de la proportion, toutes choses que comprend la rectitude d'un acte mesuré sur la raison; qu'elle est une indigence intéressant la nature même de l'homme, de qui la raison sert l'inclination formelle; qu'elle représente, si l'on peut dire, un échec de la Loi éternelle. Car la rectitude raisonnable dont l'action se trouve privée n'engageait point la raison seule : celle-ci n'est que la mesure dérivée de l'acte humain et qui se mesure à son tour sur la Loi éternelle, absolument première. Nous dirons ci-dessous quelle grandeur reçoit le péché de cette condition. De tout ce qu'on vient d'avancer sur la privation, il ressort assez que nous parlons de celle-là dont l'acte lui-même est affecté, et non point de celles dont peut souffrir le sujet par suite de son acte, comme la privation de la grâce et des vertus : celles-ci n'appartiennent point au péché même qui est, nous l'avons dit, le nom d'un acte.

Par l'endroit de la privation se découvre d'abord le mal du péché. Elle n'est que la vérification, dans le cas de l'acte humain, de ce défaut du bien requis, où l'on exprime la raison de mal. On peut s'aviser ici que l'acte frappé de privation soutient une relation de dissonance par rapport à sa mesure, et qu'en cela

aussi est dénoncé le péché. Autre chose cette relation, autre chose la privation. Celle-ci affecte le sujet en lui-même, privé de sa forme convenable; là, on signifie une relation de l'acte humain à sa mesure, par rapport à laquelle il est dit discordant. Cette considération n'est point superflue, s'il est vrai que l'acte humain essentiellement est mesuré, et ne peut pas ne pas soutenir quelque rapport avec sa mesure. Jean de Saint Thomas, notamment, a signalé cet aspect du péché : *Cursus theologicus*, in Iam -IIæ, disp. IX, a. 2, n. 3, 26.

Que le péché comporte une malice privative, cette proposition a reçu l'assentiment de la plupart des théologiens, encore que tous n'entendent pas cette privation de la même manière. Vasquez est, de ceux qui la refusent, le plus notable. *Commentariorum ac disputationum in Iam -IIæ S. Thomæ*, t. I, Venise, 1608, disp. XCV, c. VI. Pour les péchés contraires seulement à la loi positive, il en convient. Mais comment, dit-il, seraient frappés de privation les péchés contraires à la loi naturelle, comme l'homicide par exemple. Il n'y a privation que là où était due la forme contraire. Comment soutenir qu'à l'acte d'homicide était due une bonté morale? Loin de la requérir, cet acte y répugne, semble-t-il, par tout ce qu'il est. — Non par tout ce qu'il est, répondent les thomistes. Il y a en lui une exigence de rectitude, à savoir en tant qu'il est raisonnable : procédant des puissances humaines, il requiert d'être mesuré sur la raison. Quoi qu'il en soit de son objet, du côté de ses principes il emporte une requête, et donc il est capable de privation. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 3, n. 8 sq.; Salm., *loc. cit.*, disp. VI, dub. I, §. 2. A cause de ce dissentiment, dont nous n'avons rapporté que la raison principale, Vasquez définit le péché selon la discordance d'avec la loi, dont nous avons parlé, mais qu'il entend comme une dénomination extrinsèque de l'acte mauvais, non comme une relation réelle. *Ibid.*, c. IX-X.

5° *Mais le péché comporte aussi une malice positive.* — En la privation d'abord se découvre le péché. Il n'a pas été dit qu'elle constituât le péché, à plus forte raison qu'aucune autre malice ne se trouvât dans le péché.

De fait, une tradition théologique considérable reconnaît dans le péché, outre la privation, une *malice positive :* cet acte est mauvais par ce qu'il est, non seulement par ce qu'il n'est pas. L'école thomiste, en ses plus éminents représentants, a vigoureusement défendu cette opinion, qu'elle revendique comme celle de saint Thomas lui-même.

On cédera d'autant mieux à leurs raisons que la thèse d'une malice positive dans le péché n'a point le caractère déconcertant et paradoxal qu'on serait enclin dès l'abord à lui attribuer. L'analyse de l'acte moral y semble devoir conduire infailliblement : on peut du moins tenter de le montrer.

Il est vrai que l'action naturelle n'est mauvaise que par privation. Car elle procède d'une forme défectueuse. Un agent débile donne une action indigente. Une forme intègre garantit l'action bonne (nous ne retenons pas le cas des empêchements extérieurs, qui est ici sans intérêt). L'action volontaire n'a point cette simplicité. Une forme intelligible la détermine, non une forme naturelle. D'où la multiplicité spécifique des actions procédant d'une même volonté. De ces formes intelligibles, qui sont les jugements selon lesquels la volonté se meut et le reste avec elle, les unes sont vraies, les autres fausses; celles-là respectent la règle de raison, celles-ci l'enfreignent. Mais, dans les deux cas, l'on agit et l'action est, dans les deux cas, pourvue de tous ses éléments. Mauvaise ou bonne, elle possède un objet, des circonstances, une fin, également réels et positifs. Ils sont concordants à la raison dans un cas, ils sont discordants d'avec elle dans l'autre. En celui-ci, il n'en va pas comme si l'action atteignait quelque chose de ce qui lui revient, laissant échapper le reste : où elle serait bonne selon ce qu'elle est, mauvaise seulement selon ce qu'elle n'est pas. Ainsi sont les actions procédant d'une forme naturelle défectueuse, mais non l'action volontaire, qui procède d'une forme intelligible, et dont le défaut raisonnable n'ôte rien à l'intégrité de l'action. Il est impossible dès lors que celle-ci ne soit mauvaise même en ce qu'elle est. Elle est bonne, certes, de bonté transcendantale; et peut-être adviendra-t-il que des péchés l'emportent sur les bonnes actions pour l'énergie volontaire et la vigueur intellectuelle qui s'y déploient, pour l'être donc et la bonté. Mais, comparée à la raison, c'est-à-dire moralement considérée, cette action est mauvaise. Constituée comme elle est, elle est contraire à la raison. Sa malice est une *contrariété*, et non seulement une privation. Il est constant que, dans le genre moral, le mal est le contraire du bien et non seulement la privation du bien. Le mal s'y vérifie positivement. Il est une chose dans la nature. Le mal absolu, qui s'oppose à l'être, ne peut consister que dans la privation : car l'être n'a point de contraire. Mais le mal moral s'oppose à la règle de raison, et celle-ci souffre d'avoir des contraires. On dit de même que, dans le genre moral, le mal donne lieu à des espèces et non seulement à des privations d'espèces. Et c'est dire que le mal y sonne positivement, si l'on peut parler ainsi. Nous ne méconnaissons pas que cette malice positive doive aboutir à une privation; mais elle se vérifie comme malice avant toute privation, dans la contrariété à la règle de raison.

Cette conception d'une malice positive dans le péché a conduit les théologiens qui la défendent à avouer une équivocité entre le mal absolu et le mal moral, par l'endroit où celui-ci est positif. Absolument, le mal signifie la privation du bien dû; moralement, il signifie tantôt la privation du bien dû à l'acte humain, tantôt l'acte contraire à l'acte bon. Absolument, le mal n'est rien; moralement, outre ce même sens, selon lequel le mal moral est une partie subjective du mal en général, il y a un mal qui est quelque chose, d'où ressort l'équivocité. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. XVIII, a. 5, n. 2; cf. q. LXXI, a. 6, n. 3. On ne peut songer à réduire le mal moral positif à un genre commun qui comprendrait et ce mal, et celui de la privation : car il ne peut y avoir aucune convenance entre l'être et le non-être; de l'un et de l'autre on ne peut rien abstraire qui leur soit commun. Salm., *loc. cit.*, disp. VI, dub. III, n. 49; dub. IV, n. 96.

Contre la thèse que nous venons d'adopter, le principal argument des adversaires, outre les textes de saint Thomas qu'ils entendent mal, se tire d'une considération extrinsèque : savoir que nous engageons Dieu dans le péché dès là que nous y mettons un mal qui est de l'être. Comment refuser que Dieu en soit l'auteur? Nous examinerons cette difficulté ci-dessous, VI, *les causes du péché*. Elle n'est pas décisive. Les théologiens dont nous nous réclamons l'ont connue et réfutée.

6° *Des deux malices considérées, la positive constitue formellement le péché.* — Deux malices donc dans le péché, outre la relation de discordance. De celle-ci, Vasquez a fait le constitutif du péché. Mais il niait la malice privative. Pour nous, qui la requérons, nous tenons la discordance comme un *élément consécutif :* parce que l'acte est constitué mauvais, il est avec sa mesure en un rapport de discordance. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, disp. IX, a. 2, n. 26. Mais entre les deux malices que nous avons décelées, laquelle constitue l'acte humain formellement comme péché? Ceux qui refusent la malice positive n'ont pas cet embarras. Mais les thomistes, et Cajétan des premiers, ont in-

stitué là-dessus une analyse qui triomphe, autant qu'il se peut, de la question.

Le péché se situe en deux genres : celui du mal absolu, celui du mal volontaire ou moral. Il est établi, dans le premier, formellement, par la privation dont il est affecté; dans le second, en vertu de la contrariété de ses éléments constitutifs par rapport à la règle de raison, d'où suit la privation de rectitude. Comme acte volontaire, la «conversion» l'emporte dans le péché sur l'aversion; comme mal absolu, l' «aversion» y est première.

Mais à parler sans distinction, que faut-il dire? On peut dire que les deux considérations alléguées sont l'une et l'autre absolues, car le péché est vraiment l'un et l'autre. Il est vrai qu'il est formellement conversion; il est vrai qu'il est formellement aversion. Lequel cependant est le plus vrai? Il faut dire que le péché est davantage dans le genre du mal moral que dans le genre du mal absolu. Pour deux raisons : il est plus volontaire qu'absolument mauvais. Car il est volontaire en tout ce qu'il est, quoique diversement : davantage quant à la conversion, directement voulue; secondairement quant à l'aversion, voulue seulement dans la conversion. Le péché reçoit son espèce du côté de sa conversion; de l'autre, il ne tient que la privation d'une espèce; or, la différence vraiment spécifique convient davantage au péché que la privation d'une telle différence : être un acte d'intempérance davantage que n'être pas un acte de tempérance.

Tout ceci ne décide pas encore la question de la constitution du péché. Nous le considérons comme mal moral et comme mal absolu; davantage comme mal moral que comme mal absolu. Mais comment, comprenant ces deux genres de maux, se constitue le péché? Si l'un et l'autre intéressent la constitution du péché, celui-ci n'a pas d'unité *per se*. Car d'une privation conjuguée avec un élément positif il ne peut résulter qu'une unité accidentelle : ces deux termes ne peuvent être mis en rapport de genre et de différence, de puissance et d'acte, qui seraient ici la seule manière d'opérer une unité essentielle. Or, il faut bien que le péché soit *unum per se*. Car on le définit absolument comme on le distingue spécifiquement : tout le monde en convient. Ainsi parlent les commentateurs. En cette dernière considération, se trahit peut-être ce qui est en cette affaire leur propre contribution. Il est vrai qu'ils invoquent saint Thomas en faveur de la thèse que nous voulons à notre tour adopter; il est vrai que saint Thomas bien entendu s'y prête, et que ses textes litigieux sont heureusement élucidés (nous en aurons ci-dessous un exemple) par des distinctions comme *malum absolute* et *malum moraliter*, comme *formaliter completive* et *formaliter constitutive*, et d'autres, que ses commentateurs y appliquent (Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, disp. IX, a. 2, n. 59-70; Salm., *loc. cit.*, disp. VI, dub. III). Mais en vérité historique, il faut dire, croyons-nous, que saint Thomas a accepté le péché en sa dualité et qu'il l'a traité comme se répartissant sur deux raisons, l'acte humain et sa privation (où il voit la raison de mal). Le soin de réduire à l'unité le péché, de le traiter comme un *per se unum*, appartient à un stade postérieur de la spéculation théologique. On y accuse fortement la présence dans le péché d'une malice positive; on discerne exactement ce qui est essentiel au péché et ce qui le complète. Ainsi complique-t-on l'analyse à laquelle s'était tenu saint Thomas; mais aussi cède-t-on au mouvement naturel de l'intelligence, curieuse de précision croissante. Nous observerons nettement, en des questions comme celles de la spécification ou de la cause des péchés, les différences qu'entraîne, par rapport à l'argumentation de saint Thomas, cette élaboration doctrinale plus avancée. Il faut, du reste, avouer que le partage des théologiens sur cette question et l'éclat de leurs querelles attestent à quel point de subtilité extrême ils sont alors parvenus.

La question étant donc posée dans les termes que nous avons dit, il ressort qu'un seul des deux éléments considérés a valeur constitutive. Ou la malice positive, ou la malice privative, mais non pas un composé de l'une et de l'autre. Il faut opter pour la malice positive. Cajétan le fait sur cette considération que le péché est formellement le contraire de l'acte vertueux; ce qu'il prouve en invoquant que la distinction spécifique des péchés, en ses derniers éléments, se fonde sur la contrariété, non sur la privation. Les Salmanticenses préfèrent ne point faire fond sur cet argument et ils recourent à deux raisons. La première se tire de la primauté de la malice positive sur la malice privative. L'essence ne suppose rien et le reste la suppose : la tendance de l'acte à l'objet discordant est aussi ce qui institue d'emblée le péché, d'où suivra, comme un effet, la privation de la rectitude en cet acte. La seconde invoque l'ordre nécessaire de nos pensées : avant de concevoir dans le péché une privation, nous le concevons comme adéquatement constitué dans l'espèce du péché et du mal moral; nous ne pouvons lui attribuer une privation que l'ayant conçu comme acte moral contraire à la raison et se portant à un objet démesuré : ce qui est le concevoir comme péché et cependant ne lui attribuer qu'une malice positive.

Ces raisons, que l'on pourrait exploiter et multiplier, en définitive font valoir la nature du mal moral telle que nous l'établissions tout à l'heure. Il est essentiellement contrariété. Tout y tient à cette tendance positive de la volonté vers ses objets, que ne règle pas la raison. Et puisque le péché est, de l'aveu unanime, un acte humain moralement mauvais, les théologiens ont été conduits à le définir en termes de malice positive, où se vérifie adéquatement son essence. Pour la malice privative, dès lors, on doit la considérer comme consécutive au péché constitué. Elle lui survient, quoique nécessairement, en vertu de la contrariété où il se constitue; et elle le complète, l'introduisant en ce genre du mal absolu auquel, par son essence, il n'appartient pas. Ainsi sont distribuées, en élément constitutif et en élément nécessairement consécutif et complémentaire, ces deux malices qu'avait d'abord découvertes l'analyse du péché. Cette distribution conduit naturellement à penser que la malice positive est pire que la privative : on l'admet, la comparaison ayant lieu, bien entendu, à l'intérieur du genre moral. Le mal est moralement plus grand de s'opposer positivement à la règle raisonnable que de s'y opposer par mode de privation; d'être directement l'objet d'une volonté déréglée que de l'être indirectement. Sur ce problème de la constitution du péché, voir Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXI, a. 6; q. LXXII, a. 1; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, disp. IX, a. 2; Salm., *loc. cit.*, disp. VI, dub. VI. Des partisans de la malice positive ont organisé un peu autrement les deux malices du péché : nous avons suivi les meilleurs interprètes de saint Thomas.

L'article où saint Thomas opère expressément le discernement des éléments du péché, Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6, ne s'oppose pas à cette thèse. Il fait de l'acte humain en sa substance l'élément quasi matériel, de la contrariété à la règle, l'élément quasi formel du péché. Mais on peut demander tout d'abord si l'acte humain ne signifie pas ici la seule substance physique du péché, l'action volontaire considérée antérieurement à sa moralité, abstraction faite de la règle de raison; le mal de la contrariété à la règle comprendrait, dès lors, même la malice positive du péché. Et cette distribution serait conforme à la thèse. Le texte de l'article se prêterait de lui-même à cette interprétation. Mais l'article suivant, q. LXXII, a. 1, semble imposer qu'on entende ici l'élément matériel comme compre-

nant tout ce qu'il y a de positif dans l'acte humain, le formel comme ne signifiant que la privation. Aussi bien n'est-ce pas un empêchement pour les thomistes que nous avons suivis. Ces dénominations s'entendent sur le plan du mal absolu. De plus, même dans le genre moral, on conçoit que la privation soit appelée formelle, puisqu'elle survient et achève, sans être toutefois constitutive; ainsi, dans l'ordre du bien moral, saint Thomas appelle-t-il « acte formel de charité » et « acte matériel de tempérance » un acte de cette dernière vertu accompli pour l'amour de Dieu, lequel, cependant, est spécifiquement un acte de tempérance (cf. Salm., *loc. cit.*, n. 56). Tout ceci donc sans insister sur les deux *quasi* qui, dans l'article, semblent concerner la transposition de ces dénominations de forme et de matière du plan de la substance, où elles se disent proprement, à celui de l'action. Où l'on trouve, comme nous l'annoncions, l'exemple d'une interprétation, à la fois fidèle et progressive, de l'idée que saint Thomas s'est faite du péché.

Nous avons cité déjà les principaux des théologiens thomistes défenseurs de cette thèse. On peut y ajouter, entre autres, Capréolus, le Ferrarais, Bañes, Gonet. Contre elle, les plus notables sont Sylvius et Contenson. On en peut voir la liste dans Billuart, *Summa S. Thomæ...*, tract. *De peccatis*, diss. I, a. 3, avec les différences remarquables qui distinguent certains partisans de la même thèse. Cet article de Billuart présente un aperçu très bien informé et très bien ordonné de l'une et de l'autre opinion : l'un des meilleurs morceaux de ce manuel excellent. Pour lui, il évite de choisir entre les deux extrêmes; il tente seulement quelque part de réconcilier les combattants : en vain, nous semble-t-il, comme toujours. Mais pourquoi s'avise-t-il de conclure son précieux exposé par une anecdote qui n'est digne ni de lui, ni d'aucun théologien? On raconte, dit-il, que Simon le Magicien ayant un jour interrogé saint Pierre à Rome dans une dispute solennelle : Qu'est-ce que le péché? Est-il une nature positive ou seulement une privation? l'Apôtre, méprisant sa question, lui répondit : « Le Seigneur ne nous a point commandé de rechercher la nature du péché, mais d'enseigner de quelle manière il le faut éviter. » Les théologiens modernes, cependant, semblent se rallier volontiers à l'avis de saint Pierre; et le « mystère d'iniquité » suscite en eux d'ordinaire plus d'effroi que d'analyse. Rendons hommage néanmoins à L. Billot qui, dans son traité *De personali et originali peccato*, semble incliner vers la malice positive comme constituant le péché actuel. I[a] p., c. I.

Réfléchissant sur l'analyse jusqu'ici conduite, on observera combien le péché, tel que l'obtient une théologie achevée, est chose complexe et prêtant à confusion. Qu'on y distingue soigneusement l'acte humain en sa constitution physique; le même acte humain comme contraire à la règle des mœurs; la privation dont il souffre par suite de cette contrariété. Et qu'on observe que le mot de conversion, qui recouvre le plus souvent les deux premiers membres de cette division, peut aussi ne s'appliquer qu'au premier; surtout que les mots de désordre et même d'aversion, par lesquels toujours est désigné le troisième membre, conviennent aussi au second : désordre et aversion par contrariété, comme le troisième l'est par privation. Celle-ci n'est jamais qu'indirectement et accidentellement voulue; l'objet de l'acte l'est directement et immédiatement : encore faut-il y discerner sa bonté réelle et sa condition d'être discordant à la règle, celle-ci n'étant voulue que secondairement, celle-là principalement. Des trois membres de cette division, le second, on le comprend, est celui qui prête davantage à méprise : il le faut donc singulièrement observer.

7° *Le péché d'omission.* — La structure du péché, telle que nous l'avons jusqu'ici obtenue, n'est pas applicable de tout point au péché d'omission.

Qu'il y ait des péchés d'omission, c'est-à-dire excluant au moins tout acte extérieur, les théologiens n'en ont jamais douté. Mais leur soin a porté sur la constitution de ce péché où, comme bien l'on pense, ils ne sont pas d'accord. Ne comporte-t-il absolument aucun acte? De toute façon, il faut découvrir l'endroit par où vient à l'omission sa culpabilité. Saint Thomas, qui trouvait chez ses prédécesseurs et ses contemporains les deux opinions défendues, propose en cette matière des discernements qui nous fassent retenir la vérité de l'une et de l'autre. I[a]-II[æ], q. LXXI, a. 5.

On peut considérer le péché d'omission en lui-même : en ce cas, il arrive qu'il comporte un acte intérieur de volonté : lorsqu'on veut ne pas faire un acte requis; mais il arrive aussi qu'il ne comporte absolument aucun acte : lorsqu'au moment où l'on est tenu de faire un acte, on n'y songe même pas. Mais on peut considérer le péché d'omission en ses causes et occasions; et, en ce cas, il suppose nécessairement un acte, au moins un acte intérieur de volonté. Car il n'y a péché d'omission que lorsqu'on omet ce que l'on peut et doit faire. Or, que l'on en vienne à ne pas faire ce que l'on pouvait accomplir, cela tient à une cause ou occasion, simultanée ou antérieure. Il est bien vrai qu'une telle cause peut n'être pas au pouvoir de la volonté et ne comporter aucun acte de la part du sujet : comme lorsque l'on se trouve empêché par une tempête violente de se rendre où le devoir l'eût demandé; mais aussi bien n'y a-t-il en ce cas aucun péché d'omission. Celui-ci n'a lieu que dans le cas où la cause ou occasion était au pouvoir de la volonté : il suppose donc au moins l'acte par quoi la volonté a consenti à cette cause ou occasion. Cependant, dira-t-on dans tous les cas que l'acte relatif à la cause ou occasion appartient au péché d'omission lui-même? Un dernier discernement est ici nécessaire. Ou bien, en faisant cet acte, on vise directement l'omission elle-même : je veux éviter la fatigue d'aller entendre la messe (seul acte intérieur); je veux accomplir ce travail, dont je sais qu'il m'empêchera d'aller à la messe (acte intérieur et acte extérieur). Alors cet acte ou ces actes, qu'ils soient antérieurs ou simultanés à l'omission, appartiennent par soi à l'omission, car la volonté de quelque péché appartient par soi à ce péché, le volontaire étant essentiel au péché. Un tel péché d'omission ne va donc pas sans acte. Mais il advient aussi que l'on pose ce qui sera la cause ou l'occasion d'un péché d'omission sans que l'on songe le moins du monde à l'omission qui doit suivre ou même accompagner un tel acte : l'omission échappe à l'intention. En ce cas, elle est accidentelle par rapport à l'acte qui l'a causée et, comme il faut juger des choses selon ce qui leur convient par soi et non selon ce qui les concerne par accident, il vaut mieux dire qu'en ce cas le péché d'omission ne comporte aucun acte. Autrement, à l'essence des autres péchés aussi il faudrait rattacher les actes et occasions qui les entourent : ce qu'on ne fait pas.

Ces analyses révèlent trois types de péchés d'omission : on veut l'omission même; on veut directement l'omission dans sa cause; on veut un acte qui se trouve devoir causer l'omission. Les théologiens n'ont guère douté que le péché d'omission ne se vérifiât dans les trois cas. Il est notoire dans les deux premiers; mais il n'est pas moins assuré dans le troisième, étant bien entendu que je pouvais me rendre compte en posant mon acte qu'il m'empêcherait d'accomplir mon devoir. Les théologiens mêmes qui nient que l'omission, dans le cas où elle a lieu quand il n'était plus au pouvoir du sujet de l'éviter, d'ailleurs par sa faute (par exemple,

disent-ils, il dort à l'heure des matines pour avoir bu trop de vin; il est sans bréviaire a l'heure de l'office parce qu'il l'a jeté à la mer), soit proprement un péché, ceux-là mêmes n'excusent pas le sujet de toute faute, car ils entendent bien qu'il a péché au moment où il a librement posé la cause de l'omission. C'est l'appréciation du pouvoir que l'on a de connaître l'effet de l'acte posé où il faut mettre du discernement et juger selon la complexité des cas particuliers : il sera quelquefois patent; d'autres fois, il fera manifestement défaut; il sera assez souvent incertain. Ce que nous devons dire ci-dessous sur l'ignorance comme cause du péché contribuera à décider ces cas. Mais il demeure assuré que le volontaire n'est pas toujours l'objet d'un acte de volonté, il suffit qu'un acte n'ait pas été accompli que l'on pouvait et devait accomplir. Voir Aristote, *Eth. Nicom.*, l. III, c. v; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. vi, a. 3; q. LXXI, a. 5, ad 2um.

Quelques théologiens ont étendu l'analyse que nous venons de rapporter et apprécié la qualité morale de la cause même de l'omission. Selon Capréolus notamment, *II Sent.*, dist. XXXV, a. 3, ad 2um, Durandi contra 2. concl., et les Salmanticenses, disp. V, dub. III, n. 41, auxquels peut être opposé entre autres Durand de Saint-Pourçain, *II Sent.*, dist. XXXV, q. II, n. 6, l'acte qui est la cause de l'omission, qu'il soit par ailleurs bon, mauvais ou indifférent, prend raison de péché en tant qu'ordonné à une omission coupable. Et ils en donnent cette preuve que, poser la cause d'une omission coupable, c'est vouloir l'omission même dans sa cause au moins virtuellement ou de manière interprétative, etc.; or, la volonté d'un péché est toujours un péché. Ces théologiens entendent bien que leur thèse se vérifie dans les cas mêmes où, posant volontairement la cause, on n'a pas cependant visé l'omission, car alors même il y a une influence réelle de l'acte volontaire sur l'omission, faute de quoi celle-ci ne serait pas coupable. Cet acte, qui possède une malice réellement et physiquement distincte de celle qui est dans l'omission, est coupable dès le moment où il est posé. Aussi demeure-t-il péché, quand même l'omission, en suite de quelque cause ultérieure, n'aurait pas lieu, car il peut arriver qu'un événement imprévu empêche l'effet normal de ce premier acte et que l'on soit conduit à faire cela dont on avait librement préparé l'omission. On ne saurait, en ce cas, parler de péché d'omission, lequel est encouru au moment même où l'on était tenu d'agir, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXI, a. 5, ad 3um; IIª-IIæ, q. LXXIX, a. 3, ad 3um; mais la thèse que nous rapportons signale opportunément que ce hasard n'ôte pas le péché déjà commis, et dès le temps où la cause de l'omission a été posée. Dans le cas, en revanche, où l'omission advient, l'acte qui l'a causée ne fait numériquement avec elle qu'un seul péché, et pour cette raison qu'il est tout entier ordonné à l'omission. Les cas ne manquent pas où des actes élémentaires, possédant chacun sa malice propre et intrinsèque, se composent en un seul péché. Ajoutons que les actes accompagnant l'omission ou la cause de l'omission, mais qui n'ont pas d'influence sur elle (comme si, ayant décidé de ne point aller à la messe pour en éviter la fatigue, l'on passait le temps de la messe en quelque divertissement), ne sont pas viciés par l'omission et conservent leur propre valeur morale.

Quant à l'omission elle-même, nous avons fait allusion déjà aux théologiens qui voient en elle l'effet d'un péché, et non pas proprement un péché, si elle a lieu quand il n'était plus au pouvoir du sujet de l'éviter. Mais ceux-là mêmes qui, à juste raison croyons-nous, estiment qu'une telle omission est encore en elle-même un péché, lui dénient ce caractère dans le cas particulier où la cause de l'omission, d'ailleurs librement posée, a pour effet de soustraire le sujet à la loi par rapport à laquelle se dit l'omission : soit un homme qui se rend volontairement malade pour échapper à certaines obligations qu'il redoute, mais auxquelles tout malade échappe. Il peut être utile de rapporter ici la formule de ce cas, telle que l'énoncent les Salmanticenses, disp. V, dub. VI, n. 105 : *Ubi causa impediens alicujus legis adimpletionem extrahit omittendum ab ipsa lege, sive talis causa alias peccaminosa sit, sive non, et sive hac sive illa intentione apponatur, sequentes omissiones, etiam si sint prævisæ aut intentæ, non imputantur ut peccata neque in causa neque in seipsis. Ubi vero prædicta causa omittentem non extrahit a legis obligatione, et voluntarie apposita est, omissiones sequentes in ea prævisæ vel prævideri debitæ, omnes imputantur, et sunt formaliter peccata tam in causa quam in seipsis.* Billuart semble ne pas reconnaître le cas où l'on échappe à l'obligation de la loi. Diss. I, a. 4. Par ailleurs, ce théologien signale que le péché d'omission n'est pas encouru si, avant le temps où il doit avoir lieu, on s'est repenti d'en avoir posé la cause et que, cependant, l'on ne soit plus en état d'éviter l'omission. *Ibid.*

On peut juger maintenant de la constitution du péché d'omission. Il est affecté en tous les cas d'une malice privative, mais qui consiste cette fois en la privation non de la rectitude requise à l'acte, mais de l'acte requis lui-même. Quand il comporte un acte, il possède en outre, avec cet acte, la malice dont celui-ci est grevé, et qui est privative et positive, selon l'analyse que nous avons faite au paragraphe précédent : car cet acte est privé de la rectitude qui lui revient, et du fait qu'il constitue une tendance sur un objet contraire à la règle de raison. Dans le cas où le péché d'omission a été dit ne comporter aucun acte, il consiste en une pure privation, mais possédant comme un accident la double malice de l'acte qui l'a causée. Si l'omission n'avait pas lieu, l'acte propre à la causer conserve cette double malice, comme nous avons dit qu'il conserve sa culpabilité.

8° *La grandeur du péché.* — La règle de raison s'est introduite en toutes nos analyses. Il n'y a de péché qu'en vertu de cette règle, qui a été contrariée, dont l'acte accompli ne porte point l'empreinte. Elle donne lieu au péché, comme elle commande, en général, l'ordre des mœurs. Le sens du péché dépend donc, premièrement, du sens que l'on a de la requête de raison. Tenir qu'il y a une règle des actions humaines; qu'elles ne sont point livrées à la fantaisie; que d'aucune l'on ne peut jouer à sa guise : c'est avoir le sens moral, partant, le sens du péché. On ne saurait trop recommander aux hommes, s'ils doivent détester le péché, d'éveiller tout d'abord et d'entretenir en eux la pensée de la règle de raison s'imposant à leurs actes.

Que l'on prenne garde cependant de n'entendre point cette règle comme un précepte impérieux, tirant sa vigueur de l'autorité qui l'impose. Cette règle est une mesure. La reconnaître, c'est comprendre qu'à l'acte humain convient une forme, où il trouve sa beauté. Par la vertu de cette règle, l'acte humain retire des objets où il s'applique cette qualité singulière et cette dignité, que nous appelons la bonté morale. Que l'idée de règle évoque celle d'obligation, il ne faut point s'y méprendre mais voir en cette obligation l'exacte rigueur avec quoi s'impose la bonté morale à notre nature. Il est requis que nous mesurions sur la raison notre action en tant que le vœu de notre nature est d'obtenir la plénitude de sa perfection. Le péché s'entend bien dans une morale de la béatitude : il n'est rien de plus opposé que cet accomplissement de l'homme à la démesure, à la difformité, au mal du péché.

Saint Thomas estime qu'il y a une notion philoso-

phique du péché, c'est-à-dire élaborée sur la seule considération de l'homme et sans recours à Dieu. Cette notion est légitime, et nous venons de la présenter. Mais elle n'épuise pas la réalité entière du péché, qu'il appartient au théologien de comprendre. Entendons bien qu'il ne substitue pas une notion à une autre, mais qu'il porte à son achèvement celle que le philosophe a préparée. De la règle de raison, à laquelle il apparaît d'abord que le péché est contraire, le théologien passe à la considération de la Loi éternelle, mesure souveraine et absolument première de l'action humaine. La doctrine est constante chez saint Thomas, et il l'emprunte à la pensée chrétienne, que la raison, règle immédiate de l'action, n'est aussi qu'une règle dérivée, dont le principe est la Loi éternelle. Dès lors, contrarier la raison, c'est du même coup contrarier la Loi éternelle; être privé de la forme de raison, c'est être privé de la forme où se serait marquée l'empreinte de la Loi éternelle. Un ordre divin des choses est atteint par le péché. On aurait cru peut-être que l'homme seul fût compromis en cette aventure; mais voici qu'en même temps que lui la Loi éternelle est dérangée. Bien plus, on peut dire que le péché s'oppose à la Loi éternelle davantage qu'à la raison, puisque celle-ci ne tient sa qualité de règle que de la Loi éternelle, dont elle participe. Absolument et en dernier ressort, le péché est un échec de la Loi éternelle, dont la raison gère les intérêts auprès de nous. Où l'on saisit, dans la théologie catholique du péché, ce sentiment de l'humain engagé dans l'éternel, contact de deux mondes d'où vient au péché toute sa misère, comme à l'action bonne toute sa grandeur. Rapportons un mot de saint Thomas où, par la grâce du langage scolastique, la conjonction de l'éternel et de l'humain est incomparablement marquée: *Ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ et quod sit contra legem æternam.* Ia-IIæ, q. LXXI, a. 2, ad 4um. Et donc, quiconque veut davantage détester le péché, qu'il en demande aux théologiens, non aux philosophes, l'entier et horrible secret.

On pourrait s'informer ici s'il n'advient jamais que soit atteinte la Loi éternelle, sans que la raison y soit intéressée : son ordre ne s'étend-il pas en effet au delà de l'ordre de raison? La manière dont saint Thomas conçoit le rapport de la nature à la grâce interdit d'avouer ce divorce, et il faut dire qu'il n'est aucun péché qui n'endommage la nature et la raison quand il semblerait ne léser que la grâce et l'ordre de la Loi éternelle.

La considération de la Loi éternelle prend toute sa force quand, dans la loi, on découvre le législateur. De l'idée d'un ordre compromis, on passe alors à celle d'une personne offensée. Le théologien donne naturellement cette forme à sa pensée, et il lui plaît de tenir le péché pour une offense de Dieu. Saint Thomas identifie sans façon le péché comme offensant Dieu et comme s'opposant à la Loi éternelle. Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6, ad 5um. Jusque dans cette idée tragique et formidable du péché comme offense de Dieu, où va droit le sens populaire, mais que nous n'atteignons qu'au terme de nos analyses, se retrouve le désordre introduit dans la sage disposition de la Loi éternelle. Le péché offense Dieu, et donc nous avons la liberté d'y voir l'injure faite à une personne, partant de coaliser contre lui tous les sentiments que cette pensée éveille; mais il n'offense pas Dieu, si l'on peut dire, arbitrairement, il l'atteint dans sa loi, c'est-à-dire dans la sagesse de sa pensée. Loin d'ailleurs de devenir quelque peu impersonnelle, il semble que l'offense s'en aggrave, car elle touche dans la personne ses décisions les plus réfléchies. Selon cette nature foncière de l'offense divine, on appréciera diverses manières de la présenter, et qui se rapportent soit à différentes décisions de la sagesse divine, soit à différents attributs du souverain législateur. Ainsi dit-on que le péché offense Dieu comme notre bien suprême et notre fin dernière, comme notre bienfaiteur, comme le témoin de nos actes, comme notre souverain maître, comme notre juge. Bien entendu, des circonstances générales de tout péché sont désignées par là et non pas autant d'espèces de péché. L'offense elle-même, nous entendons bien qu'elle se vérifie en toute adhésion déréglée à des biens périssables (nous dirons ci-dessous, n. VII, si on la trouve dans le péché véniel), et non pas seulement dans l'acte qui se dresse formellement contre Dieu, comme la haine ou le mépris.

Il apparaît déjà que l'offense se constitue avec le péché lui-même. Il est de la raison de péché, disent les théologiens, d'être une offense de Dieu. Plus exactement, l'offense est comme une condition s'attachant à la malice du péché. Le péché offense Dieu en ce qu'il est mauvais. L'offense ne désigne pas une autre réalité que la malice. La malice même est offensante. Et donc la malice de privation comme la malice de contrariété. Mais, puisque nous avons reconnu celle-ci comme étant la plus grande, il faut dire qu'elle a davantage que la malice privative raison d'offense de Dieu. Les Salmanticenses, néanmoins, accordent à la privation une priorité sur ce point de l'offense divine. Disp. VII, n. 23.

On a recherché ce qui répond en Dieu à l'offense du péché, quelle offense passive entraîne en lui l'offense active, qui est de la nature même du péché. Il faut dire que, par le péché, Dieu est intrinsèquement offensé, injurié, endommagé. Tandis que l'amour que j'ai pour Dieu ne pose rien en lui, et que la dénomination *Dieu aimé* est extrinsèque, le péché que je commets tend à priver Dieu de ses prérogatives divines. L'offense tend à s'introduire dans la personne offensée à la manière d'une action transitive. Qu'elle laisse intacte la dignité de Dieu, cela tient non à sa propre nature, mais à l'immutabilité de celui qu'elle offense. Il ne dépend pas du pécheur que Dieu ne soit en effet lésé dans sa personne. C'est pourquoi le péché a quelque chose d'infini. Nous rencontrons ainsi, en liaison avec la notion d'offense passive, l'idée d'infinité du péché. On ne peut rien dire sur le péché de plus redoutable. Mais on voit aussi que cette infinité n'est pas dans le péché lui-même : puisqu'aussi bien la privation qui s'y attache que la contrariété qui le constitue sont choses en elles-mêmes nécessairement finies. (Sur le péché, comme offense de Dieu, voir Salmanticenses, disp. VII. Nous ne nous retenons pas de signaler ici sur ce même point un texte très heureux de saint Thomas, qui risquerait peut-être d'échapper à l'attention : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XLVII, a. 1, ad 1um.)

9° *Définition du péché.* — Au terme de ces analyses, nous sommes en mesure d'apprécier la définition du péché qu'avait avancée saint Augustin et qu'a retenue la théologie : *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVII, *P. L.*, t. XLII, col. 418. Pour Augustin, l'intérêt de la formule était de signaler un ordre naturel inviolable, à la différence des coutumes et des préceptes variables, par rapport auquel proprement se dit le péché. Il soustrayait ainsi aux attaques de Fauste le Manichéen les actions des patriarches de l'Ancien Testament; contraires seulement à des coutumes ou des préceptes contingents, elles ne sont pas des péchés. Cf. E. Neveut, *Formules augustiniennes : la définition du péché*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), 1930, p. 617-622.

Les scolastiques, adoptant cette formule augustinienne, n'ont pas manqué de l'accommoder à leurs

propres préoccupations et à leur technique. Elle s'y prête fort bien. Saint Thomas l'entend proprement comme une définition du péché, ayant d'une parfaite définition toutes les qualités. Elle s'applique à tout le défini. Car elle exprime les deux éléments du péché qui est d'être un acte humain, et désordonné. Disons même, pour notre compte, qu'elle exprime le désordre d'une manière qui convient bien à la constitution que nous avons reconnue au péché. Elle contient le péché d'omission en tant que la négation se réduit au même genre que l'affirmation : *dictum* emporte *non dictum*, etc. Par ailleurs, il n'y a, dans cette définition, rien de superflu; elle a l'avantage de manifester que le péché, conçu dans la volonté, se réalise aussi en actes extérieurs. Elle est une définition morale, se référant à cette loi, antérieurement à laquelle il n'y a pas de mal; non une définition juridique, qui laisserait échapper le mal non prohibé par la loi positive. Elle est enfin une définition digne de la théologie puisqu'elle oppose le péché non à la règle dérivée de l'action humaine, mais à sa règle absolue et éternelle. Il n'est donc que de méditer sur la formule de saint Augustin pour découvrir, en sa concision, l'intégrale analyse que nous avons laborieusement conduite et dont le terme enfin est ici touché.

III. La distinction des péchés. — 1° la distinction spécifique des péchés; 2° la distinction numérique des péchés.

1° *Distinction spécifique.* — 1. *Il y a des espèces de péchés; la distinction spécifique se prend de l'objet voulu.* — Comme nous avons dit que la malice d'un acte humain, comme aussi sa bonté, a pour cet acte valeur formelle, ainsi les espèces de péchés signalent-elles autant d'espèces d'actes humains. La question présente est seulement de découvrir selon quel principe de discernement opérer en espèces le partage des actes humains mauvais.

On ne peut guère hésiter qu'entre la privation dont ils souffrent et le bien où ils adhèrent. Pour nous, notre choix est fait, car, ayant reconnu que le péché, non moins que l'acte moral en général, est constitué dans l'adhésion même à ses objets, nous devons aussi le *diviser spécifiquement selon cette tendance positive* qui le constitue. Maints théologiens le spécifient selon la privation. Soit, par exemple, Scot, *In IIum Sent.*, dist. XXXVII, q. I : le pécheur, dit-il, pèche du fait qu'il accomplit un acte volontaire en désaccord avec la loi, et cet acte volontaire n'est péché que parce qu'il peut être d'accord avec la loi; donc la raison précise du péché est la privation de la conformité de l'acte à la loi; le péché est donc spécifié selon la privation. Mais Cajétan a répondu que cette analyse est incomplète, Ia-IIæ, q. LXXII, a. 1 : car elle considère dans le péché son caractère d'acte volontaire, abstraction faite de sa qualité morale, et la privation dont cet acte souffre; mais, entre les deux, n'y a-t-il pas la tendance vers un objet positif, où l'acte volontaire trouve déjà sa qualité morale et se constitue comme péché? Nous croyons que l'objet de l'acte est le principe de spécification qui convient à la nature du péché.

Pour saint Thomas, dont l'enseignement exprès rencontre cette conclusion, il énonce le présent problème à partir de cette donnée que deux éléments concourent à la raison même du péché, savoir l'acte volontaire et son désordre. Cette dualité intrinsèque du péché est ce qui crée l'embarras. Car, s'il faut distribuer les péchés en espèces (et saint Thomas n'en doute pas un instant), il faut d'abord décider selon lequel des deux éléments on y procédera : traitera-t-on le péché, dans le cas, en tant qu'il est acte volontaire, ou bien en tant qu'il est désordre? On voit l'originalité du problème que pose à saint Thomas la spécification du péché. Pour le résoudre, il invoque l'intention du pécheur. Elle porte directement sur l'acte du péché; ce qu'il veut, c'est exercer tel acte en telle matière; pour le désordre, il n'est voulu que par accident, en ce qu'il ne peut pas ne pas accompagner l'acte directement voulu. Donc, décide saint Thomas, il faut spécifier le péché en tant qu'il est acte volontaire, non pas en tant qu'il est désordre. Le recours à l'intention du pécheur, qui est le principe de ce raisonnement, s'inspire de cette pensée que le péché est essentiellement volontaire; il en faut juger selon ce que le pécheur a voulu. En le spécifiant selon son aversion, on trahirait, peut-on dire, l'intention du pécheur : on saisirait le péché par l'endroit où il ne l'a pas commis : c'est dire que le pécheur ne ferait plus ce qu'il a voulu faire. Or, achève saint Thomas, c'est une règle commune que les actes volontaires soient spécifiés selon leurs objets; ainsi donc, selon leurs objets seront spécifiquement distingués les péchés. Cette conclusion rencontre la nôtre. On prendra garde qu'elle n'engage pas, telle que saint Thomas l'obtient, la question de la constitution du péché. On nous dit bien que le mal reçoit ici son espèce de l'objet voulu, mais où est le mal? Est-il dans la tendance positive vers l'objet? est-il seulement dans la privation concomitante? A supposer qu'il ne fût qu'en celle-ci, on comprendrait encore qu'il reçût sa détermination de l'objet même d'où il dérive. Nous faisons cette remarque en faveur de l'intelligence exacte de l'article de saint Thomas.

Les privations distinctes dont souffrent les divers péchés ne peuvent être que consécutives aux espèces diverses où, d'ores et déjà, ils se sont établis. A ce titre d'ailleurs, elles ne sont pas sans intérêt pour la spécification des péchés. Dire que le péché d'intempérance est spécifié comme privé du bien de la tempérance, c'est rencontrer la vérité : aussi bien est-ce encore, en définitive, recourir à un objet, celui de la vertu, selon lequel celle-ci est spécifiée. Mais cette façon de parler n'est point formelle et ne touche pas l'espèce du péché par l'endroit précis qui la fait telle. De plus (encore que saint Thomas ne l'exprime point en son article), on ne peut déterminer sur la seule privation l'espèce dernière du péché : il advient en effet qu'à une seule et même vertu s'opposent des péchés reconnus spécifiquement distincts, voire contraires entre eux, comme l'insensibilité et l'intempérance s'opposant à la tempérance. Ces deux péchés privent l'un et l'autre du même bien; et, puisque les privations sont spécifiées selon la chose dont elles privent, ces deux péchés seraient de même espèce. Le cas s'en retrouve à propos de toute vertu comportant deux extrêmes contraires, c'est-à-dire à travers toute l'étendue de la vie proprement morale. Notre principe de spécification, l'objet voulu, permet seul d'introduire en cette matière du péché les derniers discernements, et avec la plus formelle rigueur. A l'intérieur même d'une seule espèce de péché, comme l'orgueil et la luxure, on n'appliquera pas un autre principe en vue de partager en espèces secondaires cette espèce principale.

L'objet spécifie le péché comme il spécifie l'acte humain. Or, on sait que la raison d'objet en cet ordre est applicable aux éléments intéressant la constitution de l'acte volontaire, à savoir la fin, et de certaines circonstances. La fin, poursuivie par le moyen de l'action immédiate, est objet d'intention volontaire comme cette action est objet d'élection : ce qui donne lieu à deux espèces morales, à chaque fois que l'objet de l'acte extérieur n'est pas de soi et selon sa nature propre contenue sous la fin poursuivie par la volonté : par exemple, voler en vue de forniquer. En ce cas, ces deux principes de spécification s'organisent en élément formel et en élément matériel : la fin, qui est principalement volontaire, ayant valeur formelle,

l'objet valeur matérielle. D'où l'adage de saint Thomas que celui qui vole en vue de forniquer est davantage fornicateur que voleur. Ia-IIæ, q. XVIII, a. 6, 7.

Les circonstances de l'acte tantôt sont spécifiantes et tantôt ne le sont pas. Le concile de Trente a consacré, sur ce point, un enseignement traditionnel de la théologie, en même temps qu'il en signalait l'importance, quand il inscrivit, comme matière nécessaire de la confession, dans le sacrement de pénitence, les circonstances qui changent l'espèce du péché : *eas circumstantias in confessione explicandas esse quæ speciem peccati mutant.* Sess. XIV, c. V; cf. can. 7. Or, sont spécifiantes les circonstances qui passent en condition de l'objet voulu, c'est-à-dire celles-là qui, relatives à l'objet ou à la fin voulus, disent convenance ou répugnance spéciales à la raison, en sorte qu'elles possèdent un intérêt moral propre et que la volonté, inclinant à son objet ou à sa fin, ne les peut accepter sans en recevoir une bonté ou une malice spéciales. Rien n'empêche, en effet, que cela même qui ne constitue pas la substance de l'acte humain, possède un spécial rapport avec la raison. La circonstance ainsi spécifiante demeure une circonstance, n'étant voulue ni comme objet ni comme fin; néanmoins, elle est spécifiante, constituant, comme dit saint Thomas, une condition de l'objet ou de la fin entendus dans leur sens moral. Ia-IIæ, q. XVIII, a. 10; q. LXXII, a. 9. Soit prendre le bien d'autrui, qui se trouve être un vase consacré au culte : de simple vol, le péché devient vol sacrilège. Dans le cas, cependant, où la circonstance intéressant la raison se trouve n'être point relative à l'objet ni à la fin voulus, elle n'introduit pas une espèce nouvelle de péché, si elle est mauvaise, mais multiplie seulement la raison de péché dans la même espèce. Soit le prodigue qui, dépensant inconsidérément son argent, en donne à qui il ne faut pas : cette circonstance du bénéficiaire non convenable, qui dit spéciale répugnance à la raison, cependant, ne détermine point en une nouvelle espèce le péché de prodigalité, car elle n'en intéresse point l'objet même, qui est de donner plus qu'il ne faut, mais se trouve seulement accompagner l'acte même de la prodigalité. Une étude détaillée de la spécification opérée par les circonstances, comme aussi bien par la fin ou l'objet, appartient à la doctrine de l'acte humain, dont le péché n'est qu'une espèce. Voir l'art. AGGRAVANTES (*Circonstances*). Il apparaît assez que l'objet dont nous avons parlé concerne le terme de l'appétit volontaire; il se rencontre donc identique en des matières qui seraient en elles-mêmes spécifiquement distinctes; l'orgueil, par exemple, trouve son objet dans les plus mesquins avantages, comme une gracieuse démarche, et dans les plus nobles perfections, comme une science consommée.

2. *Distinction d'après les préceptes.* — On a proposé de distinguer spécifiquement les péchés selon les préceptes auxquels ils s'opposent.

Vasquez représente cette opinion, *op. cit.*, disp. XCVIII, c. II. A la suite de saint Thomas, qui s'en déclare expressément l'ennemi (*unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem*, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXII, a. 6, ad 2um), les thomistes la réprouvent communément. La loi, en effet, donne lieu à l'aversion dans le péché, étant cela de quoi le péché détourne, et la spécification des péchés se prend de la conversion. A cette explication, il est vrai, on peut opposer que l'objet même où se porte la volonté du pécheur, et duquel, selon nous, le péché reçoit son espèce, n'est point l'objet brut, si l'on peut dire, mais un objet prohibé : d'où la qualité morale de cette tendance; dès lors, la prohibition, donc le précepte, intéresse la conversion même de l'acte et non seulement son aversion. A quoi les Salmanticenses répondent, disp. VIII, dub. II, n. 27, que la condition d'être prohibé ne dit pas dans l'objet quelque chose qui se tienne du côté de l'objet, et vers quoi, dès lors, tendrait le pécheur; mais bien plutôt un extrême à quoi cet objet s'oppose : le pécheur ne se porte point vers la prohibition ni vers l'objet comme prohibé, mais vers l'objet, lequel est affecté de prohibition, ou plutôt s'oppose à la prohibition. L'objet est dénommé prohibé extrinsèquement. Le précepte intéresse bien l'aversion du péché. Dans la mesure où les préceptes se distinguent selon les matières qu'ils concernent, leur distinction se trouvera rencontrer celle des péchés : coïncidence pareille à celle que nous signalions au sujet de l'opposition des péchés à la vertu, mais dont l'objet même, ici comme là, rend en dernier lieu raison.

Les préceptes, par ailleurs, se divisent comme tels en maintes manières qui ne concernent en rien la division spécifique des péchés. Ils se divisent en négatifs et positifs, lesquels donnent lieu respectivement aux péchés de transgression et d'omission : or, ces deux catégories de péchés n'ont point valeur spécifique. Assurément, la transgression et l'omission représentent matériellement deux espèces (si l'on entend ce dernier mot dans un sens assez large où il puisse comprendre la privation); mais un seul et même motif y donne lieu : l'avarice, par exemple, se traduira en rapines désordonnées et en défaut des libéralités convenables. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXII, a. 6. Cette réduction de l'omission au même motif qui cause la transgression est une règle fondamentale, et dont s'accommodent toutes les complexités selon lesquelles se vérifie le péché d'omission; il restera, dans tous les cas, que celui-ci est spécifié selon l'objet même que l'on a omis de poursuivre. Voir sur ce point les Salmanticenses, disp. VIII, dub. I. On peut dire que cette division des préceptes, qui n'entraîne pas une distinction spécifique des péchés, signale la voie montante de la vie morale : s'abstenir du mal, accomplir le bien, et, par là, elle est suffisamment justifiée. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXII, a. 6, ad 2um. Les préceptes se divisent encore selon les droits qu'ils traduisent et les législateurs de qui ils procèdent : préceptes de droit naturel, positif, divin, ecclésiastique, civil, etc. Cette division des préceptes n'emporte non plus aucune distinction spécifique des péchés. Un même acte, qui est défendu par plusieurs de ces préceptes, n'est cependant qu'un seul péché : par exemple, le vol. A plus forte raison, un précepte relevant du même droit, par exemple le droit positif, multiplié par plusieurs représentants de ce droit, ne multipliera-t-il pas le péché qu'il défend. Cajétan, Ia-IIæ, q. LXXII, a. 6; Salmant., disp. VIII, dub. II.

3. *Autres divisions des péchés.* — Les principes ci-dessus établis permettent d'apprécier les diverses divisions du péché qu'a proposées la théologie, au gré des occasions.

Nous venons d'opérer cette critique sur la division du péché en transgression et en omission, qui est des plus traditionnelles; nous l'avions opérée plus haut sur la division du péché en excès et défaut qui s'inspire de la morale aristotélicienne. Reste que nous l'appliquions à quelques-unes des autres catégories en cours.

Il en est parmi celles-là qui intéressent l'objet du péché et donc possèdent une certaine valeur spécifique. Ainsi, la distinction des péchés charnels et des péchés spirituels. On la doit à saint Grégoire qui partageait les péchés capitaux en ces deux grandes catégories. *Moralia*, XXXI, XLV, 88, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621 : *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia et duo carnalia.* Saint Thomas, qui connaît deux espèces de délectations, précisément dénommées

spirituelle et charnelle, a l'idée d'entendre les deux catégories de péchés selon la délectation à quoi les péchés sont ordonnés, laquelle intéresse essentiellement la conversion du péché : car elle signale la possession du bien que le pécheur convoite; ainsi peut-il attribuer une valeur spécifique, selon les lois de la plus rigoureuse philosophie, à l'antique et commune division des péchés en charnels et spirituels. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 2.

Il fait de même en faveur de la distinction des péchés selon que l'on pèche contre Dieu, contre soi-même ou contre le prochain. Pierre Lombard lui avait transmis cette distinction usuelle, *II Sent.*, dist. XLII, dont Isidore de Séville, au gré de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 4, est un témoin lointain. On en justifie la valeur spécifique en signalant que les trois termes du partage représentent des objets divers de l'action humaine. L'action mauvaise comme l'action bonne tend vers Dieu, vers soi ou vers le prochain. Et, comme il est des actions qui concernent proprement Dieu, en tant que cet objet dépasse ce que l'on doit et à soi-même et au prochain, comme il en est d'autres qui concernent celui qui les fait, à l'exclusion de quelque devoir relatif au prochain, nous obtenons là, ces trois termes étant entendus comme débordant successivement l'un sur l'autre, un triple objet de l'action humaine; donc, le cas échéant, trois espèces de péchés. Cette distinction a l'avantage de circonscrire, si l'on peut dire, l'univers hiérarchisé de l'action humaine; aussi, la distinction des vertus en théologales et morales, et de ces dernières en personnelles et sociales, rencontre-t-elle la même hiérarchie.

D'autres distinctions ne signifient point des espèces véritables de péchés. Telle celle-là, qui se prend des causes, comme lorsque l'on dit : pécher par crainte, pécher par cupidité, pécher par amour. Car, à chacune de ces causes, peuvent correspondre des objets divers, la crainte, par exemple, poussant à voler, à tuer ou à abandonner son poste. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 3. Inversement, un péché conserve son espèce quelle que soit la cause d'où il procède. Les causes du péché n'entraîneraient une spécification propre que si elles suggéraient une fin spéciale à laquelle on soumît l'action; dans la crainte de perdre son amant sacrilège, une femme consent à un laïque : de simple fornication ou d'adultère qu'eût été cet acte, il passe à l'espèce sacrilège, vu la fin enveloppée dans le sentiment qui l'inspire. Cajétan, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 3.

Selon saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 5, la distinction des péchés en mortels et véniels n'a point davantage valeur spécifique. Elle se prend en effet du *reatus* et du désordre, lesquels intéressent l'aversion du péché. Aussi trouve-t-on du véniel et du mortel dans la même espèce de péché. Et si l'on dit exactement que des péchés sont mortels ou véniels *ex genere suo*, c'est que certains péchés, de leur nature, entraînent normalement des suites d'où leur vient cette qualité. On donnera ci-dessous, VIII, *Péché mortel et péché véniel*, les compléments et précisions nécessaires sur cette matière. Les théologiens modernes dénomment volontiers cette distinction du péché *secundum species theologicas*, expression insolite en théologie classique et dont l'apparente commodité ne rachète pas le double artifice.

De saint Jérôme vient à la théologie une autre division des péchés : de pensée, de parole, d'action. *In Ezech.*, l. XIII, c. XLIII, 23, *P. L.*, t. XXV, col. 427; cf. P. Lombard, *II Sent.*, dist. XLII. On sait combien elle est usuelle dans la religion chrétienne. Tertullien, saint Cyprien, Origène en témoignent déjà, entre beaucoup d'autres (voir : Cavallera, *art. cit.*, 1930, p. 53). Il était naturel d'entendre cette division selon les actes en quoi consiste le péché ou, équivalemment, les puissances où il se consomme. Ainsi dira-t-on que l'infidélité est un péché du cœur, le mensonge un péché de bouche, l'homicide un péché d'action. Saint Albert le Grand, par exemple, et saint Bonaventure proposent ce sens-là. *II Sent.*, *h. l.* Saint Thomas s'avise d'interpréter cette division classique en faveur d'une analyse des péchés où seraient marquées les étapes décisives de leur développement. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 7. Dans le cas, en effet, d'un motif ou d'une fin qui soit de nature à susciter une action de fait, l'homme conçoit d'abord ce dessein, puis il l'exprime en paroles, enfin il l'exécute. Il se peut que le mouvement en ait lieu continûment, comme on bâtit un temple, sans arrêt. La division proposée signale alors les trois degrés du développement du péché. Mais il advient aussi que l'on commence ce péché sans l'achever, comme la construction d'un temple s'arrête quelquefois aux fondations posées ou à la cannelure des colonnes. L'idée d'espèce imparfaite, qu'a énoncée Aristote (*Eth. Nicom.*, l. X, c. III; S. Thomas, leç. 5) et que saint Thomas rappelle en son article, s'appliquerait assez bien à un tel péché; Cajétan, toutefois, soucieux de rigueur, distingue ce cas d'avec celui d'une espèce imparfaite proprement dite. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 1.

Les péchés capitaux et les péchés contre le Saint-Esprit sont d'autres divisions du péché. Nous en verrons le sens exact au cours de l'étude spéciale que nous en devons faire, et qui se situe de préférence au chapitre des causes du péché. Voir n. VI.

Que nous ayons refusé la valeur spécifique à certaines divisions admises du péché, il n'en faut point déduire qu'elles soient sans intérêt. Nous retrouverons, pour notre compte, ces catégories. Notre critique a seulement fait œuvre de discernement formel.

2° *Distinction numérique.* — La théologie n'a traité de la distinction numérique des péchés que tardivement, par suite des prescriptions du concile de Trente sur la confession des péchés, laquelle doit déclarer *omnia et singula peccata mortalia.* Sess. XIV, c. VII. Cette matière, on le devine, est d'autant plus complexe qu'elle confine davantage à la particularité de l'action; aussi, les règles précises qui la déterminent ne se sont-elles élaborées que peu à peu, sous l'effort divers et persévérant des théologiens. On peut tenir pour communes les appréciations suivantes.

Le nombre des actes physiques mauvais ne détermine pas le nombre des péchés. On le dit malgré cette loi que les accidents sont individués par leur sujet : la moralité, qui est d'une certaine façon un accident de l'acte humain physique, est à ce titre soumise à la loi commune; et il est vrai que, métaphysiquement, il y a autant de péchés que d'actes physiques mauvais. Mais il n'y a point lieu de faire le compte des péchés métaphysiques; on les dénombre en fonction de l'objet, d'où vient à l'acte sa moralité. Où il n'y a qu'un objet adéquat de moralité, fût-il atteint moyennant plusieurs actes physiques, il n'y a aussi qu'un péché : comme de tuer un homme en trois coups. Où il y a plusieurs objets adéquats de moralité, fussent-ils atteints par un seul acte physique, il y a plusieurs péchés : comme de tuer trois hommes en un seul coup.

Quelques cas spéciaux ont été débattus relativement à cette règle: le prêtre en état de péché mortel, qui distribue la sainte eucharistie à plusieurs communiants, qui absout l'un après l'autre plusieurs pénitents, commet-il dans les deux cas autant de sacrilèges qu'il a donné de communions, qu'il a absout de pécheurs? On convient communément que la distribution de la sainte eucharistie ne constitue qu'un seul acte moral, comme il n'y a qu'un seul repas : le nombre des convives ne multiplie pas l'unité du repas ni donc, en l'espèce, le sacrilège du prêtre distribuant

la sainte nourriture. Au contraire, d'une absolution à l'autre, il n'y a pas de suite essentielle; chacune d'elles constitue de la part du prêtre un acte ayant son objet complet et adéquat. Aussi, les péchés du confesseur, dans le cas supposé, se multiplient-ils selon le nombre des absolutions données.

Par rapport au même objet adéquat de moralité, les péchés sont susceptibles de multiplication; il y en a autant que d'actes volontaires moralement interrompus. Un acte volontaire a été interrompu qui n'a persévéré ni formellement, ni virtuellement. La règle en est constante. Mais quand un acte volontaire ne persévère-t-il en aucune de ces deux manières? C'est quand on l'a expressément révoqué, quand on l'a volontairement cessé; les deux cas sont clairs. Mais il advient que l'on cesse involontairement d'agir, du fait de causes ou circonstances étrangères à la volonté et qui interrompent l'action; dira-t-on, en ce cas, que l'acte recommencé l'est en vertu d'une volonté nouvelle? On le dira, si l'acte en cause est purement intérieur, en sorte qu'il n'y ait aucun lien nécessaire entre le premier et le second. On ne le dira point, si l'acte en cause est purement extérieur, en sorte qu'il poursuive ou complète l'œuvre même que le précédent avait commencée. Si l'acte en cause est un acte intérieur ordonné à un acte extérieur, comme le propos de voler, son renouvellement, après cessation involontaire, ne constitue pas un nouveau péché, ces différents désirs étant ordonnés au seul et même acte où ils doivent trouver leur assouvissement.

On prendra garde que la multiplication numérique des péchés ne mesure pas exclusivement la culpabilité du pécheur : la gravité réunie de plusieurs péchés peut le céder à la gravité d'un seul, et dans la même espèce. La multitude des actes volontaires et l'intensité de la volonté ne sont point proportionnelles. Pour le détail des cas, voir les manuels de théologie morale, au traité du péché ou au traité de la pénitence. Pour une étude doctrinale, voir spécialement les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. *De pænitentia*, disp. VIII, dub. III, édit. cit., t. XX, p. 256 sq.

IV. Les péchés comparés entre eux. — Les péchés se distribuent selon des espèces diverses. Il se pourrait que celles-ci fussent organisées de manière à ne former qu'un seul système, ainsi qu'il advient aux vertus qui n'existent pas en régime indépendant. Il se pourrait du moins que les péchés, divers et indépendants quant à leurs espèces, fussent égaux dans la privation qu'ils infligent. D'où les deux recherches distinctes que nous entreprenons sous le titre général des péchés comparés entre eux : 1° les rapports des péchés entre eux; 2° l'inégale gravité des péchés.

1° *Rapports des péchés entre eux.* — Comme les vertus sont connexes entre elles, il serait assez naturel de rechercher si les vices ne le sont pas. Mais la théologie sans doute eût moins insisté sur ce point sans le texte célèbre de saint Jacques qui, au rebours du sentiment commun, semble rendre l'auteur d'un seul péché coupable de tous les péchés : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*. Jac., II, 10. Ce verset a beaucoup troublé saint Augustin, au point qu'il consulta à ce sujet saint Jérôme, non sans trahir son émoi. *Epist.*, CLXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 733 sq. P. Lombard a transmis aux théologiens médiévaux la question de saint Augustin avec la solution que ce Père proposait. *III Sent.*, dist. XXXVI.

Une théologie systématique, comme est celle de saint Thomas, peut traiter ce point comme il suit. Autre est l'intention du vertueux, autre celle du pécheur, par rapport à la raison. Le premier entend se conformer à la raison, et le souci de mesurer son action sur cette règle lui dicte sa conduite. D'où la connexion de toutes les vertus, préposées aux actes divers de sa conduite, en cette vertu de la droite raison qui est la prudence. Le pécheur ne se propose point de se détourner de la raison, mais bien plutôt de poursuivre quelque bien, lequel est l'objet propre de son acte au point de conférer au péché son espèce. Il n'y a donc pas lieu de faire procéder tous les péchés d'une sorte d'imprudence foncière; s'il y a entre eux quelque connexion, elle doit être cherchée du côté du bien qui est l'objet de l'intention volontaire. Or, y a-t-il là quelque unité? Certains thèmes célèbres de la littérature chrétienne le feraient d'abord penser, telles les antithèses augustiniennes : l'amour de Dieu faisant la cité céleste, l'amour de soi faisant celle de la terre. *De civ. Dei*, XIV, XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 436; cf. *Enarr. in ps. LXIV*, t. XXXVI, col. 772 sq. Mais ces formules ne peuvent dérober à l'analyse la dissemblance des deux cas. Il est vrai que l'amour de Dieu opère l'unité de tous nos appétits du bien; mais l'amour de soi n'opère pas l'unité de tous nos appétits du mal. Car aimer Dieu, c'est aimer cet objet qu'est Dieu; s'aimer soi-même, c'est aimer comme objet tout ce qui pourra convenir à soi. Aimer Dieu, c'est aimer Dieu lui-même; s'aimer, c'est aimer quelque autre chose en faveur de soi-même. Or, pour qui ne s'est pas fixé au bien absolu, la multitude des biens changeants séduit successivement son amour. Il n'y a pas de rapport nécessaire entre ce qu'il aimait hier et ce qu'il aime aujourd'hui. La séduction qu'il a subie d'un bien ne le rend pas insensible à quelque bien nouveau, qui est avec le premier sans commune mesure. Le pécheur est en proie à la multiplicité. Et cette douloureuse condition de sa vie, *recedendo ab unitate ad multitudinem* (*Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 1), est du moins le signe qu'en faisant un péché il ne se rend pas coupable de tous les autres

Mais qu'advient-il en cette théologie du texte de saint Jacques? Saint Thomas l'entend *ex parte aversionis*. L'apôtre enseigne, explique-t-il, que l'homme, en commettant un péché, s'écarte d'un commandement de la loi; or, tous les commandements viennent d'un seul et même auteur, aussi le même Dieu est-il offensé dans tous les péchés. Et comme la peine du péché vient de ce qu'on y a offensé Dieu, on peut dire justement qu'un seul péché rend digne de la peine attachée à tous les péchés : *omnium reus* (*ibid.*, ad 1um). En somme, quel que soit le péché commis, et tout en n'encourant la culpabilité que d'un seul péché, le pécheur a offensé le même Dieu qui est offensé en tous les péchés : et de l'offense de Dieu vient qu'il est soumis au châtiment. Cette interprétation du théologien scolastique n'est point sans parenté avec celle que découvrait déjà saint Augustin : il y a, en tout péché, ce point commun qu'il est contraire à la charité, d'où dépend toute la loi; par là, il se rend coupable contre toute la loi puisqu'il offense le principe qui la contient (*loc. cit.*). L'exégèse moderne se rencontre, pour le principal, avec ces vénérables témoignages. L'objet de saint Jacques est de faire sentir aux Juifs, ses correspondants, la gravité d'une seule faute, puisque, par cette faute, c'est la loi qui est atteinte, la même loi qui prohibe tous les péchés; aussi, au ℣. 11, conclut-il, non pas que l'on a commis deux crimes, mais que l'on a transgressé la loi. Du reste, « le rapprochement que l'on peut faire entre le ℣. 10 de saint Jacques et la littérature juive invite à voir dans l'expression de l'apôtre, moins l'énoncé d'un fier idéal qu'un procédé juif d'amplification pour mettre en relief la gravité d'une faute ». J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. 52. On retiendra de ces explications que le texte inspiré ne saurait autoriser ce qu'on appelle une connexion des péchés; mais qu'il se prête à signaler les conditions privatives dont est

affecté le péché, et qui touchent à cela même qui est le principe de notre rectitude morale : la raison, la charité, la loi, Dieu. Par là, il y a un certain retentissement universel de tout péché dans l'âme humaine. Là-dessus, voir VII, *Les effets du péché.* Ce n'est qu'un bien particulier où l'on tend; mais c'est la majesté de la loi, etc., d'où l'on se détourne.

On pense bien que cette dispersion, où se répand le péché, ne fait guère l'affaire de la science morale, singulièrement de la théologie. Aussi, depuis longtemps, et ne fût-ce que pour contenter un besoin de l'intelligence, a-t-on essayé quelque organisation de cette matière décevante. La théorie des *péchés capitaux* est l'un des meilleurs bénéfices de cette recherche. La théologie en doit l'héritage à saint Grégoire le Grand, qui le reçut d'une tradition déjà formée. Entendue à la manière de saint Thomas, comme nous verrons, cette classification possède une valeur objective et dénonce une certaine connexion des péchés. L'amour de soi, qui porte le pécheur dans tous les sens, peut faire prévoir qu'il s'attachera à quelqu'un de ces biens que signalent les péchés capitaux. De plus, chacun des péchés capitaux est propre à susciter quelques péchés déterminés, le plus souvent associés à l'appétit déréglé de ce bien principal. Voir ci-dessous, VI : *Les causes du péché.*

Par ailleurs, saint Thomas ne s'interdit pas à l'occasion de relever quelque enchaînement de péchés quand il dit, par exemple, que des péchés moraux conduisent quelquefois à la perte de la foi, que des péchés plus légers conduisent à l'orgueil. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXII, a. 7, ad 3um, ad 4um. De même, ne peut-on concevoir des hommes organisant systématiquement leur vie de péché, en ce sens qu'une fin étant par eux préférée, l'excellence propre par exemple, ils ordonnent ingénieusement à la servir les actes qui y sont le mieux adaptés? On serait donc tenté de reconnaître, en ce monde du péché, quelques lignes constantes et quelques connexions partielles : grâce à quoi se trouve quelque peu dirigée, jusqu'au sein du mal, l'intention vagabonde du pécheur.

2° *Inégale gravité des péchés.* — Nous avons reconnu aux péchés une certaine communauté du côté de l'aversion. Par là, ne sont-ils pas tous égaux? Et si l'aversion fait la gravité du péché, par là ne sont-ils pas tous également graves?

1. *Preuve de cette inégalité.* — Une école philosophique a jadis enseigné l'égalité dans le mal de tous les péchés, comme elle enseignait l'égalité de toutes les vertus.

Saint Augustin a connu cette opinion stoïcienne qu'il rapporte dans la lettre à saint Jérôme déjà citée. *Epist.*, CLXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 733. Il eut même à la combattre chez des contemporains qui, sous l'influence de Jovinien, renouvelaient en plein christianisme ces dogmes stoïciens. Et cette circonstance nous a valu de la part de saint Augustin des distinctions expresses où se trouve définie ce qu'Harnack a appelé l'échelle de la vertu et du vice. Voir art. AUGUSTIN, t. I, col. 2440-2441. Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'on puisse relever, chez certains auteurs ecclésiastiques, comme saint Basile et saint Isidore, des traces d'un sentiment suspect selon lequel les moindres péchés seraient déjà de grands péchés. On comprend le louable souci d'où proviennent ces pensées : mais elles sont en toute rigueur inacceptables (voir une pieuse interprétation de ces auteurs dans Billuart, *op. cit.*, tr. *De peccatis*, diss. III). Saint Thomas a connu l'opinion stoïcienne, que Cicéron expose et approuve dans ses *Paradoxa ad M. Brutum*, par. III (en deux autres ouvrages, le même Cicéron réfute l'opinion stoïcienne : *Pro Murena*, c. XXIX-XXX; *De finibus...*, l. IV, c. XXVII, n. 74 sq.). Tout indique que l'auteur de la *Somme théologique* a vérifié ses informations par une lecture directe de l'écrivain latin.

Contre l'opinion stoïcienne, le sens commun se rebelle; le sens chrétien aussi, en ce qu'il a de plus constant, que confirment soit des textes inspirés (*Qui tradidit me tibi majus peccatum habet*, Joa., XIX, 11; etc.), soit l'enseignement ordinaire et les usages universels de l'Église. La nécessité de justifier l'inégalité des péchés contre la philosophie stoïcienne et ses adeptes renaissants conduira donc le théologien catholique à préciser très exactement ce qu'il a d'abord avancé sur la commune aversion des différents péchés. Pour nous, la connaissance que nous avons acquise de la nature du péché doit ici assurer notre étude, mais recevoir à son tour de celle-ci un surcroît de garantie et de discernement.

Les arguments des stoïciens étaient nombreux : voir Cicéron, *loc. cit.* Saint Thomas semble avoir dégagé justement leur pensée foncière quand il dit que ces philosophes considéraient le péché du côté de la privation; or, croyant que toute privation est absolue, ils concluaient que tous les péchés sont égaux (le mot de privation est étranger au texte de Cicéron; cf. cependant pour la pensée, *quum, quidquid peccatur, perturbatione peccetur rationis atque ordinis, perturbata autem ratione et ordine, nihil possit addi quo magis peccari posse videatur...*). Puisqu'il s'agit de l'aversion du péché, montrons que toute privation n'est pas absolue; que celle dont souffre le péché est susceptible de plus et de moins. Un peu d'attention découvre qu'il y a les deux genres de privations : celles qui ne laissent dans le sujet absolument rien de la disposition contraire, comme la mort qui ôte complètement la vie. Ces privations-là ne souffrent ni plus ni moins, et il serait ridicule de dire que des morts sont plus ou moins morts. Mais il est des privations qui laissent dans le sujet quelque chose de la disposition contraire, comme la maladie qui ôte plus ou moins de santé. A celles-ci, on applique justement le plus et le moins, et tout le monde comprend qu'un homme soit plus ou moins malade. En ce cas, il est d'un grand intérêt que la privation soit petite ou grande, que la maladie soit légère ou grave; s'il fallait être malade, on préférerait l'être peu que l'être extrêmement; tandis que lorsqu'il faut mourir, ces différences perdent leur sens. Or, la privation dont souffrent les péchés est dans le genre des privations variables; jamais, elle n'est une privation absolue. Ils sont privés en effet de la juste convenance à la raison; or, ils ne peuvent l'être au point d'ôter complètement l'ordre de la raison. Car le mal, s'il n'y a que du mal, se détruit lui-même. En l'espèce, il ne resterait rien de la substance de l'acte ni de l'affection de l'agent, s'il ne restait rien de l'ordre de la raison. Aussi importe-t-il beaucoup à la gravité des péchés que l'on s'écarte plus ou moins de la rectitude raisonnable. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 2.

On prendra garde que ce raisonnement concerne la privation dont souffre l'acte même du péché, non ces privations qui sont *l'effet* du péché. Quant à celles-ci, elles sont absolues dans le péché mortel, qui ne laisse rien subsister dans l'âme de son rapport avec la vraie fin dernière, voir, n. VIII. Pour cette raison, beaucoup de chrétiens ne font plus guère entre les péchés d'autres différences que celles du mortel et du véniel : mais, si ce discernement est pratique et vrai, il est loin de représenter toute la variété et l'inégalité dont les péchés, même mortels, sont suceptibles : sans doute serait-il avantageux pour l'éducation des consciences qu'on divulguât davantage l'enseignement de la théologie que nous reproduisons ici. On y considère la privation dont souffre le péché en lui-même, celle en quoi consiste ce que nous avons appelé plus haut, col. 147, la *malice privative* du péché, et

qui est l'accompagnement nécessaire de cette malice positive qui constitue le péché. Elle est faite du défaut de cela qu'eût mis dans l'acte la droite raison, mais nous en avons ci-dessus suffisamment débattu la nature.

Sur le plan même où il faut l'entendre, des théologiens ont néanmoins contesté la validité du raisonnement que nous venons de rapporter. Vasquez a dirigé contre lui une objection célèbre. *Op. cit.*, disp. XCIX, c. III; cf. Salm., *op. cit.*, disp. IX, dub. I, n. 3. La privation dont souffre l'acte mauvais ne laisse rien dans le sujet de la forme contraire. Il le prouve, car la forme opposée à la privation dont nous parlons est la rectitude et la bonté morale; or, celle-ci est complètement détruite en quelque péché que ce soit, faute de quoi, cet acte serait à la fois bon et mauvais. Et, contre la démonstration de saint Thomas, ce théologien observe que ce reste de raison qui subsiste plus ou moins, mais nécessairement en tout péché, faute de quoi le péché se détruirait lui-même, n'est point la forme opposée à la privation dont on parle, mais son sujet, à savoir la substance de l'acte libre; dès lors, qu'il y en ait plus, qu'il y en ait moins, cela ne fait rien à l'affaire et ne touche pas à la privation dont nous parlons.

Les thomistes ont tenté en plusieurs manières de justifier leur maître. Il fallait d'autant plus le faire que la propre position de Vasquez ne semble point satisfaisante. Selon ce théologien, l'on pourrait encore affirmer l'inégale gravité des péchés (et aucun théologien ne peut éviter de le faire), quand même la privation dont chacun est affecté serait absolue, car ces privations, égales en la raison de privation, seraient variables en la raison de mal, en tant qu'elles priveraient d'une perfection plus grande; ainsi la privation de la vue est un plus grand mal que la privation de l'odorat, encore que l'une et l'autre soient des privations absolues. Mais on voit aussitôt que cette explication ne rend point compte des gravités inégales en la même espèce de péchés. Salmentic., *op. cit.*, disp. IX, n. 19. La confirmation que tire Vasquez des péchés d'omission tombe, si l'on avoue que dans une même espèce l'omission prise en elle-même n'est point susceptible d'inégalité. *Ibid.*, n. 21. Mais comment défendre le raisonnement de saint Thomas contre l'objection de Vasquez?

Cajétan l'a tenté avant la lettre, quand il a expliqué ce raisonnement. On peut comprendre, dit-il, que le mal moral n'ôte point tout le bien opposé, en ce sens que tout acte, si mauvais qu'il soit, laisse subsister le rapport à la béatitude, donc au moins cette bonté morale commune. Ia-IIæ, q. XVIII, a. 6. Mais on peut contester que ce rapport à la béatitude, qui subsiste en effet en tout acte libre, constitue une bonté morale et non pas seulement une bonté physique; de fait, certains thomistes n'accordent pas cette thèse à Cajétan. (Cf. Salm., *op. cit.*, *De bon. et mal. hum. act.*, disp. V, n. 46-47, éd. cit., t. VI, p. 118-119.) Négligeant quelques autres tentatives (voir *ibid.*, tr. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, n. 6-8), nous rapporterons les deux solutions qu'ont élaborées les Salmanticenses, et qui nous semblent sauver de la difficulté de Vasquez la validité du raisonnement de saint Thomas.

Selon ces théologiens (dont la subtilité n'est pas superflue en ce difficile débat), la malice privative du péché s'oppose immédiatement non pas à la bonté formelle de l'acte humain, mais à ce qu'ils appellent sa bonté fondamentale. Tandis que la bonté formelle consiste en la tendance formelle de l'acte vers un objet actuellement réglé par la raison, la bonté fondamentale consiste dans le concours et la convenance de ces différents éléments : l'objet, la fin, les circonstances qui, étant atteints librement et physiquement, fondent la bonté formelle; plus brièvement, elle est la tendance physique de l'acte vers l'objet, etc., d'où va résulter la bonté formelle. Que ce mot de tendance physique ne fasse pas ici illusion : nous entendons bien que cette tendance physique a une valeur morale, car elle s'adresse à des termes en tant qu'ils sont réglés par la raison : elle est la tendance tombant sous la loi morale. On ne la confondra point avec la substance de l'acte libre, qui fait abstraction du bien et du mal, qui peut se vérifier plus parfaitement dans un acte mauvais que dans un acte bon. Nos auteurs prouvent leur proposition, savoir que la malice privative s'oppose immédiatement à la bonté fondamentale, non à la bonté formelle, par plusieurs raisons, dont la première est celle-ci : la malice privative doit consister immédiatement en la privation de cela que l'homme est tenu de mettre immédiatement en son acte; or, il n'est tenu d'y mettre que la bonté fondamentale. La bonté formelle, en effet, n'est qu'un mode advenant à la substance de l'acte bon, résultant de cette bonté fondamentale que seule l'homme a le pouvoir de poser immédiatement. Disp. VI, n. 24-27.

Cette distinction établie et cette proposition prouvée, on réfute Vasquez en niant sa mineure, selon quoi la privation de rectitude dont souffre l'acte mauvais est une privation absolue. Car si, dans l'acte du péché, il ne demeure rien de la bonté formelle, il demeure et demeurera toujours quelque chose de la bonté fondamentale. Ce dernier point s'établit facilement. Il n'est point d'acte mauvais en effet dont soient corrompus tous les principes moraux concourant à le constituer : l'objet, la fin, les diverses circonstances : il y faudrait un hasard si peu probable ou une habileté si consommée que l'on peut tenir le cas pour chimérique. Mais concédons que l'événement n'en soit pas métaphysiquement impossible, et qu'il ne répugne pas absolument qu'un acte humain se rencontre qui soit corrompu universellement par tous ces endroits. Il en restera du moins un autre, qui sauve notre thèse. Car en cet acte demeure sa relation avec la raison : or, nous pouvons dire que le fait même de procéder de la raison, et avec un regard à la raison, constitue une bonté fondamentale, celle-ci indestructible; bien plus, sur ce rapport à la raison est fondée toute la bonté morale de l'acte, et à cause de ce rapport sont dus à l'acte objet, circonstances et fin bons : car, du fait que l'homme agit comme raisonnable, la loi de raison lui dicte d'agir avec un objet bon, etc., c'est-à-dire avec toute la rectitude raisonnable que demande la matière où il agit. Cf. disp. VI, n. 7. Ainsi subsistera-t-il, en tout acte humain, au moins cette bonté fondamentale, laquelle, au demeurant, est variable en sa raison de fondement de la bonté morale, selon qu'elle est conjointe à une plus ou moins grande malice. Et, comme nous avons dit que la malice privative du péché s'oppose immédiatement à la bonté fondamentale, on doit avouer que cette privation ne peut être absolue. Par là est réfutée la mineure de Vasquez et maintenu le raisonnement de saint Thomas. Disp. IX, n. 8-12.

On dira peut-être contre cette solution qu'elle se détruit elle-même, car, ayant reconnu que la bonté formelle résulte de la bonté fondamentale, nos théologiens ne doivent-ils pas avouer que tout péché retient quelque bonté formelle, selon ce qu'il retient justement de bonté fondamentale? Mais la conséquence qu'on leur demande ainsi est vicieuse : dès que se trouve corrompu l'un des principes d'où vient à l'acte sa moralité, les autres fussent-ils bons, l'acte ne doit pas avoir lieu; s'il a lieu, il est formellement mauvais. Il répugne à la droite raison que l'on fasse un acte qui lui soit contraire par quelque point. Nos théologiens ont démontré ailleurs que le même acte humain

ne peut à la fois être formellement bon et formellement mauvais. *Op. cit.*, tr. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. VI, dub. I. Nous croyons que ces analyses ne font que répondre à l'extrême complexité de cette matière et que l'on comprend malaisément saint Thomas au prix d'un moindre discernement. Les mêmes théologiens ont proposé de l'objection de Vasquez une seconde réfutation, qui tient en ceci : que, du fait qu'un acte est raisonnable, il peut lui être dû une rectitude toujours plus grande; et donc la privation dont il est affecté n'est point la plus grande dont il soit susceptible, *op. cit.*, tr. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, n. 13-18 : il ne suffit point, pour qu'une privation soit absolue, qu'il ne reste rien dans le sujet de la forme contraire.

A l'occasion d'une opinion divergente, les carmes de Salamanque ont pris la peine d'étendre expressément la thèse de l'inégale gravité des péchés aux péchés contraires au seul droit positif. Il est seulement exact que certains de ces péchés ne croissent pas en gravité selon la quantité de l'acte prohibé; que l'on ait plus ou moins mangé avant de célébrer la messe, le péché est égal. Cette singularité tient à l'intention du législateur, qui a pu légiférer sur la substance de l'acte, non sur sa quantité. *Ibid.*, disp. IX, dub. II. Quant aux péchés d'omission, où la privation ne se mesure point selon ce qui reste de droite raison dans l'acte qu'elle affecte, puisqu'ils peuvent être dépourvus de tout acte, la gravité en est inégale selon les préceptes affirmatifs dont ils sont l'omission. Voir *Quæst. disp. de malo*, q. II, a. 9.

2. *D'où se prend l'inégalité.* — Les péchés sont donc inégaux entre eux. On l'a établi contre une école adverse et par un argument valide. Du même coup, nous nous sommes imposé une tâche que les stoïciens évitaient, et qui est d'évaluer la gravité des divers péchés.

Leur inégalité consiste en ce que ces actes humains sont privés plus ou moins de la rectitude raisonnable. Nous pouvons désigner par le mot de gravité une telle privation; de même qu'une maladie est dite grave à proportion que l'organisme est privé de sa santé naturelle, de même un péché est grave à proportion que l'acte humain est privé de la rectitude raisonnable. La gravité désignera donc ce que saint Thomas appelle l'aversion du péché, consécutive à sa conversion. Nous avons bien établi ci-dessus que le péché consiste formellement dans la conversion, c'est-à-dire dans cette tendance de la volonté vers un bien déréglé, qui est un mal moral positif; mais nous avons dit aussi qu'une telle conversion entraîne dans l'acte humain la privation de ce qui lui revient, privation où le mal moral se trouve rejoindre la raison de mal, absolument parlant, où le péché reçoit le complément qui achève de le faire mauvais : *aversio*, dit saint Thomas, *in qua perficitur ratio mali. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 3, ad 2um. Évaluer la privation sera donc révéler le mal dont souffre le péché. Mais l'analyse que nous avons d'abord accomplie nous avertit que le mal ainsi déclaré et consommé est d'abord et principalement chose positive; il en va comme de la maladie, où la privation de la santé dénonce quelque foyer d'infection qui est la maladie même. A qui serait surpris en outre que l'on désignât la privation d'un mot évoquant poids et lourdeur, on répondrait justement (saint Thomas, par une omission inattendue, emploie sans avertir le mot de « gravité ») en signalant de la privation cette origine positive et déjà mauvaise que nous venons de rappeler.

a) Premièrement et principalement, la gravité d'un péché se tire de l'objet de ce péché. — On établit cette conclusion comme suit :

La gravité du péché signale ce désordre ou cette disproportion de l'acte humain privé de sa rectitude, laquelle se prend de la raison; comme la gravité d'une maladie consiste dans ce trouble d'un organisme dérangé de son ordre naturel. Or, il est manifeste qu'une maladie est d'autant plus grave qu'elle atteint un principe plus fondamental du bon ordre de l'organisme, soit le cœur ou les poumons, etc.; de même un péché est d'autant plus grave que son désordre concerne un principe plus fondamental de l'ordre raisonnable. La raison à son tour tire son ordre des objets auxquels adapter l'action, lesquels, à ce titre, ne sont pas seulement la matière, mais aussi les fins de l'action, d'où celle-ci, par conséquent, reçoit sa forme. Or, il y a entre ces objets, sur lesquels se forme l'action humaine, diversité et hiérarchie. A s'en tenir aux catégories les plus saillantes, on signalera Dieu, l'homme, les biens extérieurs. L'objet le plus élevé est celui qui constitue le principe radical de l'ordre raisonnable, c'est-à-dire la fin dernière : Dieu. On appréciera les autres selon la proximité où ils sont de Dieu. Pratiquement, l'ordre de la charité, que la théologie enseigne, donne la mesure exacte et concrète de la dignité des différents objets qui sont les fins de nos actions. On remarquera cette définition de l'ordre raisonnable et comme il mérite d'être appelé objectif.

Qu'un acte humain se dérègle, il est maintenant manifeste que son désordre est d'autant plus grave qu'il concerne un objet plus élevé. Le péché d'homicide, par exemple, qui trouble le bon ordre d'un acte par rapport à l'homme, est plus grave que le vol, qui le trouble par rapport aux biens extérieurs, moins grave que l'infidélité, qui le trouble par rapport à Dieu. On graduera les péchés selon la même règle à l'intérieur de chacune de ces catégories.

Ce que nous venons de dire de l'objet des actes s'entend aussi des fins ultérieures à quoi ces objets peuvent être ordonnés, des circonstances qui en spécifient la condition, puisqu'elles concourent avec ces objets à donner aux actes leur forme (voir ci-dessus, col. 159, la distinction spécifique des péchés).

Il apparaît que tous les péchés, selon cette doctrine, en dépit de leurs différences spécifiques, sont comparables entre eux sur le point de la gravité, car tous les objets de l'action humaine, comme toutes les fins ou circonstances qui les peuvent modifier, se distribuent selon une seule hiérarchie et pour ainsi dire un seul genre, à quoi préside l'unique fin dernière.

Que la gravité ainsi déterminée soit la première et la principale dont souffre un péché, comme nous disions dans l'énoncé de cette conclusion, cela ressort qu'elle est prise du principe même qui spécifie le péché, savoir : l'objet. Une telle gravité n'est que l'infirmité d'un acte considéré en cela même qui le fait ce qu'il est, d'un acte volontaire saisi en ce point même où va droit l'intention de son auteur. Elle l'atteint au cœur. Dans l'intérêt de l'exégèse, on remarquera que saint Thomas la nomme principale et non essentielle, marquant expressément qu'elle est consécutive à l'espèce, *quasi consequens speciem. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 3.

b) Applications. — De ce principe établi, il suit que l'on mesure justement la gravité principale du péché selon ces divisions que nous avons dit plus haut avoir valeur spécifique. Soit les péchés charnels et les péchés spirituels. Nous dirons que les péchés spirituels sont de soi, *ceteris paribus*, plus graves que les charnels, car ceux-là désignent un désordre relatif à un objet plus élevé, ceux-ci un désordre relatif au corps, qui est objet d'un moindre amour de charité. Encore doit-on convenir que les péchés charnels sont plus honteux, mais c'est une distinction élémentaire en morale, quoique assez souvent inaperçue, que celle de la honte et de la gravité. L'une désigne le désordre de l'action, l'autre son caractère avilissant, dû à la prépondérance

du brutal sur l'humain. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 5; cf. un texte fort intéressant, IIª-IIæ, q. CXVIII, a. 5.

Par une autre application du même principe, on juge de la gravité d'un péché selon la dignité de la vertu à laquelle il s'oppose. Car la dignité de la vertu se prend précisément de l'objet, duquel dépend aussi, nous l'avons dit, la gravité du péché. Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 4. Ainsi dirons-nous que les péchés contraires aux vertus théologales sont plus graves, de gravité principale, que les péchés contraires aux vertus morales; ceux-là sont dirigés contre Dieu, suprême principe de l'ordre raisonnable, ceux-ci contre la créature. On peut confirmer cette appréciation en signalant que l'on se désordonne là non seulement par rapport à un objet plus haut, mais aussi d'une manière plus directe : car on y veut se détourner de Dieu; l'aversion même — et la pire de toutes — y est l'objet de l'intention volontaire, égarée jusqu'à rechercher un bien dans ce désordre; l'adhésion à quelque bien périssable n'est que consécutive à ce premier mouvement de la volonté. Tandis que, dans les péchés contraires aux vertus morales, l'on adhère directement à quelque bien périssable, d'où suit l'aversion dont cet acte est frappé : la volonté ne s'y porte donc point d'un mouvement droit vers cela même où se consomme la gravité du péché. Cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XX, a. 1, ad 1um. Entre ces deux genres de péchés, se situe le cas singulier de l'orgueil, qui participe de l'un et de l'autre, et dont on peut dire, en un certain sens, qu'il est le plus grave de tous les péchés. Voir ORGUEIL, col. 1423 sq.

Il arrive, notamment en matière morale, qu'à la même vertu s'opposent deux vices contraires (on eut l'occasion déjà de le dire plus haut); sont-ils également graves? A la suite d'Aristote, saint Thomas énonce là-dessus une règle générale : c'est que ce vice est le plus grave qui s'oppose davantage à la vertu. Car des deux vices contraires, il advient toujours que l'un est plus semblable à la vertu, ne faisant que trop incliner dans le même sens, tandis que l'autre incline dans le sens contraire. On s'informera donc en chaque cas du sens où incline la vertu. La force, par exemple, est une vertu d'impulsion : l'audace, qui excède dans l'impulsion, ressemble à la vertu davantage que la crainte. Elle est aussi moins grave. La tempérance est une vertu de retenue : l'insensibilité qui est trop réservée, ressemble à la vertu plus que l'intempérance. On en déduit sa moindre gravité, etc. *Eth. Nic.*, l. II, c. VIII; S. Thomas, leç. 10.

Sur cette règle de l'opposition à la vertu, les commentateurs de saint Thomas ont énoncé des précisions, dont voici la substance, Salm., disp. IX, dub. IV :

La règle vaut quand l'opposition porte sur l'objet premier et principal de la vertu, d'où celle-ci reçoit sa dignité. Le schisme, par exemple, opposé à la charité quant à son objet secondaire, savoir le prochain, est moins grave que l'infidélité.

La règle vaut si le péché, opposé à une vertu inférieure, n'inclut pas en outre une opposition à quelque vertu supérieure. L'adultère, par exemple, contraire à la chasteté, est plus grave que le vol, contraire à la justice, car il inclut aussi une injustice. D'une façon générale, on observera que les péchés contraires à la tempérance, la moindre des vertus cardinales, ne sont tenus pour si graves que parce qu'ils incluent opposition soit à la justice, soit à quelque autre vertu supérieure à la tempérance.

La règle vaut pour les péchés s'opposant de la même manière aux vertus, c'est-à-dire soit par mode de transgression, soit par mode d'omission. Il est très probable que tel péché d'omission opposé à une vertu supérieure, l'abstention de la messe, par exemple, est moins grave que tel péché de transgression opposé à une vertu inférieure, soit un homicide.

Dans le cas d'une matière tombant exclusivement sous la loi positive, il se peut que le péché soit plus grave qui était davantage interdit, encore qu'il ne s'oppose qu'à une vertu inférieure. Mais ceci ne vaut que pour les péchés d'omission.

Tout ce que l'on vient de dire de l'opposition aux vertus elles-mêmes s'entend aussi de l'opposition aux actes vertueux. en ce sens que, dans la matière d'une même vertu, ce péché est plus grave qui s'oppose à un acte plus élevé de la vertu.

L'évaluation de la gravité du péché selon les personnes contre qui l'on pèche, n'est qu'une autre application de la mesure que nous avons dite. Car ces personnes sont de quelque façon objet du péché. L'on peut déterminer leur effet sur le péché, si l'on considère leurs relations avec ce que l'on sait être les fins plus ou moins hautes de l'action humaine. Offenser une personne conjointe à Dieu soit par la vertu, soit par son office, c'est atteindre de quelque façon Dieu lui-même : on aggrave d'autant son péché. Offenser une personne conjointe à soi-même, soit par les liens naturels ou par les bienfaits, ou autrement, c'est de quelque façon pécher contre soi-même : le péché en est rendu plus grave. Offenser enfin une personne dans laquelle nombre d'autres se trouvent lésées, c'est atteindre son prochain beaucoup plus que dans le cas où l'offense n'aurait pas d'extension; ainsi advient-il quand le péché porte sur une personne publique ou une personne célèbre : et le péché s'en trouve donc aggravé. Observons que, des trois catégori s de personnes que nous venons de recenser, la première ne donne pas lieu, dans tous les cas, aux péchés les plus graves : car il se peut que l'on doive aimer davantage de charité des personnes conjointes à soi-même qui, cependant, sont moins unies à Dieu. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 9; cf. IIª-IIæ, q. LXV, a. 4.

c) Secondairement, la gravité du péché se tire des circonstances du péché. — Nous voulons dire, bien entendu, celles qui demeurent circonstances et ne deviennent pas spécifiantes.

De même qu'il est en toute chose une perfection essentielle, due aux principes spécifiques, à quoi s'adjoint une perfection accidentelle, tirée des propriétés et des accidents; de même, dans le péché, outre cette gravité principale, prise de l'objet, que nous venons de considérer, il est une gravité accidentelle que déterminent les circonstances. Comme une seule circonstance défectueuse peut donner lieu à péché, on conçoit aisément que la multiplication de telles circonstances cause dans le péché une gravité plus grande.

L'aggravation du péché par les circonstances a lieu de deux manières. Ou bien la circonstance est elle-même mauvaise, représentant pour sa part une certaine corruption de l'ordre raisonnable. En ce cas, sa propre malice s'ajoute à celle qui vient au péché de son objet. Soit le prodigue qui, non content de dépenser trop, dissipe sa fortune en folles largesses : cette dernière circonstance aggrave, dans le cas, son péché de prodigalité. Il en va comme d'une maladie déterminée qui gagnerait de nouvelles parties du corps. Ou bien la circonstance n'est pas de soi mauvaise; mais, adjointe à ce qui fait le péché, elle se trouve augmenter le désordre de l'acte, donc aggrave le péché. Avoir beaucoup ou peu d'argent de soi ne dit ni bien ni mal; mais si c'est l'argent d'autrui que l'on détient de la sorte, il n'est pas indifférent que l'on en ait beaucoup ou peu : la circonstance de la quantité, jointe à la possession indue, contribue à la gravité du péché. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 7; *De malo*, q. II, a. 7.

Un classement des circonstances selon leur ordre d'aggravation, une fois les circonstances spécifiantes

mises à part, ne peut prétendre à une valeur constante. *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 2, q. II; cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. VII, a. 4. On dira dans l'étude du péché véniel, voir *infra*, que seule la circonstance spécifiante peut aggraver le péché à l'infini, c'est-à-dire de véniel qu'il était le rendre mortel.

L'une des circonstances les plus remarquables, quant à la gravité du péché, est la personne du pécheur. Il faut tenir, en effet, qu'un péché délibéré est d'autant plus grave qu'il procède d'une personne plus considérable. Saint Thomas en a découvert quatre raisons. De telles personnes peuvent résister davantage au péché, grâce à leur science ou à leur vertu. Elles témoignent en péchant d'une plus grande ingratitude, ayant reçu de Dieu des biens plus grands : on voit que cette raison est applicable même à ceux qui n'abondent qu'en biens temporels (saint Thomas enseigne ailleurs que tout péché contient une ingratitude matérielle envers Dieu : *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CVII, a. 2, ad 1um). Leur péché peut répugner plus spécialement à la grandeur où elles sont établies, comme un prince qui violerait la justice ou un prêtre la chasteté. Elles donnent un exemple plus illustre et donc plus fâcheux. Chaque cas particulier retiendra plus ou moins des raisons ici invoquées; mais l'on voit qu'en aucun cas la condition de la personne n'est indifférente à la gravité du péché. Nous avons dit expressément : le péché délibéré. Car, pour les autres, qu'on peut appeler de surprise et qui échappent inévitablement à l'infirmité humaine, il faut tenir qu'ils sont moins imputables à mesure qu'ils procèdent de personnes plus vertueuses : on est assuré en effet qu'ils sont alors moins attribuables à la négligence et davantage à la nature. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 10.

d) La gravité des péchés est en tous les cas variable selon le volontaire. — La gravité jusqu'ici définie est celle qui vient au péché de ce qui le constitue dans son espèce ou le complète en ses accidents. Mais, comme le péché est tel dans la mesure très précise où il est un acte volontaire, on conçoit aisément que cette gravité objective (où nous employons l'adjectif dans son sens le plus général) varie à son tour *selon la quantité du volontaire introduit dans l'acte.* Plus on a voulu cet acte, plus grave est le péché. En revanche, tout ce qui concourt à affaiblir le volontaire, contribue également à diminuer le péché.

Le soin des moralistes fut de tout temps de déterminer quelles causes affaiblissent le volontaire. On peut dire en général que tout ce qui meut la volonté en dehors de l'ordre et de la nature de cette puissance, qui est appelée à se mouvoir soi-même librement selon le jugement de la raison, porte atteinte à l'intégrité du volontaire. Et donc, plus précisément, l'ignorance, qui diminue le jugement de la raison. Puis la passion, qui diminue le libre mouvement de la volonté : sous quoi se rangent la violence, la crainte et tout ce qu'on invoque d'ordinaire comme amoindrissant le volontaire. On trouvera ci-dessous, dans l'étude des causes du péché, une évaluation plus précise de ces influences sur la gravité du péché. L'étude des sujets du péché aura du reste déjà introduit en cette matière quelques déterminations, qui tiennent au même principe du volontaire. Il importait seulement ici d'énoncer ce principe dont on voit aussitôt l'universalité. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 6.

La considération de la difficulté dans l'objet de l'acte intéresse ce principe pour autant que la difficulté demande une volonté plus grande, dans le mal comme dans le bien. Et c'est pourquoi un péché plus difficile est plus grave, comme est meilleur un acte vertueux plus difficile, *ceteris paribus*. Où nous retrouvons cette opposition de la vertu et du péché dont nous avions plus haut tiré déjà un premier parti. *Ibid.*, a. 4, ad 2um. La gravité plus grande des péchés spirituels, que nous avions déduite de leur objet, se confirme avec le présent principe : puisque le volontaire n'y est point diminué par la concupiscence, comme il advient dans les péchés charnels. *Ibid.*, a. 5.

e) Suffisance des mesures de gravité définies ci-dessus. — Aux règles que nous venons d'énoncer se réduisent les différentes mesures que l'on peut proposer de la gravité des péchés.

L'une d'elles est le *dommage causé par le péché.* Voici comment en juge saint Thomas, où l'on verra mis en œuvre les principes établis. Ou bien le dommage qui provient du péché est prévu et voulu d'intention, comme lorsqu'on fait quelque chose nuisant de soi au prochain, un homicide par exemple ou un vol; en ce cas, la quantité du dommage augmente directement la gravité du péché, puisque le dommage alors n'est pas autre chose que l'objet propre du péché. Ou bien le dommage est prévu quoique non voulu d'intention, comme lorsqu'un homme traverse un champ qu'il sait ensemencé afin de forniquer plus vite; en ce cas, la quantité du dommage aggrave le péché, d'une manière qu'on peut appeler indirecte, en ce sens qu'il procède d'une volonté fortement inclinée au mal de causer un dommage que l'on eût préféré éviter. Ou bien le dommage n'est ni prévu, ni voulu d'intention. Alors il peut suivre le péché, soit accidentellement : en ce cas, il n'aggrave pas le péché; mais, pour avoir négligé de prendre en considération les dommages qui pouvaient s'ensuivre, le pécheur sera puni pour ces dommages étrangers à son intention. Soit nécessairement : en ce cas, quoique ni prévu, ni voulu, le dommage aggrave directement le péché; car tout ce qui est consécutif nécessairement au péché appartient de quelque façon à l'espèce du péché. On peut ranger sous cette catégorie tous les péchés entraînant de leur nature un scandale, encore que le pécheur ne l'ait ni prévu ni voulu. Quant au dommage de la peine due au péché qui affligera le pécheur lui-même, il aggrave indirectement le péché s'il a été prévu, car il trahit alors une volonté plus résolue de pécher. Quant à l'aggravation que peut introduire dans un péché le dommage spirituel causé au complice, on tiendra compte premièrement, pour en juger, de l'intention du pécheur, voir SCANDALE. On retiendra que ce n'est pas le dommage causé qui fait la gravité du péché, mais le désordre de l'acte; et le dommage n'aggrave qu'en tant qu'il fait l'acte plus désordonné. On s'explique ainsi que les péchés contraires au prochain, où se rencontrent les plus grands dommages, demeurent moins graves que les péchés directement contraires à Dieu, qui n'entraînent guère de dommage. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 8.

f) Conclusion. — En présence d'un péché déterminé, on ne jugera parfaitement de sa gravité qu'en recourant aux trois principes ci-dessus invoqués. Et l'on ne comparera plusieurs péchés réels entre eux qu'en tenant compte aussi de toutes ces mesures. La comparaison est, dans ces conditions, chose complexe. L'objet fournira bien, nous l'avons dit, la gravité principale. Mais ne se peut-il pas que les circonstances et le volontaire fassent d'un péché spécifiquement moins grave un péché plus grave au total? Les théologiens n'ont pas manqué de se le demander. Il faut dire qu'un péché spécifiquement moins grave conservera toujours cette infériorité foncière d'où les circonstances les plus aggravantes comme le volontaire le plus énergique ne le peuvent retirer. Un vol, par exemple, si aggravé qu'on l'imagine, n'atteindra jamais à la gravité de l'homicide. Néanmoins, il demeure malaisé à la science morale d'évaluer exactement l'aggravation due aux circonstances et notamment au volontaire; il advient que, selon une prudente estimation,

tel péché spécifiquement moins grave, comme l'homicide, soit jugé plus grave et en conséquence davantage puni que le parjure, par exemple, plus grave selon son objet. Les théologiens énoncent communément la distinction que nous venons de faire, avec les mots de gravité au sens physique et gravité au sens moral. Salmanticenses, *op. cit.*, disp. IX, dub. III. La distinction semble parfaitement légitime, pour autant que les circonstances et le volontaire modifient la gravité spécifique des péchés; mais elle ne fait que trahir par ailleurs l'impuissance où nous sommes de réduire à l'unité les différents critères de gravité, et la part de convention que retiennent les jugements des humains sur le péché et, en général, sur la conduite morale.

V. Du sujet du péché. — Comme on établit de la moralité en général quelles parties de l'homme elle affecte, on demande maintenant du péché où il se trouve répandu chez le pécheur. Cette nouvelle considération doit nous découvrir le péché dans l'âme qu'il souille, contaminant avec la volonté les puissances qui participent de celle-là. Elle doit, en outre, nous fournir des précisions, prises de cette notion du sujet, relatives à la gravité du péché.

La théologie classique est sur ce point abondante, car elle eut à organiser ce qui avait été l'une des spéculations favorites des anciens docteurs chrétiens, saint Augustin notamment, sur le péché. Il était assez naturel que l'on abordât cette réalité, non comme devant faire une étude postérieure, par l'essence (nous avons nous-même suivi ce plan métaphysique), mais, d'une manière psychologique et concrète, selon sa genèse et son développement dans l'âme du pécheur, depuis le premier émoi sensible où il commence, jusqu'au consentement de la volonté où il se consomme. La gravité du péché elle-même fut de préférence évaluée selon le point de développement où se tenait le péché; longtemps la scolastique usa de cette méthode et se référa au sujet pour distinguer notamment les péchés mortels d'avec les péchés véniels. Historique de cette théologie, dans A. Landgraf, *Partes animæ norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico-historica*, Léopold, 1925, in-8°, 54 p. L'effort doctrinal a consisté ici dans un assouplissement progressif des données traditionnelles, grâce à quoi l'on rendit mieux compte de la manifeste diversité du réel; cependant que peu à peu s'affirme l'idée de « genres de péchés », *genera peccatorum*, et celle du péché mortel tenu pour une aversion loin de la fin dernière; par là on transportait insensiblement le critère de la gravité du sujet, où on l'avait cherché d'abord, à *l'objet*, où il serait dorénavant fixé. En définissant que la gravité d'un péché se prend premièrement de l'objet, saint Thomas conclut vigoureusement les essais de ses prédécesseurs et donne à cette nouvelle méthode, incomparablement plus souple, sa consécration. Mais, comme les initiatives de saint Thomas ne l'ont jamais détaché de la tradition, on le voit qui fait une place, dans son traité du péché, à cette question du sujet et des gravités qui s'y rapportent, la plus notable part de l'étude du péché dans la scolastique antérieure. Il n'était pas sans bénéfice de procéder ainsi. A la faveur de cette convenance traditionnelle, on traite la question métaphysique du sujet qu'imposait le système ; cependant que l'on se donne l'avantage de considérer le péché sous un aspect nouveau et de recueillir les meilleurs résultats du passé. Il reste que cette partie du traité, où saint Thomas combine curieusement sa pensée originale avec les matériaux traditionnels, n'offre point la simplicité ni la netteté qu'elle eût obtenues dans le cas d'une spéculation indépendante.

1. Les sujets des péchés. — Nous savons déjà que le péché se trouve seulement où il y a acte volontaire. C'est dire que la volonté est le principe propre du péché. Or, le péché est un acte immanent. Les actes moraux le sont tous; ils ne passent point de leur principe à une matière extérieure dont ils deviennent l'acte, mais ils sont l'opération de la puissance qui agit (on dira ci-après en quel sens des actions transitives ont part à la moralité). De ce chef, la même puissance d'où procède l'acte, en tant que moral, en est aussi le sujet. La volonté, qui est le principe du péché, en est donc aussi le sujet. En d'autres termes, le péché se trouve dans la volonté. Il souille la puissance même d'où il est issu. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIV, a. 1.

Mais l'on sait aussi que les actes volontaires ne procèdent pas immédiatement de la seule volonté. Outre les actes dénommés *élicites*, il est ceux que la psychologie classique de l'acte humain dénomme les actes *impérés*. Dès lors, peuvent être sujets du péché toutes les puissances qui sont mobiles à la volonté, soit qu'elle les meuve, soit qu'elle les détourne d'agir. Où il apparaît assez que celle-ci, qui n'est point le seul sujet du péché, en demeure néanmoins le sujet universel et principal. *Ibid.*, a. 2; Cajétan, *in loc.*, a. 1.

Les théologiens ont énoncé, sur la participation des puissances au péché, telle que nous venons de la rapporter, de grandes précisions. Ils disent que l'acte mauvais de certaines puissances possède une malice intrinsèque, et distincte réellement de la malice qui est dans l'acte de la volonté; il ajoute donc à la malice de celui-ci : mais parce que cette malice de surcroît dérive initialement de la volonté, on n'a pas deux péchés mais un seul. Cette doctrine revient à celle-là que les vertus et les vices ont pour sujet non la seule volonté mais aussi d'autres puissances. Et l'on déclare par là qu'il y a dans les puissances dont il s'agit une participation du volontaire qui consiste en ceci : que ces puissances, étant mobiles à la volonté, possèdent une opération propre. De leur opération, elles sont vraiment le principe; cette opération, cependant, est en liaison avec la volonté : on trouve les deux conditions conjointes d'une opération qui n'appartient pas comme à son principe à la volonté, mais qui n'est pas soustraite à l'influence de la volonté. *Agunt quodam modo et aguntur*, dit saint Thomas de ces puissances. Mais il est de plus requis à la participation dont nous parlons que l'acte de ces puissances soit immanent : faute de quoi sa liaison avec la volonté ne le rendrait pas intrinsèquement volontaire; car, dans le sujet où il se trouverait, il ne serait pas *ab intrinseco*, ce qui est l'une des conditions du volontaire. Une telle participation se vérifie pour des puissances comme l'appétit sensible et l'intelligence; mais aussi pour les « sens internes » : l'imaginative, la cogitative, la réminiscence. Il est vrai que saint Thomas ne nomme pas ces dernières, mais on peut dire qu'il a seulement nommé les puissances où le péché s'achève et non celles où il commence; or, les péchés qui se trouvent dans les « sens internes » ne se consomment pas en eux, mais dans l'intelligence : puisque leur désordre consiste en ce qu'ils induisent en ignorance ou en erreur, lesquelles, comme la vérité, ne sont complètes que dans l'intelligence. Pour le « sens commun », il est malaisé d'en décider : car a-t-il des opérations indépendantes des sensations actuelles? Salm., disp. X, dub. I; cf. Cajétan, Iª-IIæ, q. LXXIV, a. 2.

Les membres extérieurs échappent à la participation que nous avons décrite. Leur acte n'est point intrinsèquement volontaire et, s'il est déréglé, il n'est point formellement mauvais. Ils manquent, en effet, aux conditions susdites, car, s'il est vrai qu'ils sont mobiles à la volonté, ils ne sont point cependant les principes, mais les organes de leurs actes, lesquels sont des effets plutôt que des opérations. *Aguntur sed*

non agunt, dirait-on à la manière de saint Thomas. Par là, ils manquent à la première condition d'un principe libre, qui est d'être actif. Ils manquent à la seconde, en ce que leurs actes sont transitifs et non immanents. Mais, parce qu'ils sont mobiles à la volonté, leur acte est libre et volontaire, quoique non intrinsèquement. Et, s'il est désordonné, on l'appellera justement un péché, mais de dénomination extrinsèque, et dans un sens très différent de celui que nous disions tout à l'heure de l'appétit sensible, etc. Salm., *ibid.*; cf. Cajétan, Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 1.

Les actes des sens extérieurs et des puissances comme la nutritive, la végétative, etc., échappent plus manifestement encore au volontaire. Il ne reste plus ici à la volonté que d'appliquer la matière : ouvrir les yeux, prendre un aliment. Cela fait, le sens, ou la puissance, agit selon sa nature et d'une manière déterminée. A la différence de l'acte des membres extérieurs, celui-ci n'est plus libre en lui-même, mais seulement dans sa cause, — à chaque fois du moins qu'il a dépendu de la volonté que le sens ou la puissance entrât ou non en exercice. A cause de ce rapport avec la volonté, on appellera cet acte, s'il est désordonné, un péché, mais on n'entend point désigner par là une malice intrinsèque et formelle dans cet acte lui-même. Salm., *ibid.* Ni ces puissances déterminées, ni les sens extérieurs, ni les membres extérieurs ne sont donc proprement sujets de péchés. Ils ne sont pas atteints par cette souillure. Ils ne retiennent pas assez d'humain.

On voit que cette étude des sujets des péchés n'est que l'analyse de l'extension du volontaire dans l'homme. Elle applique au péché une doctrine du règne de la moralité en nous. Il relèverait donc d'une étude sur la moralité proprement dite de considérer les dissentiments de certains théologiens par rapport aux thèses que nous venons de rapporter.

II. LES PÉCHÉS DANS LEURS SUJETS. — Ces points établis et cette extension reconnue à la malice du péché, on peut considérer distinctement les péchés de l'appétit sensible et de l'intelligence, les seules puissances qui, outre la volonté, sont formellement et définitivement sujets de péchés. Saint Thomas le fait en traitant de ce qu'il nomme les péchés de la *sensualité* et les péchés de la *raison*.

Ces seuls vocables annoncent l'origine des matériaux ici assumés. Nous aurions introduit à cet endroit un aperçu de la psychologie de saint Augustin et du symbolisme emprunté à l'histoire du premier péché, par quoi ce docteur décrit le développement des péchés actuels, ainsi que l'évaluation qu'il propose quant à la gravité des péchés ainsi présentés. Cette doctrine connue permet de mieux comprendre la théologie que nous devons ici rapporter et de discerner les modifications que la spéculation scolastique et saint Thomas ont imposées à leurs données originales. Mais ces informations ont été fournies déjà sous le mot Consentement, col. 1184-1185.

1° *Le péché de la sensualité.* — On a suffisamment établi ci-dessus que l'appétit sensible peut être sujet de péché. Le mot de sensualité sera désormais employé en cette matière de préférence au vocable aristotélicien d'appétit sensible, lequel signifie les deux puissances de l'irascible et du concupiscible, tandis que le mot augustinien (*sensualitas* n'est pas adopté par saint Augustin, mais il dérive immédiatement d'une expression qu'il accuse *De Trinitate*, XII, XII, *P. L.*, t. XLII, col. 1007) évoque cet appétit par l'endroit où il est proprement sensible et docile aux suggestions des sens. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXI, a. 1 et 3; cf. IIIa, q. XVIII, a. 2, corp. et ad 2um; Salmanticenses, disp. XVI, dub. IV. Il est assuré que le péché s'introduit dans la sensibilité à chaque fois que celle-ci émet à l'endroit de son objet propre un acte déréglé, en vertu d'une intervention volontaire, soit que la volonté ait commandé cet acte, soit qu'ensuite d'une délibération raisonnable elle ne l'ait pas empêché. Mais ce péché, qui a indubitablement pour sujet, en théorie thomiste, l'appétit sensible, est tenu néanmoins pour péché de la raison, car il est dû à une défaillance actuelle des puissances supérieures; nous le retrouverons ci-dessous. On réserve le nom de péché de la sensualité à *l'acte déréglé de l'appétit sensible émis sans l'intervention d'aucune délibération raisonnable.*

Il n'est pas contestable que saint Thomas a reconnu l'existence d'un tel péché; il s'en explique trop clairement à maintes reprises : *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 3 et 4, et les textes allégués dans les travaux qui suivent : K. Schmid, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas*, Engelberg, 1925, spécialement p. 212-221; Th. Pègues, *Comm. franç. litt. de la Som. théol.*, t. VIII, 1913, p. 498-509; Lumbreras, *De sensualitatis peccato*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1929, p. 225-240; Th. Deman, *Le péché de sensualité*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 265-283.

Par rapport à saint Augustin, cette notion est nouvelle, encore que saint Thomas — avec beaucoup d'autres — ait cru pouvoir invoquer pour elle ce patronage. Mais Pierre Lombard l'avait déjà avancée, *II Sent.*, dist. XXIV, et elle avait obtenu depuis lors chez les théologiens de nombreux et importants suffrages, quoique non l'adhésion unanime. Voir : A. Landgraf, *op. cit.*; *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 399 et n. 11; Th. Deman, art. cit.; O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1931, p. 49-173.

On ne serait surpris de cette doctrine que si l'on n'apercevait pas en quel sens vigoureux maints théologiens scolastiques, et saint Thomas notamment, ont conçu les rapports de l'appétit sensible avec la raison chez l'homme. *Natus est obedire rationi*, « il est de sa nature d'obéir à la raison ». Que des mouvements désordonnés lui échappent, ils accusent une insoumission de l'appétit sensible à sa règle naturelle, ce qui ne va pas sans péché. Il est vrai que de tels mouvements sont pratiquement inévitables, mais il suffit à leur nature morale que sur chacun d'eux en particulier la raison puisse exercer son empire, prévenant ce débordement où se répand, selon sa nature propre, notre sensualité corrompue. La thèse, on le voit, ne peut concerner ces mouvements de l'appétit sensible sur lesquels la raison ne détient pas autorité, c'est-à-dire notamment sur tous ceux qui sont en relation nécessaire avec les mouvements incontrôlables de la nature corporelle. D'autre part, quand ces péchés ont lieu, ils ne peuvent être que véniels, étant consommés en dehors de toute intervention actuelle, soit positive, soit négative de la raison; la raison seule a pouvoir de détourner de la fin dernière, en quoi consiste le péché mortel, voir *infra*. La gravité n'en change pas chez l'infidèle, de qui la concupiscence habituelle conserve raison de péché, n'ayant pas été purifiée par le baptême; saint Thomas l'établit expressément contre certains théologiens (Henri de Gand, *Quodlibet*, VI, q. XXXII, est le plus célèbre d'entre eux), selon qui les premiers mouvements de sensualité, véniels chez les fidèles, étaient mortels chez les infidèles. Dans la théologie de saint Thomas, la doctrine du péché de la sensualité n'est que l'effet d'une analyse de l'acte humain, poursuivi et reconnu en quelque façon jusque dans les mouvements propres de l'appétit sensible. On prendra garde que toutes les passions, et non *les seuls mouvements charnels*, comme le ferait penser ce

mot de « sensualité », tombent sous l'appréciation que nous venons de dire.

La doctrine que nous venons d'évoquer n'est point passée sans vicissitudes dans la théologie postérieure. Il n'y a lieu de relever ici que les principales d'entre celles-ci. On est d'abord favorable à cette notion d'un péché de la sensualité, telle que saint Thomas l'avait entendue : ainsi Durand de Saint-Pourçain, *In IIum Sent.*, dist. XXIV, q. v, éd. de Lyon, 1556, p. 149*e*, Capréolus, *In IIum Sent.*, dist. XL, a. 3, *ad arg. Durandi contra 1am concl.*, éd. de Tours, t. IV, 1903, p. 459. Cajétan se rallie nettement à la même opinion et il passe chez des théologiens postérieurs, comme B. Medina et Vasquez *(loc. infra cit.)*, pour l'auteur de la doctrine sur la participation de la liberté dans l'appétit sensible. *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 3-4; cf. *In Iam-IIæ*, q. LXXX, a. 3, où il promet de poursuivre plus loin le débat; mais à l'endroit annoncé, IIIa, q. XLI, il oublie de revenir sur cette question.

Un texte du concile de Trente, comme les théories abusives de la concupiscence qu'il condamnait, obtient, semble-t-il, une influence marquante sur cette tradition théologique, soit que plusieurs l'abandonnèrent, soit qu'elle ne se perpétua qu'avec des affaiblissements chez ceux qui la soutinrent. Le concile enseigne (sess. v, *Decretum super peccato originali*, can. 5) que la concupiscence demeurant chez le baptisé n'est pas un péché, et que cette concupiscence, qui nous est laissée pour le combat, ne saurait nuire à qui n'y consent pas, mais y résiste par la grâce de Jésus-Christ. En vérité, cet enseignement n'atteignait en rien la doctrine que nous avons rapportée, laquelle, on a pu le voir, fait abstraction de la qualité morale de la concupiscence habituelle, comme elle ne dénonce un péché de la sensualité que pour avoir observé une défaillance, quoique antérieure à toute délibération, de la raison en cet empire qu'elle détient sur l'appétit sensible; il est par ailleurs certain qu'au moment où la raison se reprenant combat ce mouvement déréglé, le péché cesse, et quand même l'appétit inférieur résisterait à cette opposition.

Contre B. Medina, Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 3, éd. de Venise, 1580, p. 388-390, contre Vasquez, Ia-IIæ, disp. CIV, c. I, éd. cit. p. 599-600, contre Suarez, *Tract. de vitiis et peccatis*, disp. V, sect. v, éd. Vivès, t. IV, 1856, p. 562-563, et plusieurs autres, les carmes de Salamanque, assurés du sens authentique du texte conciliaire, ont vigoureusement défendu et savamment expliqué cette doctrine de saint Thomas. Disp. X, dub. II. Ils ont mis tout leur soin à éclairer cette participation du volontaire dans l'appétit sensible, qui est le fondement véritable de la thèse; par quoi il est facile d'écarter les conséquences, en effet inacceptables, que les adversaires tiraient de ce principe, celle-ci notamment que, dans le cas où la sensualité infligerait une opposition à la raison prétendant la détourner d'un objet déréglé, il y aurait à la fois mérite et péché dans l'âme : mérite pour l'acte de la raison, péché pour la résistance de la sensualité. Mais quand ils entreprennent (*ibid.*, dub. III), et à juste raison, de marquer les limites où doit s'entendre la doctrine de saint Thomas, ces commentateurs exceptent de la moralité non seulement les mouvements de l'appétit sensible que l'on peut appeler naturels, mais ceux-là encore qui, évitables en eux-mêmes, surgissent à l'insu de la raison et auxquels celle-ci, distraite ou occupée, n'est pas attentive.

En cela, ils restreignent, croyons-nous, la pensée authentique de saint Thomas, pour qui même les mouvements imprémédités, chez un sujet en possession actuelle de sa liberté, à moins qu'ils ne soient par nature inévitables, prennent valeur morale. Comme il leur advient en des occasions pareilles, les carmes de Salamanque en sont ici réduits à solliciter en leur faveur des textes qui ne sont pas pour eux, comme le *si præsential* de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 3, ad 2um, que la suite impose d'entendre d'une faculté que l'on avait de prévenir le mouvement déréglé et non d'une excuse à l'inattention; comme un endroit de Capréolus (tiré du texte mentionné ci-dessus), où cet auteur, il est vrai, soustrait au genre moral les mouvements naturels de l'appétit sensible, mais n'invoque pas le moins du monde l'inattention de la raison. En introduisant cette considération, les carmes de Salamanque reviennent, en dépit de leur conclusion précédente, à cette pensée qu'une influence actuelle de la volonté, au moins selon un mode interprétatif, est nécessaire au péché de la sensualité. De Gonet, qui les imitera en ce point, comme il les avait justement imités sur la thèse principale (*Clypeus*, t. III, tract. V, disp. V, a. 2-3, éd. de Lyon, 1681, p. 395-401), Contenson, qui ne tient pas pour le péché de la sensualité, pourra blâmer ironiquement l'inconséquence. *Theol. mentis et cordis*, *De peccatis*, diss. II, c. I, éd. Vivès, t. III, 1875, p. 339-342. Selon cette restriction que nous critiquons, il ne resterait point d'avantage à l'homme vertueux qui, s'étant soumis par l'effort de sa raison son appétit sensible, ne subirait plus qu'un nombre relativement restreint de mouvements déréglés, sur l'homme négligent qui en subirait beaucoup mais sans y avoir pris garde, puisqu'aussi bien ils ne seraient pas chez lui des péchés. Saint Thomas tient au contraire que les péchés non délibérés de l'homme vertueux (car ils sont péchés en lui comme en quiconque) sont moins graves, toutes choses égales d'ailleurs, comme étant plus inévitables et plus rebelles aux précautions de la raison; nous l'avons dit ci-dessus. Il est une certaine responsabilité dans l'indiscipline de l'appétit sensible que fait valoir la doctrine de saint Thomas et dont il n'est plus tenu compte chez ces commentateurs. Avec leur interprétation, les carmes de Salamanque ont contribué à accréditer la distinction des *motus primo-primi* et des *motus secundo-primi* telle qu'on l'entend encore de nos jours. Saint Thomas connaissait bien cette distinction, mais, sous le premier membre, il entendait les mouvements naturels, dus à une altération organique, sous le second, les mouvements de sensualité proprement dits. *In IIum Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 2; cf. *Quæst. disp. de malo*, q. VII, a. 6, ad 8um. En introduisant sous le premier membre tous les mouvements imprévus, quelle qu'en soit l'origine, pour ne réserver le péché de sensualité qu'aux cas de semi-délibération ou de semi-attention, on déplace très notablement et l'appréciation morale et l'analyse de l'acte humain, telles que les avait fixées saint Thomas.

Plus hardi, mais aussi plus conséquent que les carmes de Salamanque, Billuart, qui peut citer pour lui Contenson *(loc. cit.)* et Sylvius (Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 3, éd. d'Anvers, 1584, p. 338-344), énonce sa position en ces termes : « Aucun péché, au sens formel, même véniel, ne peut être dans et du seul appétit sensible, sans une influence actuelle, au moins interprétative, de la volonté. » *De peccatis*, diss. IV, a. 2, éd. cit., t. IV, p. 320. Avec le mot d'*actuel*, c'est échapper à la thèse de saint Thomas. Nous ne différons que par le seul mot de consentement interprétatif, proteste Billuart. Non pas; sans compter que saint Thomas a écarté le mot (*De veritate*, q. XXV, a. 5, ad 5um), toute la doctrine est ici engagée. Billuart ne reconnaît aucun péché là où le mouvement sensible est excité avant toute attention de la raison. Il consomme la rupture entre saint Thomas et ses plus fidèles commentateurs. La thèse en prévaut encore, et les plus thomistes de nos manuels l'ont adoptée ; ainsi Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 26. Mais un retour se dessine à

l'authentique doctrine de saint Thomas (voir les travaux cités plus haut et celui de R. Bernard, col. 185) : par-dessus ses commentateurs et les inévitables déformations du temps, le maître est retrouvé dans son texte original et dans son milieu historique. Si la doctrine du péché de la sensualité devait être à jamais méconnue, il faudrait déplorer avec cette perte un appauvrissement dans l'analyse de l'acte humain, au total, un recul de l'humanisme.

2° *Les péchés de la raison.* — On a dit déjà que la raison est un sujet du péché. L'étude en doit être aussitôt distinguée selon les deux fonctions communément reconnues à la raison, celle de connaître et celle de diriger.

1. *Comme directrice des actes humains, la raison est sujet de péché.* — Elle exerce sa direction par l'acte du commandement, à quoi peut se réduire, pour ce qui concerne le présent objet, l'omission délibérée du commandement. Cet acte, s'il a un objet mauvais, ne peut manquer d'être affecté d'une malice morale propre, puisqu'il vérifie les conditions que nous avons dites plus haut; on observera seulement qu'il est de la nature même de cet acte d'être volontaire : il est l'acte de la raison, mais de la raison mue par la volonté. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XVII, a. 1. Comme la raison exerce son commandement à l'endroit de plusieurs puissances, *ibid.*, a. 5-7, en celles-ci assurément se répand son péché : mais en le signalant comme péché de la raison, on dénonce la culpabilité du principe directeur d'où l'action a tiré sa malice. Ainsi apparaît notamment la différence entre le péché de l'appétit sensible commis sur l'intervention de la raison et le péché de la sensualité que nous avons décrit. Ces dénominations distinctes expriment heureusement le caractère propre de chacun de ces deux péchés. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIV, a. 5.

La direction de la raison concerne les passions intérieures comme les actes extérieurs. Quant aux passions intérieures, son péché a lieu selon les deux manières que nous avons plus haut alléguées, soit que la raison commande une passion déréglée, comme lorsqu'on provoque en soi, après délibération, un mouvement immodéré de colère ou de concupiscence; soit qu'elle ne réprime pas, en ayant reconnu le dérèglement, un mouvement immodéré de passion surgi de lui-même. Avec ce dernier péché, l'analyse rencontre ce que la théologie a nommé la *delectatio morosa*, devenue, en notre langue, par une traduction fâcheuse et amusante à la fois, « la délectation morose ».

Ce péché est celui que saint Augustin appelait le péché de la femme, c'est-à-dire de la raison en son office pratique. Saint Thomas l'attribue pour son compte à la raison qu'il nomme inférieure. Et il s'en explique d'une manière qui n'est pas sans introduire ici quelque complication. La « délectation morose » dans le développement d'un acte n'est de soi qu'une phase intermédiaire, le terme étant l'exécution de l'acte. Aussi peut-on n'en délibérer que sur des considérations subordonnées, celles qui sont prises de la loi humaine et de l'ordre temporel des choses : or, ce sont ces considérations dont saint Thomas fait l'objet de la raison inférieure. Il adviendra du reste que l'on consente à la délectation après délibération sur la loi de Dieu ou, en général, sur les raisons éternelles; auquel cas, ce péché se trouve appartenir de fait à la raison supérieure. On peut même dire que, dans tous les cas, il appartient à la raison supérieure, au moins négativement, car la raison inférieure reçoit sa règle de la supérieure. Un commentateur aussi perspicace et respectueux que Cajétan estime que ces explications, assez laborieuses, n'ont d'autre fin que de fournir une justification systématique aux propositions de saint Augustin. *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 6 et 7. On observera, en outre, dans toute cette discussion, l'attribution à la raison de l'acte du consentement, qui appartient proprement à la volonté : d'où de nouvelles explications. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIV, a. 7, ad 1um.

Le péché de la délectation morose est un péché mortel, car il peut y avoir péché mortel dans la raison inférieure. Cette appréciation, où saint Thomas sanctionne Pierre Lombard, introduit une précision dans les évaluations de saint Augustin : voir CONSENTEMENT, t. III, col. 1185-86 (*ibid.*, a. 6, 8). Il y aurait lieu de rapporter ici la démonstration qui, chez saint Thomas, fonde cette conclusion, comme d'indiquer les questions qu'elle soulève; on trouvera le tout à l'art. DÉLECTATION MOROSE. Quant à la question précise de l'attention et du consentement nécessaires au péché mortel, nous la traiterons ci-dessous dans l'étude du péché mortel. On retiendra que, dans son jugement sur la gravité de la délectation morose, la théologie s'est conformée au sentiment évangélique et chrétien qui dénonce avec sévérité même les péchés intérieurs.

Quant aux actes extérieurs, saint Thomas attribue ce péché à la raison supérieure, sans exception. Parce qu'un tel acte représente la consommation et l'achèvement du péché, il y a lieu d'en délibérer en considérant les règles les plus élevées de l'action humaine : car, en tout jugement, on ne prononce en dernier ressort qu'en se référant aux suprêmes principes. Des commentateurs, comme les carmes de Salamanque, devaient longuement expliquer et justifier cet argument où saint Thomas trouve une raison de l'attribution augustinienne. *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 7. Quant à la gravité de ce péché, de même que la préoccupation de saint Thomas avait été de montrer la possibilité pour la raison inférieure d'être le sujet d'un péché mortel, son soin ici est de signaler qu'il puisse y avoir un péché véniel dans la raison supérieure. Il faut voir si l'objet emporte ou non une contrariété avec la loi éternelle. Nous saisissons ici sur le vif ce déplacement sur l'objet du critère de gravité, dont nous parlions plus haut, et la coexistence, dans la même théologie, des catégories traditionnelles avec les initiatives d'une spéculation plus expérimentée. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIV, a. 7, 9. D'une façon générale, on peut dire peut-être, que saint Augustin a fortement signalé aux théologiens, quant au péché de la raison, et la gravité de la seule complaisance intérieure et l'importance décisive du consentement.

2. *Par rapport à son objet propre, et dans l'acte même de connaître, la raison peut être sujet de péché.* — Nous quittons ici les analyses de saint Augustin, qui ne signalent de péché dans la raison que celui qu'elle commet dans la direction de l'acte humain.

a) Cependant, et dès l'abord, nous retrouvons, en cette matière même, un effet de l'influence augustinienne. Car ce fut une préoccupation de la théologie scolastique de savoir si *la raison supérieure*, et par rapport même à son objet propre, *ne pouvait être sujet de péché véniel*. En quoi elle poursuivait sur les données traditionnelles son œuvre de discernement. La même question est posée chez saint Thomas, et elle est l'occasion de dégager un péché intellectuel, que nous devons d'abord relever. *Ibid.*, a. 10.

On ne peut attribuer, en effet, un péché véniel à la raison supérieure agissant sur son objet propre, où Dieu lui-même est engagé, qu'en invoquant une imperfection de son acte. Or, tandis qu'elle n'accomplit sa fonction pratique qu'en des actes parfaits (puisqu'il s'agit alors de décider un acte après délibération portant sur les raisons éternelles), en sa fonction spéculative, il se peut que la raison supérieure émette des actes imparfaits.

Voici comment on les représente. Il s'agit, pour

l'esprit, de donner son adhésion à une vérité non évidente pour lui, mais que le témoignage de Dieu garantit. En cette conjoncture, il advient que l'esprit, considérant selon sa pente naturelle la vérité proposée, par exemple la résurrection des morts, l'estime inacceptable; mais, après réflexion, on se rend compte que Dieu révèle cette vérité et l'on y adhère. Ces mouvements subits et furtifs de la raison, en présence de l'objet de foi, constituent le péché véniel d'infidélité. La matière y est grave, mais elle donne lieu à un péché véniel à cause de l'imperfection de l'acte. Cette notion d'un *péché véniel d'infidélité* est commune chez les théologiens scolastiques; elle suppose l'idée d'un certain pouvoir que l'on avait de retenir ces rebellions éphémères; elles sont le fait d'un esprit qui ne se laisse point subjuguer sans résistance par la vérité divine.

Les commentateurs en sont venus à distinguer l'objet de la raison supérieure en objet primaire, les raisons éternelles et, en objet secondaire, ce qui de soi, ou par institution, appartient à l'ordre surnaturel ou s'y réduit, comme les sacrements. Ils ont pu dire ainsi que la raison supérieure, même en un acte délibéré, peut ne commettre qu'un péché véniel, mais c'est dans le cas où n'est en cause qu'un objet secondaire : comme de dire délibérément un mensonge léger dans la confession sacramentelle. Salm., *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 10. Sur toutes les matières que nous avons jusqu'ici traitées dans ce chapitre, on lira avec intérêt la seconde des notes doctrinales de la traduction du traité du péché, éd. de la *Revue des jeunes*, par le P. Bernard, t. I, p. 315-335.

b) Nous quittons décidément les catégories augustiniennes avec ces péchés de la raison que sont l'*ignorance* et l'*erreur*. Il n'est plus guère question à leur propos de raison supérieure ou inférieure. Et, s'il fallait trouver une origine aux spéculations de la théologie classique en cette matière, on signalerait plutôt quelques lignes d'Aristote, qui énoncent expressément un péché d'ignorance : *Eth. Nic.*, l. III, 1113 *b* 30-1114 *a* 2; cf. 1110 *b* 32-33; ces brèves indications ont agi sur la pensée de saint Thomas. Nous distinguons, dans l'exposé qui suit, l'ignorance et l'erreur.

α. Le péché d'ignorance. — Commet un péché l'homme qui ignore ce qu'il peut et doit savoir. Pour l'éclaircissement de cette règle, les théologiens ont avancé maintes distinctions qui ont été rapportées à l'art. IGNORANCE. Il est seulement opportun de signaler ici en regard de la doctrine générale du péché, de quelle manière l'ignorance coupable vérifie les conditions d'un péché.

Elle est un péché de l'intelligence, où elle consiste dans la privation de ce que l'on peut et doit savoir. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 5. Elle se range parmi les péchés d'omission. Assurément, le péché de l'esprit, comme tout péché, a son origine dans la volonté, soit que l'on ait directement voulu l'ignorance, comme c'est le cas pour l'ignorance affectée, soit que l'on ait négligé d'acquérir la connaissance, comme c'est le cas pour l'ignorance négligente; là où l'on ne peut discerner soit cette volonté positive d'ignorer, soit cette négligence d'apprendre, on ne peut non plus dénoncer un péché d'ignorance. Mais on se gardera de confondre cette origine première du péché avec le sujet où il s'établit. L'ignorance est un péché intellectuel.

Elle prive en effet du connaître, lequel, en l'espèce, était formellement un bien. La science dont elle prive était requise, et la science a pour sujet l'intelligence. Elle était requise soit à cause de l'opération qui, sans cette connaissance, ne pouvait être bien réglée : telle est la connaissance des circonstances de l'action; en ce cas, l'ignorance est un péché dans l'intelligence *ratione operationis*. Soit pour elle-même, et indépendamment d'une opération que l'ignorance pourrait compromettre; et, dans ce cas, elle est un péché de l'intelligence *ratione sui*. Ce dernier péché est, dans toute la force du terme, un péché intellectuel : car il n'a pas seulement l'intelligence pour sujet, mais tout son mal est de porter atteinte au bien de l'intelligence. « Dès lors, en effet, expliquent les Salmanticenses, disp. XIII, dub. II, n. 37, que l'homme est intelligent et raisonnable, en vertu de la loi de la raison elle-même et indépendamment des opérations de quelque autre puissance, il est tenu d'orner et de disposer son intelligence par la connaissance de quelque vérité; grâce à cela, il pourra se distinguer des bêtes et se comporter en être raisonnable. Du fait, surtout, que la connaissance de la vérité est de soi un bien excellent et pour soi-même excellemment désirable, la droite raison dicte que l'homme recherche une telle connaissance pour elle-même; surtout à l'égard de certains principes, grâce auxquels seront exclues au moins les plus grossières erreurs. Bien plus, l'erreur étant proprement le mal de l'intelligence et l'ignorance étant la mère de l'erreur, du seul principe que l'on évitera par ce moyen beaucoup d'erreurs peut se tirer l'obligation de savoir quelque chose, de ne pas tout ignorer, et bien que l'on doive quelquefois apprendre ainsi en raison d'autres vertus, à quoi de telles erreurs s'opposeraient, cependant, quand elles s'opposent immédiatement à la seule science ou studiosité, l'obligation susdite sera due à raison d'elle-même. »

Quant à la matière d'une telle obligation, continuent nos commentateurs, les théologiens pensent communément que tous les chrétiens sont tenus de connaître, et sans considérer aucune autre fin que la connaissance elle-même, en vue seulement de l'illumination et perfection de l'intelligence, les articles de foi. La plupart des théologiens rangent, en outre, sous la même catégorie la connaissance des préceptes du décalogue et des sept sacrements : « il ne convient pas, en effet, qu'un chrétien, interrogé sur ces choses, ne sache point s'en expliquer, indépendamment de toute autre raison. » Et bien que ces connaissances, comme celle des articles de foi, ne soient pas sans effet pratique, néanmoins elles sont requises indépendamment d'un tel effet, et sur la seule considération du bien de l'intelligence. A mesure qu'il s'agit de personnes plus élevées, et qui détiennent des fonctions doctrinales, l'obligation susdite s'étend à un plus grand nombre de connaissances.

Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu de ne pas appliquer à l'*homme comme tel* ce que les théologiens disent du chrétien, car la raison de leurs conclusions se tire, on l'a vu, de la nature intellectuelle de l'homme et du bien humain de la connaissance. Il y a un *fondement moral de l'instruction obligatoire*, et le texte que nous avons ci-dessus traduit d'un vieux livre de disputes théologiques, le découvre excellemment.

S'il advenait que ce péché d'ignorance *ratione sui* fut la cause d'un autre péché, on obtiendrait deux péchés spécifiquement distincts : le péché d'ignorance et le péché commis à cause de celui-là, par exemple une fornication. Tandis que le péché d'ignorance *ratione operis* ne constitue, spécifiquement et numériquement, qu'un seul péché avec celui dont il est la cause (Salm., *ibid.*, n. 39) : d'où sont tirées quelques conséquences subtiles que l'on peut voir chez ces théologiens (n. 40). Cette dernière ignorance s'oppose aux vertus contre lesquelles s'inscrit l'acte ou l'omission dont elle est la cause : elle n'est point un péché d'un genre déterminé, mais qui se répand dans tous les genres dont l'ignorance peut être l'origine. Nous avons donc ici un péché qui atteint l'intelligence, dont on dit justement que l'intelligence est le sujet; mais qui s'achève dans la puissance de laquelle relève l'acte ou l'omission consécutifs. Nous savons qu'il n'y a pas d'inconvé-

nient à ce qu'un seul et même péché se trouve répandu en plusieurs puissances.

Pour l'ignorance qui est péché *ratione sui*, des théologiens comme les Salmanticenses, *ibid.*, n. 45-46, cf. n. 23, l'opposent à la vertu de studiosité. Mais cette vertu est dans la volonté et ce péché dans l'intelligence. Pour cette raison, reconnaissant que la négligence, d'où vient à l'ignorance sa condition volontaire, s'oppose à la studiosité, nous estimons que ce péché s'oppose dans l'intelligence, comme l'erreur elle-même, voir *infra*, aux différents *habitus* bons préposés à la rectitude des connaissances requises de nous. La morale de saint Thomas nomme l'*hébétude* et la *cécité*, qui sont des ignorances contraires au don d'intelligence, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. xv; mais, d'une façon générale, on opposera l'ignorance au *don de science*, ainsi que l'indique saint Thomas lui-même, *ibid.*, *prol. quæst.*; cf. q. ix, a. 3: si l'ignorance concerne les choses de la foi, elle s'opposera au don de science directement; si elle concerne des matières étrangères à la foi, elle s'y opposera d'une manière qu'on peut appeler réductive. Cajétan, ne découvrant point d'*habitus* moral à quoi s'opposât formellement l'ignorance, en était venu à dire que l'ignorance n'est pas un péché par elle-même : *secundum se non est peccatum. In Iam-IIæ*, q. LXXVI, a. 2. Si l'on voulait dire par là que le mal de ce péché, d'origine volontaire assurément, ne siège point dans l'intelligence, la conséquence serait irrecevable; et bien plutôt devrions-nous taxer de défaillante une morale dépourvue d'un tel *habitus*. La morale de saint Thomas le mentionne, encore qu'elle ne s'attarde pas sur cette considération. Les théologiens postérieurs ont débattu ce problème et se sont répandus en des opinions divergentes. Outre les commentateurs que nous avons nommés, on peut voir : Vasquez, *op. cit.*, disp. CXVIII-CXIX, éd. cit. p. 640-644; Suarez, *tr. cit.*, disp. V, sect. II, éd. cit. p. 557-558.

Dans tous les cas, on prendra garde que l'ignorance, qui est un péché, est l'ignorance actuelle. Il est vrai que ce mot d'ignorance évoque plutôt cette condition ou cet état où l'on se trouve de ne pas savoir. Un tel état, néanmoins, ne peut être que l'effet d'un péché et non pas le péché lui-même. Celui-ci est encouru au moment où il était requis de considérer cela dont l'ignorance constitue le péché; on l'appellerait assez heureusement du nom d'inconsidération. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXVI, a. 2, ad 5um, ad 3um. On peut préciser que, pour l'ignorance *ratione operis*, le moment de considérer est celui-là où l'on doit commencer de régler l'action; pour l'ignorance *ratione sui*, le péché est encouru quand on a la faculté d'apprendre ce que l'on est tenu de savoir; et si l'occasion s'en renouvelle, le péché lui-même se multiplie à proportion. Salmanticenses, *ibid.*, n. 40.

6. *Le péché d'erreur.* — L'homme commet un péché d'erreur quand il se trompe alors qu'il pouvait ne pas se tromper. Tandis que l'ignorance consiste dans la privation de la connaissance, l'erreur consiste dans un *jugement faux* qu'énonce l'esprit.

Cette différence entraîne aussitôt la conséquence que le péché d'erreur se vérifie en toute matière, et non pas seulement en cela que l'on est tenu de savoir. On pèche certes par erreur si, non content d'ignorer ce que l'on est tenu de connaître, on en vient à juger ce qu'on ignore; mais l'on pèche aussi par erreur quand l'ignorance d'où celle-là procède n'était en rien coupable. La raison en est que le faux, objet de l'erreur, est proprement le mal de l'intelligence, comme la vérité est proprement son bien. Or, ce mal de l'intelligence, qui lèse l'homme en l'un de ses biens naturels, s'il est volontaire, ne peut manquer de déterminer un péché. Nous n'avons point le droit de cultiver l'erreur, non plus que nous n'avons le droit de nous donner la mort. A cet argument tiré du bien naturel de l'homme, on peut ajouter cette considération spéciale que la connaissance de la vérité, fût-ce même des vérités participées, représente une anticipation de notre béatitude, laquelle consiste dans la connaissance de la première vérité. Il ne semble pas que nous puissions contrarier cette béatitude anticipée, puisque la béatitude, en définitive, ne fait que représenter la suprême exigence de notre nature, que nous ne pouvons d'aucune façon offenser. En quelque matière donc que ce soit, nous n'avons point la liberté de juger à notre gré, sans souci du vrai ni du faux. Le bien de la vérité est loin d'être le moins impérieux qui s'impose à nous. Et parce que l'erreur est la ruine de la vérité, elle ne peut manquer, étant volontaire, d'être un péché.

Saint Thomas allègue en maints endroits le péché d'erreur. Il signale un péché dans l'erreur relative à ce que l'on peut et doit savoir. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XIX, a. 6; q. LXXIV, a. 5. L'infidélité n'est que le plus considérable des péchés d'erreur. IIa-IIæ, q. x, a. 2. Le péché de sottise consiste dans un jugement inepte et grossier sur les choses divines qu'un précepte exprès nous fait obligation de connaître. IIa-IIæ q. XLVI. Mais saint Thomas reconnaît aussi un péché dans l'erreur, indépendamment de la matière qu'elle touche. *De malo*, q. III, a. 7. Et il n'excuse expressément que l'erreur relative aux qualités morales du prochain : car il demande qu'en cas de doute l'on en juge en bien, dût-on se tromper. IIa-IIæ, q. LX, a. 4, ad 2um. Les commentateurs n'ont fait sur ce point qu'accuser la pensée du maître. Pour Cajétan, qui est net à souhait, l'erreur a raison de péché quand on pouvait savoir ou ne point juger : « Il n'est pas en effet sans péché que l'on ait sciemment une opinion fausse au sujet du triangle cependant qu'on peut l'avoir vraie ou n'en pas avoir du tout, en suspendant l'adhésion, puisque c'est un mal de l'intelligence qu'une fausse opinion en quelque matière que ce soit. » *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 5. Selon les carmes de Salamanque, dont la décision n'est pas moindre, « l'erreur actuelle, à moins qu'elle ne soit invincible, est toujours formellement un péché, non seulement quand elle concerne ces matières dont nous avons dit que l'ignorance est un péché, soit d'elle-même, soit à raison de l'effet; mais, en quelque matière que ce soit, fût-elle même purement spéculative ». Disp. XIII, n. 47. Ces derniers commentateurs ajoutent que l'erreur précisément spéculative, à moins qu'elle ne touche les choses de la foi, n'excède point la faute vénielle, puisqu'elle ne s'oppose pas à la charité de Dieu ni du prochain, et qu'elle n'apporte pas un grand dommage à celui qui se trompe. *Ibid.* Nous croyons que saint Thomas se fût montré plus sévère; à propos du mensonge, il taxe de mortel en lui-même le mensonge portant sur quelque chose dont la connaissance intéresse le bien de l'homme, *puta quæ pertinent ad perfectionem scientiæ et informationem morum* : car un tel mensonge, *in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi.* IIa-IIæ, q. CX, a. 4. Ne peut-on s'infliger aussi à soi-même un grave dommage en versant dans de certaines erreurs? Pour autant qu'elles sont volontaires, ces erreurs-là contrarient la charité que l'on doit à sa propre personne et sont des péchés mortels.

Sur cette question du péché d'erreur, les théologiens en général n'abondent pas; l'ignorance a retenu tous leurs soins. La plupart se contentent de la nommer en passant, et sans en faire l'objet d'un débat spécial. Outre les commentateurs de saint Thomas allégués ci-dessus, on peut citer l'opinion de Durand de Saint-Pourçain favorable au péché d'erreur : *In IIum Sent.*, dist. XXXIX, q. II, éd. cit., p. 169 *b-c*; et ce passage de Suarez, où se trouve confirmée la doc-

trine que nous avons agréée : « Cajétan signale une différence entre l'ignorance et l'erreur : l'ignorance, en effet, n'est un péché que si l'on ignore ce que l'on doit savoir; mais l'erreur volontaire, en quelque matière que ce soit, est toujours tenue pour péché. Et ceci semble exact... Et la preuve en est que l'erreur de soi est objet mauvais et un défaut contraire à la nature de l'homme, qui ne peut être ordonné à aucune fin bonne : donc on ne peut l'aimer honnêtement. Confirmation : le mensonge est de soi mauvais; donc un jugement faux est davantage mauvais. D'où il ressort que c'est toujours un péché de s'exposer témérairement aux erreurs, soit véniel, soit mortel, selon la qualité de la matière. Il en irait autrement si l'on se bornait à avoir une opinion probable, puisqu'alors on ne se trompe pas volontairement. » *De peccatis*, disp. V, sect. II, éd. cit., p. 557.

Que l'erreur soit volontaire, cela arrive de plusieurs façons. Elle peut l'être directement : si l'erreur est elle-même l'objet de l'acte de la volonté; par comparaison avec l'ignorance pareillement volontaire, on peut appeler ce péché l'erreur affectée. Elle peut être volontaire indirectement : si l'on se trompe pour avoir négligé d'apprendre ce que l'on doit savoir. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XIX, a. 6. Dans le cas où, ne voulant pas directement me tromper, cependant je juge en une matière que j'ignore n'ayant pas d'ailleurs à la connaître, il reste que je fais preuve de présomption; mon erreur est par là volontaire : *Non enim est absque præsumptione quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. De malo*, q. III, a. 7.

Toute erreur n'est-elle pas volontaire, au moins en cette dernière façon? Dès lors, toute erreur n'est-elle pas un péché? La question a fait l'objet d'un récent débat. L'analyse psychologique de l'erreur ayant conduit le R. P. Roland-Gosselin à cette conclusion qu'au principe du jugement faux et forçant contre sa nature l'adhésion de l'esprit il y a une intervention de la volonté, on pouvait se demander si, de sa nature même, l'erreur n'était pas dans tous les cas coupable. Voir Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *Mélanges thomistes*, 1923, p. 253-271; Henry, *L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas*, dans *Revue néo-scolastique*, t. XXVII, 1925, p. 225-242; Roland-Gosselin, *Erreur et péché*, dans *Revue de philosophie*, t. XXVIII, 1928, p. 466-478; compte rendu critique des précédents dans *Bulletin thomiste*, 1929, p. 480-490; cf. J. de Blic, *Erreur et péché d'après saint Thomas*, dans *Revue de philosophie*, t. XXIX, 1929, p. 310-314; Delerue, *Le système moral de saint Alphonse de Ligori*, Saint-Étienne, 1929, p. 109-115.

Il est certain que saint Thomas reconnaît au principe de l'erreur de l'ange comme du premier homme un désordre volontaire sans lequel jamais cette erreur n'eût été possible. *De malo*, q. XVI, a. 6; *Sum. theol.*, Iª, q. LVIII, a. 5; *De veritate*, q. XVIII, a. 6; *Sum. theol.*, Iª, q. XCIV, a. 4. Il est certain qu'en l'absence de l'objet évident, qui est son motif propre, l'intelligence d'elle-même s'abstiendrait de juger; aussi le premier homme, dans l'état d'innocence, n'avait-il pas « d'opinions ». *De ver., loc. cit.* Mais, s'il faut reconnaître une déchéance dans cette condition où nous sommes de juger, même en dehors de la foi surnaturelle, sur l'intervention de la volonté, on n'y peut voir, dans tous les cas, un mal de faute. Car l'homme a la faculté de mesurer l'adhésion de son esprit selon les indices de vraisemblance qu'il a recueillis : soupçon, opinion, tous les degrés qui vont du doute à la certitude; il n'en est pas réduit infailliblement à ces deux extrêmes. Sous réserve que l'enquête ait été loyale et diligente, l'adhésion de l'intelligence, si elle est proportionnée aux indices, n'est pas une faute. Il se peut qu'on fasse erreur, il se peut que l'on juge vrai : il n'importe; la démarche intellectuelle a été irréprochable. La *formido errandi*, qui subsiste en son jugement, sauve l'homme d'avoir mal usé de son intelligence, en ce cas où son objet propre faisait à celle-ci défaut. On peut établir que saint Thomas, dans les textes où il condamne l'erreur, ne vise pas cette opinion craintive. *Bull. thom., loc. cit.*, p. 487-488.

Il semble même que, dans l'ordre pratique, la nécessité d'agir permette que l'on change en certitudes pratiques des jugements qui, absolument, ne devraient être que des opinions, si l'on a fait l'enquête loyale et diligente que comporte la situation. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XIX, a. 6; autres textes cités dans *Bull. thom., loc. cit.*, p. 488. Mais, hors l'ordre pratique, la volonté peut-elle appliquer l'intelligence à une adhésion entière et, sans qu'il y ait motif de certitude, à savoir l'évidence (ou le témoignage divin), imposer la foi? Absolument, il faut dire qu'en dépassant les garanties intellectuelles, la volonté impose un jugement injustifié; et l'homme pèche contre ce bien de la vérité dont nous avons dit qu'il est inviolable. Notre appréciation rencontre exactement ici un énoncé de Cajétan : *[opinio est illicita] dum nimis firmiter inhæretur opinioni et asseritur ut certum et indubitatum quod tamen est infra latitudinem opinabilium. Et hinc sæpe erratur ex nimio affectu ad nostra et minore quam opus fuerit examine, resolutione ac judicio, dum probabilia accipiuntur ut demonstrata.* Cajétan, *Summa de peccatis*, au mot *Opinio*. Néanmoins, on éviterait ce péché si l'on croyait invinciblement posséder l'évidence de ce dont on juge. Or, cet état est possible. Si l'on pouvait réduire ce jugement aux premiers principes évidents, on verrait bien qu'il est intenable. Mais celui qui l'énonce peut, en ce qui le concerne, être persuadé de sa vérité; il a mis tous ses soins à bien comprendre cet objet; il se croirait déloyal s'il en jugeait autrement; en réalité, il se trompe, mais au principe de son jugement faux il y a une ignorance invincible. La considération d'une ignorance invincible s'introduisant au principe d'un jugement faux et sincère nous semble en cette matière d'une grande importance. L'analyse psychologique de l'esprit nous convainc que cet homme juge par le secours de sa volonté; mais une telle intervention de la volonté ne crée pas le volontaire : puisqu'il est à son principe une ignorance qui est l'ennemie du volontaire. On ne peut croire que l'on se trompe. Nous n'insistons pas sur les conditions de parfaite loyauté qui sont ici requises, non seulement à l'instant où l'on prononce le jugement, mais tout au long des informations qui l'ont préparé, sans laquelle l'erreur dont nous parlons ne serait pas excusée d'être un péché. Nous signalons seulement le cas possible de l'intègre et résolue bonne foi. Aristote, pour ce cas, nous appuie, car il est difficile, dit-il, de savoir si l'on sait; se méprenant sur les principes de sa connaissance, on leur attribue une valeur qu'ils n'ont pas (*II Analytiques*, l. I, c. IX, 76 *a*, 26-30). Il faut prendre garde aussi que les hommes professent maintes opinions sans mesurer exactement le degré d'adhésion qu'ils leur accordent; ils en font usage soit pour l'action, soit même pour la spéculation et l'entretien de leur esprit, comme s'ils en étaient certains, mais ils n'y sont pas, en fait, attachés comme à des certitudes. On évite en somme le péché d'erreur dès qu'on n'entretient pas en faveur d'un jugement incertain un attachement sciemment démesuré. De cette appréciation, nous rapprochons un texte de saint Thomas qui n'a pas été, croyons-nous, versé au débat; en dehors des matières de foi et de mœurs, y lit-on, les disciples peuvent suivre l'opinion de tel ou tel maître sans verser dans le péché d'erreur : car en ce cas s'applique le mot de l'Apôtre : *Unusquisque in suo sensu abundet.*

Quodlibet, III, a. 10. Nous avons ainsi retrouvé le jugement commun des théologiens et de saint Thomas qui distinguent l'erreur coupable et l'erreur innocente selon que ce jugement est volontaire ou involontaire. Il suffisait de signaler que la volonté peut s'introduire ici comme partout en des conditions qui sauvent l'involontaire. Ainsi est dénoncé le péché d'erreur, sans que soient incriminées cependant nombre de nos erreurs. Il est superflu de recommander la belle discipline intellectuelle qui ressort de cette morale, où règne, par dessus tout, le sentiment de l'excellence de la vérité.

VI. LES CAUSES DU PÉCHÉ. — Nous avons considéré jusqu'ici le péché en lui-même, dans sa conversion, dans son aversion, dans les régions de l'âme où il se répand. Reste à savoir *d'où il vient*. Sous le nom de « causes », on entend ici les causes efficientes, telles que l'idée d'ailleurs s'en vérifie dans l'ordre volontaire, d'où le péché procède comme un effet de son agent. Il est naturel d'entreprendre cette recherche, d'abord en général; d'où l'on procédera ensuite à l'étude spéciale de la matière considérée.

I. LES CAUSES DU PÉCHÉ EN GÉNÉRAL. — 1° *Il y a lieu de rechercher des causes au péché.* — Sommes-nous d'abord assurés que le péché ait des causes? On n'émet point ce doute à propos de la vertu, par exemple, ou de l'acte humain comme tel. Mais le péché est un mal. Du mal en général, on s'informe justement s'il a des causes; de ce mal qu'est le péché, saint Thomas le demande aussi.

Il le fait dans les termes mêmes qui conviennent au mal en général et il aborde ici le péché par l'endroit où il comporte une privation. Comment, demande-t-il, cette privation tient-elle à une cause? Il observe aussitôt qu'il y a cette différence entre la privation et la négation, que celle-ci, qui est pur défaut, est suffisamment expliquée par l'absence de cause; tandis que la première, qui est le défaut de ce qui était naturellement requis, n'est expliquée que moyennant une intervention positive, laquelle a tenu en échec la requête naturelle. L'obscurité de la nuit tient au défaut de la lumière; mais une éclipse du jour suppose quelque agent sans quoi la lumière n'eût pas cessé de se répandre. Dès lors, à la privation du péché, il y a lieu d'assigner une cause. Comme elle affecte l'acte humain, la cause n'en peut être que le principe même de cet acte à l'efficience duquel rien ne concourt que l'agent lui-même. Et, dans l'agent, c'est proprement la volonté dont l'acte humain est l'effet. Il faut donc chercher dans la volonté l'origine de cette privation dont souffre le péché. On remarquera avec quel soin et quelle fermeté saint Thomas traite le péché formellement comme acte volontaire. De la privation du péché, la volonté cependant n'est pas la cause par soi : une cause n'émet pas une privation comme elle émet un effet positif. La volonté, comme tout agent, par soi émet son acte, lequel se trouve, dans le cas, affecté de privation. Elle est ainsi cause par accident de la privation. Reste à déceler d'où vient ici l'accident et pourquoi la volonté, causant un acte, en même temps cause sa privation. D'une façon générale, et mis à part les empêchements extérieurs qui n'interviennent pas ici, le mal d'une action tient au défaut de l'agent. Pour définir ce défaut, regardons de quelle sorte est le mal. Celui du péché est la privation de la rectitude raisonnable, de la bonté d'être conforme à la loi éternelle. Le défaut de la volonté sera donc celui de la direction qu'elle eût reçue de la raison et de la loi divine. Parce qu'elle est ainsi disposée, l'acte, dont elle est par soi la cause, ne peut manquer d'être frappé de la privation caractéristique du péché. La formule suivante de saint Thomas conclut ces analyses : *Sic igitur, voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et præter intentionem : provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXV, a. 1.

En cette détermination de la cause du péché, se retrouve l'avantage qu'offre la doctrine thomiste de la cause du mal en général, et qui est de respecter l'essentielle ordination de tout agent au bien; il est ici d'autant plus appréciable que la volonté, entre tous les agents, excelle pour son amour du bien. La notion de cause par accident assure cet avantage; toute l'insistance de saint Thomas est de montrer que la volonté ne cause le mal du péché qu'accidentellement et non par soi. On prendra garde aussi que nous avons assigné au péché une cause qui n'est pas elle-même un péché, faute de quoi nous n'aurions rien expliqué. Car le défaut auquel nous recourons, antérieurement à l'action, n'a point raison de mal, ni de peine, ni de faute. Ne pas appliquer la règle est alors pure négation. En cet état, la volonté est bonne. C'est une telle volonté, dont nous disons qu'elle est la cause du péché, en ce que, passant à l'acte, on ne pourvoit pas à la rectifier; mais, en dehors de l'acte, il n'y avait pas à la rectifier. Saint Thomas là-dessus est formel : *Si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat, quod jam est voluntatis actus*, *Cont. gent.*, l. III, c. X, et encore : *Unde, secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXV, a.1, ad 3um; cf. Iª, q. XLIX, a. 1. Avec ce défaut de la volonté, est atteinte la cause prochaine et universelle du péché. Reste sans doute à rechercher d'où vient que la volonté soit ainsi établie en condition défectueuse : en cette recherche précise, se prolonge l'étude des causes du péché. Voir ci-dessous.

Saint Thomas a donc conduit son analyse en vue de signaler l'origine et la cause de cette privation où se consomme le mal du péché, où l'acte humain mauvais rejoint le genre du mal absolu. Sa pensée en ce sens est assurée. Pour nous, qui avons expressément reconnu que le mal du péché n'est point seulement privation mais déjà tendance positive (et des commentateurs comme les Salmanticenses lisent cet enseignement jusque dans l'article que nous venons de rapporter), nous pouvons préciser que la privation est consécutive à cette adhésion de la volonté au bien déréglé où se vérifie déjà le mal du péché, positivement : qu'elle ne dérive du défaut de la volonté qu'en tant que celle-ci s'est portée de soi vers un objet contraire à la règle de raison, en quoi déjà est constitué le péché. Ainsi obtenons-nous une formule synthétique de la causalité du péché, attribuable à une cause par soi; la privation, accidentellement causée, étant étrangère à la constitution même du péché. Les Salmanticenses optent nettement pour ce parti. Mais l'on pourrait dire aussi que la contrariété même de l'acte volontaire à la règle de raison, en quoi se vérifie sa malice positive, est déjà l'effet d'une cause accidentelle, en ce sens qu'elle tient à l'adhésion de la volonté à la bonté même de l'objet, seule voulue par soi, son agrément, par exemple, ou son utilité. Et, dans ce cas, serait maintenue la formule disjonctive de la causalité du péché, qui est celle de saint Thomas, où le péché n'est point simplement attribué à sa cause, mais distribué en ses parties, lesquelles soutiennent avec la cause des rapports divers. Dans l'un et l'autre cas, la malice positive s'insère à l'intérieur de l'analyse expresse de saint Thomas, où elle introduit une complication, mais qui est aussi un surcroît de connaissance. Elle ne substitue pas une théorie à une autre.

Même complication et même fidélité si l'on en vient, avec les Salmanticenses, disp. XII, dub. 1, à concevoir au principe du péché une *potentia peccandi* qui soit chose positive et non proprement défaut; ils l'exigent comme l'origine propre de la malice positive, et la représentent comme la puissance de tendre vers l'objet non convenable; elle explique que la volonté se serve de son défaut, car il advient qu'elle ne s'en serve pas, se rectifiant au moment d'agir. En définitive, le péché cependant vient de ce que la volonté a agi sans règle. Qu'une règle ne s'impose point, et l'idée même d'objet discordant s'évanouit, et la puissance de pécher n'est plus que la puissance d'agir. La volonté défectueuse ne laisse pas de rendre compte formellement du péché. Ia-IIæ, q. LXXV, a. 1.

2° *D'où provient le défaut de la volonté?* — Nous avons dit comment développer correctement l'étude des causes du péché : on ne peut qu'y rechercher d'où vient que la volonté soit établie en cette condition défectueuse que nous avons marquée. Cette étude accomplie, en même temps qu'elle perfectionne la doctrine du péché, est propre à nous assurer sur le péché la maîtrise psychologique, où tend, en une telle matière, l'effort de la connaissance.

Les *causes intérieures* s'offrent dès l'abord à notre entreprise. Dans l'âme, qu'est-ce qui agit sur la volonté pour la mettre en cette disposition d'où sortira le péché? Retenons ici le bénéfice de notre première détermination, et ne recherchons point ce qui inclinerait la volonté vers quelque privation, mais bien ce qui la dispose à agir, quoique de telle façon qu'une privation doit s'ensuivre. Or, d'une façon générale, concourent à l'acte de la volonté la volonté même et la raison, voire les sens et l'appétit sensible par quoi est sollicitée la volonté. Seule, cette puissance exerce l'acte, mais les autres, et la volonté elle-même considérée en ses inclinations, préparent l'objet. Que l'objet ainsi élaboré ne convienne pas, et la volonté s'y portant commettra le péché. Il suffit, pour qu'il ne convienne pas, qu'une seule des puissances intervenant dans l'élaboration d'un acte volontaire ait déterminé l'inapplication de la règle de raison; à cette puissance est alors attribué le péché, encore que les autres aient pu se ressentir de son propre désordre. D'où les catégories distinctes des péchés de sensibilité, d'ignorance, de malice, selon qu'il faille découvrir dans l'appétit sensible, dans la raison ou dans la volonté la première origine du péché; mais tout péché emporte un désordre de volonté, comme nous le savons déjà, et comporte une ignorance, comme nous le dirons bientôt, quelle que soit la puissance de l'âme d'où il dérive premièrement. On voit que la sensibilité et la raison, que nous avons considérées précédemment comme des sujets du péché, où se situe l'acte mauvais issu de la volonté, seront ici considérées proprement comme des causes du péché, grâce auxquelles la volonté en viendra à cet acte mauvais : elles représentent à ce titre une donnée naturelle, antérieure au mal, lequel s'inaugure avec l'acte volontaire lui-même. Nous ne mettons pas des péchés au principe du péché. Ia-IIæ, q. LXXV, a. 2.

On peut ensuite rechercher si le péché n'a point des *causes extérieures*, c'est-à-dire agissant sur les puissances de l'âme en des conditions telles que de celles-ci procède le péché : car il est impossible que le péché ne procède pas du dedans. Tout agent, auquel est soumise quelqu'une des puissances intéressées au péché, tombe ici sous l'examen. Sur la volonté, Dieu seul agit. Sur la raison, par mode de persuasion, l'homme et le diable agissent. Sur la sensibilité, les objets sensibles et ceux qui les lui proposent. De ces causes, comme des causes extérieures, il y a donc lieu de définir l'influence par rapport au péché. On ne le fera point sans se donner en même temps de quoi apprécier plus précisément la gravité des péchés, par l'endroit où celle-ci dépend du volontaire. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXV, a. 3.

3° *Le péché cause de péché.* — Nous aurions ainsi défini le programme complet de notre recherche, s'il n'y avait lieu de considérer, entre toutes les causes du péché, le péché lui-même. Par rapport à celles que nous avons dites, il n'est pas une cause nouvelle. Mais on comprend que d'avoir commis un péché, cela peut disposer les puissances de l'âme à préparer un péché nouveau, comme à subir plus docilement les influences extérieures favorables au péché. Une âme de pécheur est un milieu propice à la naissance du péché. En cette considération, la théologie systématique rencontrera de vieux usages de la pensée chrétienne, dont l'un s'exprime en la célèbre théorie des péchés capitaux. Ia-IIæ, q. LXXV, a. 4.

II. LES CAUSES DU PÉCHÉ EN PARTICULIER. — Selon le programme que nous venons de fixer, où une théologie systématique tente de comprendre et d'ordonner en un tableau complet des causes du péché l'abondance et la diversité de matériaux traditionnels, la présente étude se répartit en celle des causes intérieures du péché, des causes extérieures du péché, des péchés comme causes d'autres péchés.

1° *Les causes intérieures du péché.* — On veut donc dénoncer ici les points où le péché entre dans l'âme. L'analyse ci-dessus évoquée a préparé la triple répartition de cette matière. Avec les noms de péchés d'*ignorance*, d'*infirmité*, de *malice*, la théologie de saint Thomas élabore ici des catégories anciennes et familières entre lesquelles on avait distribué les péchés.

Elles se trouvent, par exemple, dans la *Somme* d'Alex. de Halès où elle fournissent la matière d'un traité entier à l'intérieur de la partie consacrée au péché. On en a déjà l'idée nette, par exemple dans ce passage d'Origène, qui s'autorise, pour la présenter, d'une énumération tripartite de saint Paul : « Ce n'est pas sans raison, à mon avis, que Paul emploie différents termes, parlant tantôt d'infirmes, tantôt d'impies et tantôt de pécheurs, pour qui le Christ est mort... Ou bien, en effet, ignorant Dieu, quelqu'un pèche dans les ténèbres, et c'est un impie; ou, voulant observer le précepte, il est vaincu par la fragilité de la chair, séduit par les appâts de la vie présente, et c'est un infirme; ou, le sachant et le voulant bien, il méprise le précepte, déteste la discipline de Dieu et rejette derrière lui ses paroles, et c'est un pécheur. » *In epist. ad Rom.*, IV, 11, *P. G.*, t. XIV, col. 999 BC; cf. un développement analogue sur les trois catégories de pécheurs, distinguées par saint Paul chez les Corinthiens, malades, faibles, endormis, *In Matth.*, tom. X, n. 24, *P. G.*, t. XIII, col. 900-901 (cité par F. Cavallera, *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, Toulouse, 1929, p. 34). L'ordre de cette étude semble être celui de l'influence décroissante des causes considérées sur le volontaire de l'acte du péché : l'ignorance, par quoi l'on commence, allant jusqu'à ôter le volontaire, la passion le diminuant, la malice lui laissant toute sa pureté. Il se confirme ainsi que l'étude des causes du péché doit permettre une évaluation plus précise de la gravité des péchés en tant qu'elle dépend du volontaire.

1. L'ignorance. — Sans influence fâcheuse de la sensibilité, sans disposition maligne de la volonté, le péché cependant peut s'insinuer dans l'âme par la voie de la raison. L'ignorance est cette voie.

En l'étude de cette cause du péché, saint Thomas utilise des analyses qu'avait faites déjà Aristote; la théologie postérieure devait y introduire maints discernements nouveaux. Voir IGNORANCE. Nous observerons seulement que l'ignorance cause l'acte du

péché *ut removens prohibens*, c'est-à-dire en privant de la science qui eût empêché l'acte du péché, ce qui est causer par accident; et qu'il n'est pas superflu, si l'on veut bien juger de cette cause, de savoir si l'ignorance dont il s'agit est elle-même un péché ou non, car elle peut l'être, comme nous avons dit plus haut.

A l'intérieur de cette question, une difficulté a beaucoup tourmenté les théologiens : le péché commis par ignorance vincible est-il de la même espèce que s'il avait été sciemment commis? Tous s'accordent sur les péchés commis par ignorance vincible et coupable du droit naturel, comme un homicide, une fornication, lesquels restent alors à leur espèce. Ils divergent quant aux péchés commis par ignorance du fait ou du droit positif. Cajétan, qui a conclu ses laborieuses recherches dans le commentaire de Iª-IIæ, q. LXXVI, a. 4, tient que les péchés commis par ignorance du fait appartiennent non à leur espèce propre, mais à l'espèce du péché directement voulu; les divers péchés, par exemple, causés par l'ignorance où l'ivresse met un homme, sont des péchés d'ivresse. Les péchés commis par ignorance du droit positif sont de la même espèce où ils eussent été commis sciemment, mais d'une manière réductive. Le principe engagé dans cette querelle est qu'un péché ne peut recevoir son espèce de cela qui n'est pas principalement objet d'intention. Cajétan, qui entend strictement ce principe, en déduit ce que nous venons de dire. Les Salmanticenses, en revanche, ne l'entendent point sans accommodement; leur opinion est celle-ci : tous les péchés commis par ignorance absolument vincible, en tant que telle, qu'elle soit l'ignorance d'un droit quelconque ou d'un fait, qu'elle ôte ou non l'usage de la raison, demeurent absolument dans leurs espèces propres, où ils eussent été sciemment commis. (Disp. XIII, dub. III, où l'on trouvera une ample discussion de ce problème; Iª-IIæ, q. LXXVI.)

2. La passion. — Attribuer à la sensibilité l'origine d'un péché suppose que cette puissance agit de quelque façon sur la volonté, la mettant en cette condition d'où nous avons dit que tout péché procède. Saint Thomas le démontre d'abord.

La sensibilité, dit-il, exerce sur la volonté une motion indirecte, soit qu'elle opère une certaine diversion en faveur de son propre objet, soit qu'elle fasse juger bon l'objet où elle se complaît. Mais l'influence ainsi décrite ira-t-elle jusqu'à faire juger la raison à l'encontre d'elle-même? Informée du droit, informée du fait, et donc purgée de toute ignorance, la raison se démentira-t-elle pour juger dans le sens de la passion? On aura reconnu dans cette question la célèbre difficulté de Socrate. De celle-ci, le bref exposé dans Aristote, *Eth. Nic.*, l. VII, c. III, 1145 *b*, 21-27. Grâce à la distinction de la connaissance actuelle et habituelle, saint Thomas peut, après Aristote, justifier la coexistence dans l'âme du jugement faux inspiré par la passion et des connaissances droites qui, sans la passion, eussent commandé une action bonne. On convient ainsi que le péché de passion comporte une ignorance actuelle; par là on sauve ce que l'on peut de l'opinion de Socrate. Mais il est assuré que l'homme cédant à sa passion peut cependant savoir, et actuellement, qu'il agit mal : l'on décrira justement ce phénomène et la coexistence dans le même esprit, sur le même objet, en même temps de l'erreur et de la vérité, par la distinction de la connaissance pratique et de la connaissance spéculative, celle-là seule étant, dans le cas, sous l'empire de la passion. Aristote et saint Thomas n'ont, du reste, point méconnu ce cas. Voir, pour le premier, les endroits cités par Ross, *Aristote*, trad. fr., Paris, 1930, p. 312, n. 1. Chez saint Thomas, la distinction de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique est fréquente. Sur toute cette question : Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXVII, a. 2; Salmanticenses, *in h. art.*, n. 3. On trouvera le développement des analyses ici alléguées sous l'article PASSION. Outre qu'elles rendent compte de l'expérience commune, elles ont, pour le théologien, l'avantage de s'inscrire en cette lutte de la chair contre l'esprit, que décrivent notamment tant de textes célèbres de saint Paul. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 1, 2.

La passion reconnue comme cause du péché, on mesure combien la gravité du péché s'en ressent. L'acte libre, émis sous l'effet d'une passion, est d'autant moins volontaire, et donc moins méritoire, s'il est bon, moins grave, s'il est mauvais. Non que la volonté, en ce cas, se porte avec moins d'énergie vers son objet : son mouvement, au contraire, est plus vif. Mais il lui est moins propre. Elle est sous le coup d'une impulsion étrangère. Son acte, plus vigoureux, ne lui appartient point purement. On tiendra compte, cependant, dans l'appréciation morale de l'acte volontaire issu de la passion, de la nature volontaire ou involontaire de la passion elle-même; cette considération joue dans le cas même où la passion va jusqu'à ôter l'usage de la raison. Il faut prendre garde que la diminution de la gravité ne signifie point que le péché de passion ne puisse être mortel : certains le sont; à savoir : lorsque l'objet étant celui d'un péché mortel, la délibération raisonnable n'est point compromise par la passion. Nous pouvons n'énoncer ainsi que les propositions fondamentales de la doctrine qu'on trouvera développée à l'article PASSION déjà cité.

En cette évaluation de la gravité, saint Thomas rencontre encore des enseignements de saint Paul, notamment Rom., VII, 5, *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti :* voir sur ce verset le commentaire du P. Lagrange, *L'épître aux Romains*, *h. l.* Sur l'ensemble de la doctrine paulinienne relative au conflit de la chair et de l'esprit (qui déborde assurément le cas particulier que nous considérons ici, mais où il peut être compris), voir Prat, *La théologie de saint Paul*, 9e édit., t. I, p. 268-284; t. II, p. 81-90; Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 80-85. Un texte de l'épître de saint Jacques donne une belle description psychologique de la tentation par la concupiscence, I, 14-15; voir le commentaire de Chaine, p. 21-22. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 6-8.

Autour des phénomènes que nous venons de signaler, un vocabulaire, des classifications, des interprétations se sont formés dans la tradition chrétienne, qu'une théologie systématique se doit d'annexer à sa propre élaboration. Une part de l'effort de saint Thomas a été de le faire.

Un usage unanime dénomme le péché commis par passion *péché d'infirmité.* Le mot emporte avec soi une idée d'indulgence et exprime le sentiment qu'un tel péché est, plus que les autres, digne de pardon. Il n'est pas difficile de le justifier. L'infirmité désigne cet empêchement où se trouve une partie du corps d'exercer son opération propre, étant soustraite à l'empire du principe de l'unité et du gouvernement corporels; la passion soustrait l'appétit sensible à l'empire de la raison et se produit, par conséquent, en mouvements désordonnés. Le mot d'infirmité, en somme, traduit bien les analyses que nous avons faites. On observera que cette dénomination de la passion comme infirmité, qui coïncide avec le vocabulaire stoïcien, cf. Cicéron, *Tuscul.*, l. IV, c. XIII, n'emporte aucune adhésion à la psychologie stoïcienne des passions. Nous entendons bien que les passions sont aptes à être introduites dans l'économie d'une vie vertueuse. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 3.

Une antithèse célèbre de saint Augustin fait de l'amour de soi le principe de tout péché, comme de l'amour de Dieu le principe de toute action bonne. *De*

civit. Dei, XIV, XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 436. Il serait aisé d'y entendre l'amour de soi universellement : car l'amour de soi comprend l'amour des biens voulus pour soi ; comme l'on n'aimerait pas ces biens, si on ne les voulait pour soi premier aimé. On réduit, en somme, à l'unité d'un amour principal la multitude des amours où le pécheur se répand. Il est clair que l'on parle ici d'un amour de soi déréglé : car nous professons qu'il est un amour naturel de l'homme pour soi-même, et nous ne préconisons pas qu'il s'en délivre. Nous retrouverons cette idée ci-dessous quand on dénoncera l'orgueil comme le commencement de tout péché. Qu'on l'applique, dès ici, en faveur spécialement des péchés de passion, nous rappelle que, d'une certaine façon, la chair, donc l'amour des biens sensibles, et donc l'amour de soi comme principe de l'amour des biens sensibles, est la cause de tous nos désordres moraux : *omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet*, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXII, a. 2, ad 1um, comme aussi bien, d'une façon générale, toute activité spirituelle dans l'homme est liée à de certaines conditions corporelles. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 4.

Le verset fameux de l'apôtre saint Jean sur les trois concupiscences, I Joa., II, 16, se prête fort bien à comprendre toutes les passions où incline l'amour désordonné de soi. C'est comme procédé de classification qu'on l'adopte ici. A la *concupiscence de la chair*, on fait correspondre les passions qui tiennent à notre constitution physique. A la *concupiscence des yeux*, celles qui supposent une intervention psychologique; la réduction de cette concupiscence à la cupidité et à la curiosité, qui en sont les deux explications usuelles, s'accommode de notre classement. A l'*orgueil de la vie*, on attribue toutes les passions de l'irascible. Il suffirait d'étendre ce troisième membre pour que le texte de saint Jean recouvrît l'universalité des péchés. Sur l'ensemble des questions que pose la concupiscence, voir l'article CONCUPISCENCE. Sur le sens original du verset de saint Jean, on peut consulter : A. Wurm, *Die Irrlehrer im I. Johannesbrief*, dans *Biblische Studien*, t. VIII, p. 84 sq. Il est intéressant de remarquer la place exacte qu'occupe dans un système théologique ce verset qui a inspiré une immense littérature, dont le *Traité de la concupiscence* de Bossuet est l'un des exemplaires les plus fameux. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 5.

3. *La malice.* — L'ignorance et la passion peuvent mettre la volonté en cette disposition d'où sortira le péché. On se propose de montrer maintenant que la volonté, sans le concours d'aucune de ces causes, d'elle-même, est capable de péché. Tandis que l'ignorance de sa nature ôte le volontaire, que la passion le diminue, le péché cette fois est purement volontaire. Cette entreprise du théologien, où sera expliqué le troisième terme de la division tripartite que nous avons dite, *ex malitia*, semble devoir rendre compte de certaines façons de pécher que la langue connaît, que la pensée commune conçoit. Car l'on dit bien pécher par industrie, pécher sciemment, pécher par libre choix, pécher de sang-froid et en toute connaissance de cause.

A la réflexion, cette conception offre une difficulté. Car il est un ordre naturel de la volonté au bien, et il n'est pas possible que cette puissance adhère purement au mal, ainsi qu'on semble dire à propos de ces péchés. — Il est vrai. Mais on se rend à cette loi, si l'on explique que la volonté ne se porte d'elle-même au péché, qui est le mal, qu'en vue d'un bien auquel elle est davantage attachée. L'amour du bien, en définitive, inspire sa démarche. Soit, dira-t-on ; mais il reste que, dans le cas, le mal à quoi elle consent est plus grand que le bien qu'elle poursuit. Sans doute ne veut-elle point le mal pour le mal ; elle veut, cependant, un plus grand mal pour un moindre bien. Or, dans l'hypothèse où nous sommes, ni l'ignorance, ni la passion, ne rendent compte de ce désordre, et c'est pourquoi ce péché est dénoncé dans les termes rigoureux que l'on a dit. Mais y a-t-il dans l'âme humaine, hors l'ignorance et la passion, de quoi causer un tel désordre? Iª-IIæ, q. LXXVIII, a. 1.

Le soin du théologien est donc ici de découvrir comment la volonté en vient à préférer d'elle-même, et sans influence étrangère, au bien plus grand que le péché détruit le bien misérable qu'il promet. De cette disposition de la volonté, saint Thomas a relevé plusieurs causes. La première est l'*habitus*. Qu'on n'entende point exclusivement un *habitus* de la volonté, mais de quelque puissance que ce soit. Car, d'un côté, la volonté est l'appétit du sujet, aimant tout ce qui lui convient; l'*habitus*, d'autre part, rend son objet convenable au sujet et connaturel. Posséder un *habitus*, c'est donc induire en quelque amour la volonté. S'il est vicieux, on l'induit en un amour mauvais. Il est vrai que quiconque possède un *habitus* n'agit pas infailliblement en vertu de l'*habitus* : il peut ne pas s'en servir; il peut, et à l'endroit même de l'objet de l'*habitus*, agir sous l'effet d'autres causes. Mais, s'il cède à l'*habitus*, un cas est vérifié où la volonté d'elle-même incline vers son bien. Que celui-ci soit en effet déréglé, et nous obtenons un péché de malice. Cette façon de pécher prend tout son relief comparée au péché de passion. Aristote le premier a nettement distingué le péché de l'intempérant d'avec celui de l'incontinent, *Eth. Nic.*, l. VII, 1151 *b*, 34-1152 *a*, 6. On trouvera ce parallèle à l'article PASSION, col. 2226 sq. Iª-IIæ, q. LXXVIII, a. 2.

Outre l'*habitus*, saint Thomas assigne, comme l'une des causes que nous cherchons, ce qu'il appelle *aliqua ægritudinalis dispositio ex parte corporis*, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXVIII, a. 3, des dispositions morbides et perverses, d'origine somatique, par l'effet desquelles le mal est rendu aimable; que la volonté de ces infortunés y consente, et leur péché n'aura point l'excuse de la passion, ni de l'ignorance. On suppose donc que ces dispositions laissent à la volonté son entière liberté et n'en troublent en rien l'exercice : mais elles lui rendent aimable un objet qui est celui d'un péché. Il correspond à de certaines dispositions corporelles comme d'autres répondent aux *habitus* de quelque puissance de l'âme : à ce titre, la volonté s'y porte d'elle-même. Et nous obtenons derechef un péché de malice.

Il advient même, estime saint Thomas, qu'indépendamment d'aucun *habitus* ou d'aucune disposition, la volonté tende au péché *per remotionem alicujus prohibentis*. Le péché l'attire; et l'on n'est retenu de le commettre que par une considération étrangère, comme la crainte ou l'espérance. Que ces empêchements soient ôtés, c'est-à-dire que ces sentiments soient bannis, et l'on se précipitera dans le péché sans retenue, parce qu'il plaît. Ce cas nous signale qu'il peut suffire, au désordre que nous devons expliquer, d'invoquer cette versatilité du libre arbitre et cette aptitude à défaillir, qui sont notre condition naturelle. L'ordre de la volonté au bien raisonnable, même exclues toutes les causes jusqu'ici recensées, n'est pas absolument garanti. Et il se peut qu'elle choisisse un plus grand mal pour l'amour d'un moindre bien, par un effet de sa seule fragilité. Il faut avouer cette misère fondamentale de la volonté créée. Iª-IIæ, q. LXXVIII, a. 3.

La volonté du mal, signalement du péché de malice, peut aller très loin : nous voulons dire que peuvent concurremment diminuer le bien, à quoi l'on s'attache, et augmenter le mal que l'on accepte; jusqu'à quelle limite, Dieu le sait qui sonde les reins et les cœurs. Qui injurie Dieu, par exemple, paie d'un péché plus

énorme une satisfaction moins tolérable; qui se livre aux voluptés sensibles achète un plaisir plus naturel d'un péché moins redoutable. L'écart grandissant entre les deux termes ici engagés mesure le funeste progrès de la malicé humaine.

La gravité proportionnellement accrue du péché de malice ressort assez de ce qui précède. Il est plus volontaire que le péché de passion, plus volontaire que le péché d'ignorance. Étendant même le sens de la gravité, et la considérant comme désignant la durée d'un péché, celui-ci l'emporte encore, car la passion se produit en secousses intermittentes, la malice tient le plus souvent à des dispositions permanentes. Et, si la gravité devait enfin signifier un péché plus dangereux et de guérison moins certaine, le péché de malice serait encore le plus grave, puisqu'on y a perdu jusqu'au goût d'écouter la raison et de faire le bien. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 4.

Le péché de malice n'est pas sans affinité avec le *péché contre le Saint-Esprit*. Ce vocable est, on le sait, d'origine évangélique : Matth., XII, 31-32; Marc., III, 28-30; Luc., XII, 10. Il a donné lieu, dans la tradition chrétienne, à un grand nombre d'interprétations. Saint Thomas les a groupées sous trois chefs. *De malo*, q. III, a. 14; *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XIV, a. 1. Selon la plupart des Pères, et qui se fondent sur le contexte de l'Évangile, ce péché est le blasphème contre le Saint-Esprit ou la Sainte-Trinité. Selon saint Augustin, il signifie l'impénitence finale. Les théologiens scolastiques y voient le péché de malice. Saint Thomas, entre trois opinions vénérables, ne tranche pas; mais il inclinerait vers la dernière. Cependant, il entendrait exactement sous le nom de péché contre le Saint-Esprit celui que l'on commet quand on rejette les sentiments ou considérations qui retiennent de pécher, et d'où procède ce que nous avons appelé proprement le péché de malice. Cf. *In II*um *Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 2, ad 1um, ad 3um. Ainsi compris, le péché contre le Saint-Esprit constitue un genre, et qui se répartit en six espèces, selon les empêchements du péché qu'il exclut : en quoi saint Thomas assume l'énumération que lui offrait Pierre Lombard. *II Sent.*, dist. XLIII. Un tel péché est irrémissible, en ce sens qu'il n'a de soi rien qui appelle la rémission ni celle de la peine, ni celle de la faute. Mais, ajoute saint Thomas, la voie n'est pas fermée pour autant à la miséricorde et à la toute-puissance de Dieu par lesquelles sont opérés quelquefois de véritables miracles spirituels. Le plus souvent, ce péché ne vient qu'après beaucoup d'autres; mais il peut être aussi le premier. Sur le sens littéral des versets évangéliques : Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 244-245; Galtier, *De pænitentia*, Paris, 1931, n. 198-199.

Le péché de malice, et spécialement le péché d'*habitus*, représente le point d'insertion en notre système des considérations relatives aux HABITUDES MAUVAISES et aux HABITUDINAIRES, qui ont pris une si grande importance dans la théologie morale des modernes. Voir ces mots. Il serait utile qu'on n'oubliât point la doctrine ici rappelée dans l'étude casuistique de ces questions.

4. *Conclusions.* — Au terme de cet exposé, on peut vérifier premièrement si les trois causes que nous venons de recenser comprennent toutes celles d'où le péché peut procéder dans l'âme. L'énumération s'en inspire de la psychologie commune qui reconnaît dans l'âme la volonté, l'intelligence et les facultés sensibles. Elle jouit donc de la même autorité. Elle ne semblerait incomplète que si l'on songeait au *premier péché* de l'ange ou de l'homme que l'on ne peut attribuer apparemment ni à la malice, ni à la passion, ni à l'ignorance. Il faut dire que ce péché, qui, selon son espèce, fut pour l'ange comme pour l'homme un péché d'orgueil, appartient, selon son origine, à la catégorie des péchés d'ignorance : car il y eut au principe de cet acte déréglé une inconsidération, qui était le seul défaut par où le péché pût s'insinuer en ces créatures intègres. Voir ORGUEIL; Salmanticenses, q. LXXVIII, a. 1.

On peut demander deuxièmement si les trois membres que nous avons recensés *s'excluent* l'un l'autre, en sorte que l'on pèche ou par malice, ou par passion, ou par ignorance, mais non jamais selon plusieurs de ces causes à la fois. Il faut dire que la passion et l'ignorance ne s'excluent pas nécessairement comme causes d'un péché. Puisque la passion peut induire à pécher, tandis que l'on sait par ailleurs que l'action est mauvaise, on ne voit pas qu'elle ne puisse le faire alors qu'on l'ignore. Le péché de malice, au contraire, par définition même, exclut le concours de toute ignorance et de toute passion comme principes. Mais il se peut qu'un seul et même péché, inauguré comme péché de passion ou d'ignorance, ne se poursuive, la passion apaisée et l'ignorance éliminée, que par la seule perversion de la volonté. Pour le péché commencé par malice, il ne deviendrait en son développement péché de passion ou d'ignorance que dans le cas où celles-ci le viendraient affecter de l'extérieur, mais non pas si elles sont sorties du péché lui-même. Il est d'ailleurs difficile qu'un seul et même péché passe par tant de vicissitudes. Salm., *ibid.*

Faut-il déclarer que cette triple division des péchés n'emporte aucune signification spécifique? Elle ne concerne que les causes. Et la même cause peut l'être de péchés spécifiquement distincts, comme une même espèce de péchés procède selon les occasions de diverses causes.

Nous sommes, à cet endroit, en mesure de mieux comprendre comment tout péché comporte, ainsi que le dit maintes fois saint Thomas, et ses commentateurs après lui, une ignorance ou une erreur. Il arrive que l'ignorance et l'erreur désignent l'espèce du péché : voir ci-dessus. Il arrive qu'elles en désignent la cause, constituant la condition grâce à quoi le péché est entré dans l'âme, lequel est en ce cas dû à l'ignorance, *ex ignorantia*. En tout autre péché, il y a bien ignorance ou erreur, mais qui ne sont du péché ni l'objet, ni la cause. Dans le péché de passion, tel que l'a décrit saint Thomas, l'ignorance et l'erreur sont actuelles et concernent tant la proposition universelle que son application particulière à l'action; mais, habituellement, on sait, en vérité, et que tel genre d'action est défendu et que cette action tombe sous le genre; la passion apaisée, ces connaissances, qu'elle avait réduites à l'état habituel, reparaîtront. Si l'on suppose que la passion n'exclut pas la connaissance actuelle du mal que l'on fait, reste que l'on souffre d'une ignorance et erreur pratiques : autre est le jugement vrai de la conscience, autre le jugement d'élection, qui est faux. Dans le péché de malice, l'ignorance et l'erreur sont pratiques : mais elles ne sont point dues au trouble éphémère de la passion, elles tiennent au désordre permanent de la volonté. Elles sont donc plus grandes que dans le péché de passion que nous venons de dire. Elles sont plus grandes même que dans le péché de passion allégué par saint Thomas : en celui-ci, il est vrai, on ignore actuellement de toute façon que l'on fait mal, on le sait en celui-là : néanmoins. le sachant tel, on l'estime préférable au bien reconnu, ce qui est une erreur plus grande que de prendre ce mal pour un bien. Cf. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXVIII, a. 4. Où l'on voit quelles précisions demandait la théorie de Socrate, mais aussi que tout péché comporte bien une imprudence, comme l'enseigne formellement la IIª-IIæ, q. LIII, a. 2. On peut voir là-dessus Billuart, *op. cit.*, diss. V, a. 8, qui ajoute que,

dans le cas où l'on pèche sur un objet bon, il vaut mieux parler non d'erreur, mais d'inconsidération de la règle, comme on fait pour le premier péché. A titre d'information : Cathrein, *Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia*, dans *Gregorianum*, 1930, p. 553-567.

2° *Les causes extérieures du péché.* — On recherchera ici tout ce qui, du dehors, agit sur l'âme par quelque endroit, en sorte qu'elle en vienne à pécher. On aura soin de définir le rapport exact de telles causes avec le péché commis en vue de mesurer quelle responsabilité demeure au pécheur. La question préalable se pose ici de savoir si le sujet peut ou non ne pas entrer en rapport avec les causes extérieures du péché : car la gravité du péché doit se ressentir du volontaire relatif à l'OCCASION du péché (voir ce mot). Parmi les agents signalés ci-dessus, nous pouvons écarter les objets sensibles qui n'ont pas d'autre action que d'éveiller la passion, cause intérieure du péché. Retenons les personnes, dont l'action pose des problèmes propres : Dieu, le diable, l'homme.

1. *La question de Dieu comme cause du péché.* — Cette question procède pour une part de ces enseignements métaphysiques que la cause première agit en toute cause seconde et concourt à la production de tout effet; singulièrement que Dieu est la seule cause pénétrant jusqu'à l'intérieur de la volonté d'où procède l'acte volontaire; que le mal cependant ne peut être, sans discernement, attribué à Dieu. D'autre part, la même question procède de certains enseignements de la révélation où Dieu et le péché sont de quelque façon, et en des sens divers, mis en rapport.

a) Dieu n'est pas cause du péché. — Un premier point, en cette matière passablement complexe, est établi par le théologien avec sécurité. Et c'est que Dieu n'est pas cause du péché. La sainte Écriture en promulgue nettement l'affirmation; si, par ailleurs, elle revendique énergiquement que le péché même n'échappe point aux desseins de Dieu, on n'en rendra compte qu'après avoir agréé cette première vérité. L'apôtre saint Jacques, dans son épître, eut notamment l'occasion de réagir contre l'opinion de certains fidèles qui, sans doute, faisaient retomber sur Dieu la responsabilité de leurs propres fautes, I, 13; voir sur ce verset le commentaire et les aperçus historiques de J. Chaine, éd. citée. Le IIe concile d'Orange, confirmé par Boniface II, a promulgué, en 529, deux canons qui sont là-dessus la règle de la foi chrétienne :

Can. 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet; quando autem id faciunt quod volunt ut divinæ serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est a quo et præparatur et jubetur quod volunt. Denz., n. 196.

Can. 25. ...Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Denz., n. 200.

Il appartient au théologien d'expliquer ces données. Saint Thomas le fait en disant premièrement que Dieu ne cause pas le péché *directement*. Celui-là cause le péché directement qui incline ou induit la volonté à pécher. Or, Dieu ne fait ainsi ni à l'égard de sa propre volonté, ni à l'égard de la nôtre. Car il y a opposition entre Dieu inclinant et convertissant toute chose à soi comme à sa fin, et la nature du péché soustrait à cet ordre de finalité dont Dieu est le principe. Dieu se renierait en vérité s'il péchait ou faisait pécher. Il répugne qu'on attribue à Dieu le mal de faute.

Saint Thomas se donne la peine d'écarter un texte de la *Sagesse* qui semblait gêner cette conclusion : Sap., XIV, 2; mais la Vulgate est seule responsable de cette apparence. Il interprète aussi un texte de saint Augustin, où l'action de Dieu sur les volontés humaines, dans le bien et dans le mal, est exprimée par le mot d'*inclinare* (*De gratia et libero arbitrio*, XXI, *P. L.*, t. XLIV, col. 907-909); l'ensemble du passage original, comme la doctrine générale de saint Augustin sur ces matières, garantit de surcroît l'interprétation de saint Thomas (voir l'art. AUGUSTIN, spécialement col. 2398-2408). — Mais que Dieu ne cause pas directement le péché, cette proposition seule laisserait place à la pensée que Dieu, néanmoins, n'empêche pas le péché tandis qu'il peut le faire. Pour l'écarter, et découvrir dans son universalité cette vérité que Dieu ne cause pas le péché, saint Thomas ajoute deuxièmement que, du péché, Dieu n'est pas même *la cause indirecte*. Sans doute, Dieu n'offre pas à tous les secours, grâce auxquels ils eussent évité de pécher. Mais il agit ainsi selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice. Pour cette raison, on ne peut, d'aucune façon, lui imputer le péché commis : non plus qu'un pilote, resté légitimement à terre, n'est cause du naufrage en ce qu'il ne gouvernait pas le navire. Cette raison est profonde. Elle va jusqu'à nous faire entendre que le péché sort comme de sa cause propre et suffisante de la créature, laquelle est naturellement capable de défaillance; il n'y a point lieu, pour rendre compte de cet effet, d'engager ici quelque autre causalité. Si, néanmoins, insistant sur la nécessité du secours divin, on mettait le péché en liaison avec ce secours non accordé, nous devrions dire que, selon l'ordre de nature, le défaut du secours est postérieur à la défaillance de la créature et dû à celle-ci. Mais nous ne ferions qu'affirmer de nouveau par là et reconnaître cette fragilité de la nature créée, d'où le péché sort, pour ainsi dire, comme un fruit de son germe. Qu'elle ne pèche pas, elle le doit à la bonté de Dieu; mais elle ne doit qu'à soi-même de pécher. Mais pourquoi Dieu, tantôt prévient-il cet effet, et tantôt ne le prévient-il pas? Il n'y faut point chercher d'autre raison que la sagesse et la justice de Dieu, qu'il n'appartient pas à l'homme de sonder. Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1.

b) Péché et concours divin. — Cette proposition, que Dieu n'est pas la cause du péché, a une valeur absolue, car on y entend cet acte humain en ce qu'il a de formel, à savoir le mal, comme l'auteur de la statue est celui qui a donné à l'airain cette forme, non celui qui a coulé l'airain. La précision que nous devons maintenant introduire n'ôtera donc rien à la valeur de cette première proposition. Car l'acte du péché est de Dieu. Tandis que nous avons d'abord satisfait à l'enseignement exprès de la foi, nous devons accorder à présent quelque chose à la métaphysique. D'anciens théologiens, dont Pierre Lombard rapporte longuement l'opinion, *II Sent.*, dist. XXXVII, avaient pensé que les actes des péchés ne peuvent d'aucune façon être causés par Dieu. Saint Thomas témoigne à deux reprises que l'opinion en est vieillie et passée de mode. *In IIum Sent.*, dist. XXXVII, q. II, a. 2; *De malo*, q. III, a. 2. Elle est en effet insoutenable, quelque difficulté que doive engendrer l'opinion contraire. L'acte du péché est de Dieu, en tant qu'il est de l'être, en tant qu'il est un acte. Tout être, de quelque manière qu'il réalise l'être, dérive nécessairement de l'être premier : on en trouvera la démonstration *Sum. theol.*, Ia, q. XLIV, a. 1. Toute action, à son tour, est causée par quelque chose en acte, puisque rien n'agit que ce qui est en acte; or, tout être en acte se réduit, comme à sa cause, au premier acte, à savoir Dieu, lequel est acte par son essence même; sur quoi l'on peut voir Ia, q. CV, a. 5. Ces arguments, on le voit, sont métaphysiques. Il y a lieu d'entendre la causalité de Dieu sur l'acte du péché avec cette plénitude et cette étendue que saint Thomas revendique universellement en faveur de la cause première.

Reste sans doute à concilier avec la précédente cette conclusion : comment Dieu ne cause-t-il pas le péché

s'il est la cause première de l'acte du péché? Saint Thomas, pour son compte, opère aisément cet accord. Il a mis au principe du péché un défaut. En ce défaut, le libre arbitre s'est soustrait à l'influence du premier agent; ou plutôt n'est-il pas autre chose que la soustraction même du libre arbitre à la motion divine? On ne peut donc attribuer à Dieu la privation qui frappe le péché, mais au libre arbitre, auteur de sa propre défaillance. Dans l'explication causale du péché, on remonte, pour autant qu'il est un acte, jusqu'à Dieu; pour autant qu'il est une privation, jusqu'à la volonté. Rendre compte de l'acte requiert qu'on le mette en rapport avec Dieu; mais on a complètement rendu compte de la privation, si l'on a invoqué le libre arbitre. Seul le défaut échappe à l'influence de la cause première; et un défaut précisément explique le péché. Selon cette analyse, on ne peut même pas dire que Dieu soit cause accidentelle de la privation du péché : *nullo modo Deus est causa defectus concomitantis actum.* Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2, ad 2um. Il le serait, si la privation accompagnait l'acte tel qu'il est causé par Dieu (comme elle l'accompagne tel qu'il est causé par la volonté); mais elle ne l'accompagne qu'en vertu du défaut qui est au principe de l'acte, où s'introduit la rupture entre la privation et la cause première. Si, maintenant, l'on demandait : pourquoi Dieu prête-t-il son influence quand l'acte, qui n'eût point été posé sans elle, doit être, d'ailleurs par la faute de la créature, frappé de privation? Nous avons répondu ci-dessus : il ne faut invoquer rien d'autre que notre condition fragile, la sagesse et la justice mystérieuses des secours divins. Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2.

Cette analyse disjoint donc, d'une part, l'acte du péché, d'autre part, la privation où se vérifie la raison commune de mal. Cette même disjonction permet à saint Thomas d'accepter que Dieu, causant l'acte du péché, cause son espèce, sans que, néanmoins, on doive attribuer à Dieu le mal du péché : car, si l'acte du péché est mauvais en son espèce, ce n'est point que le mal consiste dans la spécification même que l'acte reçoit de son objet, mais dans la privation qui ne peut manquer d'affecter l'acte ainsi spécifié. Pour nous, qui avons agréé une malice positive s'introduisant dans la constitution même de l'espèce du péché, pouvons-nous, cette fois, accepter cette conséquence? Mais si Dieu ne cause point l'espèce de l'acte, il ne cause point l'acte lui-même : et donc ne sommes-nous point réduits cette fois ou bien à abandonner la thèse de saint Thomas et de la saine métaphysique, ou bien à renoncer enfin à cette malice positive dont nous avons jusqu'ici chargé nos analyses? Nous avons, dès notre étude de la nature du péché, prévu cette difficulté. Elle n'est pas invincible. L'affirmation d'une malice positive dans le péché s'introduit aisément, comme nous avons déjà vu, à l'intérieur de l'analyse de saint Thomas, loin de la contredire.

Il est vrai que l'acte du péché est constitué comme mauvais dans son adhésion positive à l'objet, et il est vrai que Dieu causant l'espèce du péché qui lui vient de son objet, ne le cause pas cependant comme mauvais. Le secret de la conciliation de ces deux vérités est dans la *distinction de l'espèce physique et de l'espèce morale.* Dieu cause le péché en son espèce physique; le péché est mauvais en son espèce morale. La première tient à l'objet en ce qu'il est; la seconde à l'objet discordant d'avec la règle de raison. Que l'acte du péché soit positivement constitué en son espèce physique, Dieu en est la première cause; mais qu'il soit positivement constitué en son espèce morale, il le doit au défaut de la volonté. La privation de la règle raisonnable en la volonté n'a pas empêché qu'elle n'agisse et n'exprime son énergie en une tendance positive et spécifiquement constituée; mais, à cause du défaut initial, il se trouve que cette tendance représente une contrariété à la règle de raison. Il y a, dès lors, un mal positif, mais dont l'origine première est un défaut où s'introduit la rupture entre l'influence divine et l'effet obtenu. Il ne faut point renier saint Thomas, mais discerner seulement qu'à partir du défaut de la volonté procède, outre la privation et antérieurement à elle, une tendance positive moralement qualifiée et que le mal du péché, dont Dieu n'est point la cause, se vérifie déjà, avant toute privation, dans une contrariété où le péché trouve son espèce proprement morale.

Les plus grands commentateurs de saint Thomas l'ont ainsi compris. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXIX, a. 2, distingue pour sa part l'acte moral *ut sumptus absolute*, comme procédant de l'agent muni, si l'on peut dire, de son défaut : en ce cas, il s'accompagne d'une difformité et n'est pas de Dieu; *ut est ab agente ut sic :* dans ce cas il est parfait et procède de Dieu. Pour Jean de Saint-Thomas, il énonce expressément, Iª-IIæ, disp. IX, a. 2, n. 76, que l'ordre positif moral à l'objet désordonné, en tant qu'il est quelque chose, est de Dieu; en tant qu'il touche un objet désordonné et privé des règles de la raison, d'où procède dans l'acte la privation de la rectitude, il est fondement défectible et n'est pas de Dieu. Voici deux exemples des propositions des Salmanticenses : « Dieu fait que cette formalité de la malice et la tendance à l'objet discordant soit tout entière être, ou plutôt, pour parler mieux, il fait tout cet être qu'est la susdite tendance; il ne fait pas cependant qu'un tel être soit en outre ceci, savoir tendance vers un objet discordant : donc il ne fait pas qu'il soit malice. » Disp. VI, n. 90. « Bien que Dieu atteigne l'entité entière de la formalité malice, il n'atteint pas cependant la malice même en sa raison de malice, car il n'atteint pas la susdite entité totalement et quant à tout son mode, mais seulement de façon inadéquate, en tant qu'elle dit la fonction propre d'entité, c'est-à-dire le fait d'avoir l'être, en faisant abstraction de la manière de l'avoir, par mode de tendance vers un objet discordant, et de la fonction et expression de cette tendance. » *Ibid.*, n. 89. La puissance positive de pécher, que ces derniers commentateurs ont insérée, on s'en souvient, entre le défaut de la volonté et son acte mauvais, comme la cause immédiate de la malice positive, est l'objet d'une distinction pareille : attribuée à Dieu pour l'être qu'elle a, elle ne l'est pas, si on la considère formellement comme puissance de pécher. *Ibid.*, disp. XII, dub. II.

Nous sommes ainsi conduits à penser qu'il y a des formalités qui, dans leur expression positive même, ne sont pas de Dieu. Jean de Saint-Thomas en convient sans difficulté : bien que tout positif, dit-il, sous la raison d'effet et d'existence soit de Dieu, cependant sous la raison de déficient il n'est pas de Dieu, *loc. cit.*, n. 75. Et il ne faut pas, en effet, s'en émouvoir, puisque, selon cette expression positive, une telle formalité n'a pas de cause, elle résulte dans la créature raisonnable de son origine, qui est d'avoir été faite de rien, et trahit cette condition de la créature capable de demeurer, si l'on peut dire, sous l'impression du néant. Ainsi parlent les carmes de Salamanque : « La puissance de pécher formellement considérée, c'est-à-dire comme puissance défectible et principe de malice, ne possède aucune cause effective de soi : *sed consequi et veluti resultare in creatura rationali et in ejus voluntate eo quod ex nihilo vel capax manendi sub nihilo est, absque influxu aliquo qui ad genus causæ efficientis pertineat...* Posée par Dieu l'entité de la créature, cette puissance résulte immédiatement, et sans aucune causalité, de cette condition de la créature d'être *chose de rien, ex nihilitatis conditione.* » *Ibid.*, n. 29. Nous croyons que saint Thomas se fût reconnu en cette suprême pensée de ses disciples.

En cette recherche de la causalité de Dieu sur le péché, nous avons touché à des problèmes qui ont donné lieu à divergences célèbres entre écoles théologiques : voir Prédestination. Mais une hérésie même s'est élevée là-dessus, celle de Calvin qui attribue à Dieu la causalité du péché, au sens formel de ce mot. Voir Calvinisme, t. ii, col. 1406-1412. On consultera aussi, sur cette question, une publication plus récente (où la doctrine de Calvin est confrontée avec celle de saint Thomas) : C. Friethoff, *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Fribourg, Suisse, 1926, p. 36-51. Le concile de Trente a condamné cette hérésie en une formule qui conclut heureusement tout ce que nous venons de dire. Sess. vi, can. 6 :

Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, A. S. Denz., n. 816.

Parmi les travaux modernes, on peut voir : Billot, *op. cit.*, p. Iª, c. i, § 2; une bonne consultation de *L'Ami du clergé*, 1er novembre 1928, p. 771-779. Les études du P. Marin-Sola sur les motions divines, dans *Ciencia tomista*, 1925 sq., et les débats qu'elles ont suscités ont renouvelé de nos jours l'actualité du problème, dont nous venons de reproduire la solution classique en thomisme.

e) Péché et providence divine. — On se conforme à l'enseignement constant de la révélation quand on soustrait à Dieu, comme nous avons fait d'abord, toute causalité à l'endroit du péché formellement entendu. Mais il ne manque point dans la sainte Écriture, nous l'avons annoncé, d'enseignements selon lesquels le péché, loin d'échapper aux desseins de Dieu et de déjouer son plan, est *de quelque façon résolu par lui.* La théologie a tenté d'enregistrer cette donnée, qu'il faut d'abord énoncer de façon précise.

Elle consiste au degré le plus faible en ce que Dieu tente l'homme. Et, par là, on veut nous dire qu'il l'éprouve, afin que soient découverts ses sentiments intérieurs et qu'il progresse dans la vertu. Tel fut le cas d'Abraham, Gen., xxii, 1 sq.; des Hébreux au désert, Ex., xv, 25; Deut., viii, 2; cf. xiii, 3; de Job, que Dieu éprouva par l'entremise de Satan. Saint Augustin a relevé cette sorte de tentation divine. *Serm.*, lxxi, 10, *P. L.*, t. xxxviii, col. 453. La demande de l'oraison dominicale : *Et ne nos inducas*... prie Dieu qu'il épargne toute épreuve à notre faiblesse; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 324; *Évangile selon saint Matthieu*, p. 131; Chaine, *L'épître de saint Jacques*, p. 20.

Le texte célèbre d'Isaïe, vi, 10, signale une intervention de Dieu plus marquée. Ce verset est cité dans tous les évangiles, Matth., xiii, 14-15; Marc., iv, 11-12; Luc., viii, 10; Joa., xii, 39-40; et par saint Paul dans Act., xxviii, 25-28. Jahweh y définit en ces termes redoutables la mission de son prophète : *Excæca cor populi hujus et aures ejus aggrava et oculos ejus claude : ne forte videat oculis suis et auribus suis audiat et corde suo intelligat et convertatur et sanem eum.* L'interprétation du P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 45-46, semble affaiblir ce texte. Il n'est point le seul dans l'Écriture qui attribue à Dieu l'endurcissement du pécheur. Celui du pharaon, enseigné par Ex., iv, 21 (cf. vii, 3; ix, 12; xix, 4-17), a été adopté comme typique par saint Paul, en antithèse à la fidélité de Moïse. Rom., ix, 17-18. De leur nature, la prophétie et les dons de Dieu sont propres à conduire l'homme au bien; il y résistera cependant; il portera ainsi le mal à son comble. Dieu le sait, et il se trouve que cette rébellion servira son dessein. Dans le cas historique du pharaon, saint Paul visait d'ailleurs le problème particulier de la résistance des Juifs à l'Évangile, non celui de la réprobation en général quant au salut éternel. Par ailleurs, la pensée que Dieu ait poussé cet homme au mal eût sûrement paru à saint Paul blasphématoire. Voir Lagrange, *L'épître aux Romains*, p. 234-236; note sur saint Paul et la prédestination, p. 244-248.

La fin assignée par les évangiles aux paraboles (c'est à ce propos que les synoptiques citent le texte d'Isaïe) comporte le même enseignement. Jésus, proposant les paraboles, n'entendait point dérouter l'esprit des simples; mais il est vrai que les Juifs y devaient trouver un plus grand aveuglement, lequel servait le dessein de Dieu, qui avait ainsi ordonné le salut que l'aveuglement des Juifs en était la condition. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, note sur le but des paraboles, p. 96-103. Sur le but des paraboles et, en général, sur l'aveuglement et l'endurcissement des pécheurs par Dieu, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir l'étude circonstanciée de A. Srinjar : *Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après l'Écriture sainte*, dans *Biblica*, 1930, p. 291-321, 426-449; 1931, p. 27-40. Un mystère redoutable de providence nous est ainsi annoncé qui, laissant à l'homme l'entière responsabilité de son péché, introduit cependant le péché même dans les plans inviolables de Dieu.

Dans la théologie de saint Thomas, l'enseignement que nous venons de relever, outre certaines interprétations particulières (p. ex. : *In epist. ad Rom.*, c. ix, leç. 3; *Sum. theol.*, IIIª, q. xlii, a. 3), s'exprime dans la forme suivante. On suppose le péché accompli, et nous avons appris que Dieu n'y est formellement pour rien. Parce que l'homme a péché, Dieu lui ôte sa grâce; comme la grâce illumine et attendrit, sa soustraction est un aveuglement et un endurcissement. Ne comprenons pas que Dieu, le péché posé, ait l'initiative de cette opération, car le péché, de sa nature, met un obstacle entre les influences divines et l'âme coupable; mais, plutôt que de subir la nécessité de l'obstacle, librement Dieu retire sa grâce. De son propre jugement et selon l'ordre de sa sagesse, il laisse le pécheur à la loi de son péché. On peut dire en ce sens que Dieu (et non pas seulement le péché) est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement (comparer *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. lxxix, a. 3, avec *In Ium Sent.*, dist. XL, q. iv, a. 2, où saint Thomas accuse plutôt la causalité du pécheur à l'égard de ces effets). Il plaît à saint Thomas de commenter ces mots mêmes, à quoi il faut ajouter l'appesantissement des oreilles, qu'il interprète par rapport à des conditions connues de la grâce retirée. On observera qu'une causalité n'a pu être ici reconnue à Dieu à l'endroit de tels effets qu'une fois ceux-ci traités comme maux de peine. L'événement s'en vérifie chez tout pécheur, quoique plus visiblement chez les pécheurs avancés. Iª-IIæ, q. lxxix, a. 3.

En cet état où Dieu l'a réduit, le pécheur est disposé à pécher de nouveau. Or, le péché est ordonné à la perte du pécheur; il n'est ordonné au salut du sujet qu'en vertu d'une miséricordieuse providence, Dieu permettant que l'on tombe afin que, reconnaissant sa chute, on s'en humilie et se convertisse. Il faut donc dire que, de leur nature, l'aveuglement et ses suites sont ordonnés à la perte de qui les subit; et c'est pourquoi ils sont tenus comme des effets de la réprobation. Par la miséricorde de Dieu, ils peuvent être temporaires et servir de remède aux prédestinés, auxquels *omnia cooperantur in bonum.* Dans tous les cas, la gloire de Dieu en ressort, puisque sa justice ou sa miséricorde sont ainsi manifestées; le choix des prédestinés ne peut avoir, bien entendu, de la part de Dieu, le sens d'une acception de personnes. Iª-IIæ, q. lxxix, a. 4.

Par ces multiples considérations, la théologie a

tenté d'accorder deux vérités également certaines : l'inviolable sainteté de Dieu, qui ne trempe dans aucun péché; l'universel et infaillible gouvernement de Dieu, auquel rien n'échappe de ce qui se passe en ce monde. Elle nous dispense ainsi à sa manière les leçons complémentaires de sécurité et de crainte qu'elle a trouvées d'abord dans les livres sacrés.

2. *Le démon comme cause du péché.* — En cette matière du péché, le diable s'impose à l'attention des théologiens. La tradition chrétienne reconnaît unanimement en lui l'ennemi du genre humain, et qui se répand dans le monde pour la perte des âmes : voir Démon, Tentation. Nous traitons du diable strictement comme cause du péché.

a) Le diable ne cause le péché que d'une manière restreinte. — Le principe des actes humains qu'est la volonté est sujet à deux motions distinctes, celle de l'objet, celle de l'agent qui intérieurement l'incline. Quant à cette dernière, Dieu seul, outre la volonté même, détient pouvoir sur la volonté. Le diable *n'incline donc pas la volonté du dedans;* et ce n'est jamais que de l'extérieur qu'il peut la séduire. Quant à l'objet, en effet, on peut représenter selon trois modes l'action exercée par cet endroit sur la volonté. Agit sur elle, l'objet proposé lui-même, comme un mets appétissant excite de soi le désir d'en manger. Agit sur elle, la personne qui offre cet objet. Agit sur elle, la personne qui signale la bonté de l'objet. Selon les deux dernières manières, le diable agit sur la volonté. Et parce que, du côté de l'objet, seul le bien absolu meut nécessairement la volonté, nous savons déjà que le diable ne sera jamais la cause suffisante d'un mouvement de la volonté. Ia-IIæ, q. LXXX, a. 1.

b) Comment le diable peut agir. — Mais, en ces limites et de cette manière, le diable dispose de moyens propres et redoutables. Il persuade par le dedans. Il n'en est pas réduit à des apparitions ou à de pseudo-miracles. Non certes qu'il agisse en nos facultés spirituelles : nous venons de dire que la volonté lui échappe; pour l'intelligence, il se garde bien de l'éclairer, n'ayant souci que de l'obscurcir. Il y parvient, grâce à l'action qu'il exerce sur l'imagination et les facultés sensibles.

La théologie médiévale a considéré attentivement cette action des purs esprits sur la nature corporelle, dont nous touchons ici un cas particulier. Le diable donc excite des images dans l'imagination. Saint Thomas justifie ceci en disant que la formation des images est due au mouvement de certains éléments corporels; or, le mouvement local est l'un des assujettissements de la nature corporelle aux purs esprits. Sans retenir cette théorie mécanique de l'imagination, on peut agréer la même conclusion, dès qu'on admet une action du diable sur le corporel et un rapport du corporel à cette faculté. De même, dit saint Thomas, le diable excite des passions dans l'appétit sensible; voire il peut disposer habituellement à quelque passion. Et l'on comprend que les deux actions que nous venons de dire puissent se combiner et s'aider mutuellement. Nos sens extérieurs sont, à leur tour, sujets aux artifices du diable, rendus par lui plus subtils ou plus obtus. En cet ordre de choses, la limite du pouvoir diabolique, outre la permission de Dieu, tient en ce que les purs esprits ne peuvent former aucune matière : ils ont besoin d'éléments à partir desquels agir. La commotion due aux agissements du diable sur cette partie sensible de nous-mêmes peut être si grande que la raison en devienne liée et que l'on commette des actes qui sont des actes de péchés. Mais ils ne sont plus alors des actes humains, et notre première conclusion demeure, que le diable ne peut nous contraindre de pécher. L'homme est coupable qui succombe à la tentation diabolique : il faut seulement reconnaître que sa faute est amoindrie à proportion que sa volonté fut pressée de la commettre : comme nous avons dit du péché de passion. Mais qui ne se rend pas aux suggestions du diable, et sa sensibilité fût-elle horriblement agitée, ne commet pas la moindre faute : la théologie scolastique distingue couramment entre la tentation de la chair, qui est le péché de la sensualité dont nous avons parlé, et la tentation du diable qui ne comporte de soi aucun péché. Ia-IIæ, q. LXXX, a. 2, 3.

c) Opinions sur le rôle du diable. — Certaines opinions chrétiennes imputeraient volontiers au diable l'origine de la multitude de nos péchés. Origène, par exemple, qui tantôt incrimine le diable, tantôt nos seules passions déréglées, semblerait s'arrêter plus fréquemment sur l'intervention diabolique, d'où viennent tous nos péchés, non d'ailleurs sans la complicité de notre liberté. En d'innombrables passages, il décrit les ruses et les attaques de l'ennemi. Tertullien, *De pænitentia*, 5, saint Cyprien, *De domin. orat.*, 25, sont aussi très attentifs à cette hostilité dont pâtit la vie chrétienne. Cf. Cavallera, *art. cit.*, p. 35. Il appartient à la théologie de traduire sagement tant d'invectives et d'émois. Occasionnellement et indirectement, concède saint Thomas, le diable est la cause de tous les péchés, car il a fait pécher nos premiers parents, de qui nous avons hérité notre inclination au mal. Mais que tout péché soit dû à une persuasion particulière du diable, on ne peut l'accorder. Il n'est pas besoin que le diable, à tout instant, s'en mêle : et du dehors et du dedans nous sommes assez pressés d'offenser Dieu! D'autant que Dieu et les saints anges le retiennent d'entreprendre tout ce qu'il voudrait : le diable nous tente moins qu'il n'en a l'envie. On voit que, pour cette théologie, la lutte de l'homme contre le péché ne consistera pas seulement à se mettre à l'abri du diable. Ia-IIæ, q. LXXX, a. 4.

Sur le propos du diable et de la tentation, il faut signaler l'erreur de Jovinien, combattue par saint Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 281 sq., selon qui le démon ne tente point ceux qui ont été baptisés dans l'eau et l'Esprit, mais seulement les infidèles et les pécheurs; voir l'art. Jovinien; celle d'Abélard, qui intéresse seulement le mode de la tentation, et qu'a combattue saint Bernard, *Epist.*, CLXXXIX-CXCI, qu'a condamnée le concile de Sens, en 1140, Denz., n. 383, voir Abélard, t. I, col. 43-48; enfin, les opinions qui ôtent la responsabilité aux péchés issus d'une tentation ou qui préconisent la passivité sous les suggestions du diable, dont un exemple est la doctrine de Molinos (voir ce mot). Le sujet de ce paragraphe nous donne l'occasion d'évoquer ici une doctrine qu'ont tenue bon nombre de Pères latins et particulièrement saint Augustin, et qui reconnaît au démon précisément un droit sur les pécheurs, remis de par Dieu à son empire, d'où les retire la *rédemption* du Christ : on étudiera cette question dans les travaux de J. Rivière sur l'histoire du dogme de la rédemption.

3. *L'homme comme cause du péché.* — L'homme induit son semblable à pécher. Il le fait soit en proposant l'objet, soit en signalant sa bonté. S'il n'a pas tous les moyens du diable, il en a d'autres, et qui peuvent être très persuasifs, mais non jamais irrésistibles. Leur étude donnerait lieu à abondante description. On la trouve pour l'essentiel dans la question du scandale (voir ce mot), qui est justement le péché de ceux qui font pécher les autres.

Mais l'homme se trouve être cause du péché d'une manière singulière, à savoir par la voie de la génération. C'est à cet endroit de son traité et par cette transition que saint Thomas, dans la *Somme théologique*, introduit l'étude complète du péché originel. Ia-IIæ, q. LXXXI-LXXXIII. Voir l'art. suivant.

3° *Les péchés causant d'autres péchés.* — On ne relève pas ici, outre celles que l'on vient d'exposer, une nouvelle catégorie de causes du péché. Mais on signale, à l'origine des actions qui nous mettent en la disposition de pécher, la présence possible de péchés antérieurs. Une théologie systématique assume de cette façon maintes données de la tradition chrétienne où sont dénoncés les rapports de certains péchés entre eux; en même temps qu'elle introduit dans ce royaume du désordre certaines lois qui le réduisent mieux à notre connaissance. Sont retenues ici, comme objet d'examen, la connexion établie par la sainte Écriture entre la cupidité et tous les péchés, entre l'orgueil et tous les péchés, et la théorie des péchés capitaux.

1. *La cupidité.* — Saint Paul a dénoncé la cupidité comme la racine de tous les péchés. I Tim., vi, 10. Comment le comprendre? Le mot de cupidité de soi souffrirait plusieurs sens. Par une méthode remarquable, saint Thomas l'interprète selon le contexte; et il l'entend comme l'amour désordonné des richesses. Le grec φιλαργυρία lui donne nettement raison. Cette cupidité est la racine de tous les péchés en ce sens que les richesses, qu'elle convoite, permettent l'assouvissement de tous les appétits, et non seulement en choses matérielles; qu'est-ce qui ne s'achète pas en ce monde? *Pecuniæ obediunt omnia*, disait l'Ecclésiaste, x, 19. La causalité, ici considérée, est bien exprimée par ce mot de racine : de la richesse, toute sorte de péchés tireront leur substance, comme de la racine toutes les parties de l'arbre tirent leur aliment. On n'entend d'ailleurs avancer ainsi qu'une loi morale, et qui se vérifiera souvent, mais non infailliblement. Notre théologie rencontre exactement la pensée de l'auteur inspiré : *Nam qui volunt divites fieri*, dit le ℣. 9, *incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et desideria multa inutilia et nociva quæ mergunt homines in interitum et perditionem.* A la faveur de cette formule, la théologie a ainsi retenu l'un des avertissements les plus constants du christianisme, qui redoute les richesses comme l'un des dangers du royaume des cieux. Le vœu de pauvreté, essentiel à l'état religieux, n'est pas étranger à ce sentiment. On distinguera le cas allégué ici de celui de l'avarice tenue pour péché capital. Ia-IIæ, q. lxxxiv, a. 1; cf. IIa-IIæ, q. cxix, a. 2, ad 1um. Pour l'exégèse du texte de saint Paul, on peut voir M. Meinert, *Die Pastoralbriefe des hl. Paulus*, Bonn, 1931, p. 73-74, la note *Irrlehre und Habsucht*; sur la pensée ici engagée : L. Rohr, *Die soziale Frage und das Neue Testament*, Munster, 1930.

Il n'y a pas de rapport, on le voit, entre la considération que nous venons de dire et la théorie augustinienne de la *cupiditas*, où le mot possède un sens beaucoup plus ample et intéresse l'origine du péché plus profondément : il se rencontre plutôt avec cette conversion déréglée vers quelque bien dont nous avons dit que tout péché la comporte premièrement, ou avec cet amour de soi d'où nous devons redire à l'instant que tout péché procède. Sur cette notion augustinienne et sa place dans la théorie du péché : Mausbach, *op. cit.*, t. i, p. 222-229.

2. *L'orgueil.* — Un verset de l'Ecclésiastique, x, 15, énonce, dans la Vulgate, que l'orgueil est le commencement de tout péché, *initium omnis peccati superbia.* Le contexte consulté avertit saint Thomas d'entendre ici l'orgueil comme péché spécial, c'est-à-dire l'amour désordonné de la propre excellence. Il commence tout péché, en ce sens que tout péché poursuit, dans le bien où il s'attache, une satisfaction et une perfection du pécheur; aussi bien n'est-il aucun péché qui ne puisse devenir formellement péché d'orgueil. Tandis que la cupidité fournit la facilité de pécher, l'orgueil rend l'homme sensible à l'attrait des biens périssables. En cet effet se révèle l'un des modes de la primauté de l'orgueil sur tous les péchés (voir ce mot). Le texte grec ne prête pas à cette systématisation de la théologie, puisqu'on y dit, à l'inverse, que le commencement de l'orgueil est le péché. Voir Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, t. ii.

3. *Les péchés capitaux.* — La cupidité et l'orgueil, dont on vient de dire l'influence, pourraient à ce titre passer pour péchés capitaux : leur nom propre cependant est racine et commencement; la théologie réserve celui-là à des péchés exerçant une causalité qu'elle a soigneusement définie.

La théorie théologique des péchés capitaux conclut une longue histoire. Le mot est ancien, ainsi que l'énumération de péchés auxquels on l'applique. Mais sa signification n'est pas constante. Dans l'ancienne discipline pénitentielle, les péchés capitaux, dont la liste est d'ailleurs variable, sont les péchés dont la rémission ne s'obtient que par pénitence publique. Voir art. Pénitence. Tertullien voit, dans le bain sept fois renouvelé de Naaman le Syrien, le symbole de la purification des péchés capitaux des gentils, qui sont l'idolâtrie, le blasphème, l'homicide, l'adultère, le stupre, le faux témoignage, la fraude. *Adv. Marc.*, l. IV, c. ix, *P. L.* (1844), t. ii, col. 375. Chez Origène, qui dénombre par ailleurs de certaines inclinations mauvaises comme les principes des péchés (à chacune desquelles est préposé un démon particulier), l'expression de péchés capitaux prend l'acception spéciale de péchés de la tête, telle l'hérésie et autres fautes semblables. *In Levit.*, viii, 10, 11, *P. G.*, t. xii, col. 502 B et 506 A. Sur Origène et Tertullien, voir Cavallera, art. cit., 1930, p. 49-63. Le septénaire des péchés capitaux, tel, ou à peu près, que l'ont consacré la théologie et avec elle la morale populaire, la littérature et les arts, remonte à des auteurs comme Cassien, saint Jean Climaque et saint Grégoire le Grand; Hugues de Saint-Victor, dans ses *Allegoriæ in Novum Testamentum*, et Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. XLII, contribuèrent principalement à l'imposer à la pensée médiévale. Sur la formation et l'histoire de cette liste, on trouvera un exposé copieux dans Ruth Ellis Messenger, *Ethical teachings in the latin hymns of mediæval England*, New-York, 1930.

Sur ce thème, la théologie va raisonner. Elle nous laissera le bénéfice d'une définition précise du péché capital, à partir de cette dénomination même, et d'une justification critique de l'énumération des sept péchés capitaux.

Saint Thomas inaugure son élaboration par l'examen de ce mot de *capital;* il s'attache en cela au vocable usuel plutôt qu'à celui de saint Grégoire. Pour ce Père, les péchés en question sont les principaux, et il les représente comme les guides, *duces*, de cette innombrable armée du vice dont l'orgueil est le roi. Entre les acceptions auxquelles le mot de lui-même se prête, saint Thomas retient celle qui dérive du sens métaphorique du nom, d'où vient l'adjectif. Et le péché capital prend ainsi rang de chef ou de principe par rapport à d'autres péchés. Or, il y a pour un péché diverses manières de procéder d'un autre. Soit que celui-ci devienne cause efficiente, ou bien par soi : l'acte d'un péché crée l'inclination à le reproduire, et la relation est ici établie entre péchés de même espèce; ou bien par accident : un péché ôtant la grâce ou la crainte, ou la pudeur, ou généralement tout ce qui retient de pécher, permet que l'on tombe en tout autre péché. Soit qu'il devienne cause matérielle, en ce qu'il fournit matière à un autre péché : comme l'avarice d'où viennent querelles et chicanes. Soit qu'il devienne cause finale, en ce qu'il représente un bien en vue duquel est commis un autre péché : ainsi l'ambition cause la simonie ou l'avarice, la fornication. De ces diverses dépendances, seule la der-

nière désigne une origine formelle du péché, d'où celui-ci reçoit son espèce principale. Un péché est dit « capital » qui possède la propriété d'engendrer des péchés en cette façon. Et elle revient à tout péché dont l'objet propre constitue une fin assez attrayante pour qu'elle suscite communément d'autres péchés ordonnés à la satisfaire. Où la théologie, on le voit, précise par ses moyens propres une notion que saint Grégoire et les anciens auteurs avaient appréhendée confusément. Saint Thomas n'est pas infidèle à la pensée traditionnelle, il la détermine. Iª-IIæ, q. LXXXIV, a. 3.

La notion thomiste du péché capital permet de justifier au mieux le septénaire, dont saint Thomas emprunte l'énumération à saint Grégoire : « Vaine gloire, envie, colère, tristesse, avarice, gourmandise, luxure. » La *Somme théologique* y procède d'une manière qui est nouvelle par rapport aux essais antérieurs de saint Thomas lui-même, *In IIum Sent.*, dist. XLII, q. II, a. 3; *De malo*, q. VIII, a. 1. L'origine d'un péché issu d'un autre selon la raison de cause finale peut se vérifier chez un pécheur, de qui elle trahirait la disposition particulière et l'ordre singulier de ses amours. Mais de l'individuel il n'est pas de science, et trop d'humeurs et de fantaisies font varier ces cas. Quelque connaissance, toutefois, n'en est pas impossible, et nous sommes aujourd'hui plus curieux de leur secret original, mieux munis pour le découvrir. On peut entendre la même causalité selon les affinités naturelles des biens entre eux. En ce sens, tel péché le plus souvent procédera de tel autre. Quels que soient les cas particuliers, il y a des fins ordinairement régnantes et des fins ordinairement soumises. On découvre ainsi, parmi les péchés, quelques directions maîtresses, qui se prêtent à une connaissance relativement universelle et nécessaire.

Et voici comment on les dégage. Disons que certains péchés capitaux répondent à l'appétit du bien, d'autres à l'éloignement du mal. Pour les premiers, on peut invoquer la division commune des biens de l'âme, que poursuit la vaine gloire; des biens corporels, que convoitent la gourmandise et la luxure; des biens extérieurs, que retient l'avarice. Mais on peut trouver de ces quatre péchés une justification plus radicale, selon qu'ils adhèrent à des biens vérifiant les conditions mêmes de la béatitude, laquelle est l'objet du plus naturel des désirs. De la raison de béatitude, est d'abord la perfection : l'on peut dire que c'est l'appétit de la perfection dont la vaine gloire est le désordre. Puis la suffisance : c'est le soin de l'avarice. Puis le plaisir : c'est où se portent sans mesure la gourmandise et la luxure. Quant à l'éloignement du mal, on craint la difficulté sensible, et c'est pourquoi l'on abandonne les biens spirituels : d'où l'acédie. On répugne à la gêne que peut causer à son bien celui du prochain : d'où l'envie; mais si l'on va jusqu'à poursuivre la vengeance, on pèche par colère (saint Thomas notera ailleurs que la colère, appétit de la vengeance, se trouve renforcée de tout notre appétit de justice et d'honnêteté, dont la dignité donne un prestige à l'objet de la colère : IIª-IIæ, q. CLVIII, a. 6). Les mêmes péchés s'attachent au mal qui évince le bien d'où l'on se détourne. Ainsi est rattachée aux mouvements primordiaux de l'appétit humain l'énumération traditionnelle des péchés capitaux; ils représentent, en ce système, les grandes séductions dont le cœur de l'homme est menacé. Il reste sans doute que la donnée originale se montre rebelle par quelques endroits à cette organisation rationnelle; mais si l'on veut bien ne point forcer la signification de ces péchés, y entendre de l'implicite, accepter entre eux des inégalités, nous en avons rendu compte au mieux. Et notre interprétation possède la vérité que l'on peut demander d'une classification morale, spécialement en matière de péché. On notera que saint Grégoire opposait les sept péchés capitaux aux sept dons du Saint-Esprit : ni la théologie des péchés, ni celle des dons ne le retiennent. Et saint Thomas déclare qu'il ne doit pas y avoir une opposition entre les sept principaux péchés et les sept principales vertus, car on ne pèche pas en se détournant de la vertu, mais en aimant quelque bien périssable. Saint Thomas ne retient pas davantage l'ordre de ces péchés entre eux : pour saint Grégoire, ils s'engendraient l'un l'autre, et c'est pourquoi il attachait de l'importance à l'ordre de l'énumération. Mais les péchés subordonnés sont naturellement retenus. Saint Grégoire estimait présenter ainsi un catalogue complet des péchés; saint Thomas l'adopte, mais il a d'autres matériaux. Dans la question disputée *De malo*, qui est un traité du mal, la matière morale se trouve distribuée selon l'ordre des péchés capitaux; cette distribution ne peut être, bien entendu, celle de la *Somme théologique*. On voit comment la théologie à la fois réduit l'importance et approfondit la signification de l'antique théorie des péchés capitaux. Iª-IIæ, q. LXXXIV, a. 4.

On ne cherchera donc point dans le classement des péchés capitaux, tel que nous venons de le rapporter, un tableau des péchés graves : la considération de la gravité n'a nullement commandé cette élaboration; et il y a des péchés capitaux qui, de leur nature, n'excèdent pas le véniel. Dans les morales modernes, la matière est volontiers distribuée selon les péchés capitaux et les préceptes; on juxtapose deux méthodes, sans prendre garde peut-être à ce paradoxe, que l'étude des principaux péchés se trouve détachée de celle des préceptes, dont on pouvait croire qu'ils prohibaient ces péchés principaux. Le septénaire y a aussi subi quelques altérations. Pour saint Thomas, l'orgueil, dont on a dit plus haut qu'il est le commencement de tous les péchés, à cause précisément de cette universalité, est plus qu'un péché capital, mais le prince des péchés. La cupidité, dont nous avons aussi parlé, comme elle cause le péché à la manière d'une cause matérielle, ne prend point rang de péché capital; mais, si on la considère proprement comme l'amour désordonné des richesses, elle suscite alors comme une fin souveraine un grand nombre d'autres péchés, on la nomme avarice, et il faut voir en elle l'un des sept péchés capitaux. Sur toute cette question, voir l'art. CAPITAL *(péché)*.

VII. LES EFFETS DU PÉCHÉ. — L'ordre de la doctrine requiert ici cette étude. De toute réalité, on considère les effets, qui en complètent la connaissance. Il y a lieu spécialement de le faire en matière de péché, car cet acte, qui est désordonné, ne peut manquer d'introduire dans la vie humaine des troubles originaux. La théologie a compris sous trois chefs les effets, à la vérité multiples, du péché. Nous justifierons cette distribution à mesure. Au troisième groupe d'effets, saint Thomas a rattaché la considération du péché comme mortel et comme véniel : gardons-nous de la retirer de ce contexte d'où elle reçoit déjà son sens.

I. LA CORRUPTION DU BIEN NATUREL. — Sous ce chef, sont groupés des effets du péché que déduit l'*analyse philosophique*, mais qui se trouvent aussi rendre compte de certaines données positives. Le titre qu'on leur attribue convient à de certains effets du péché originel, et peut-être l'entendrait-on de préférence à son sujet; mais il recouvre aussi des effets propres au péché actuel.

1° *Existence et nature.* — Une philosophie du mal recherche si le mal corrompt le bien et dans quelle mesure. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 4. Du mal qu'est le péché, nous demandons s'il corrompt le bien naturel.

1. *Diminution de l'inclination à la vertu.* — Sous le nom de bien naturel, il s'agit du bien de l'homme que

sont d'abord ses principes constitutifs, le corps et l'âme, avec leurs propriétés, telles les puissances de l'âme, etc.; mais aussi son inclination à la vertu, laquelle lui est naturelle : car il est homme par sa raison, et la forme spécifique détermine en tout être une inclination qui lui est éminemment naturelle; or, l'inclination raisonnable n'est pas différente de l'inclination à la vertu. On signale expressément ici ce bien naturel, puisque sur lui le péché doit exercer ses dommages.

Le péché laisse intacts, en effet, les principes constitutifs de l'homme et les puissances de son âme, en tant que mesurées par leurs objets spécifiques. Cette conclusion se tire de ce que ce bien-là est le sujet du péché; or, le mal ne détruit pas son sujet : il se détruirait alors lui-même; et ce sujet non détruit conserve son intégrité : ni la nature, en effet, ni ses puissances n'augmentent ni ne diminuent. Mais l'inclination naturelle à la vertu souffre du péché. Car le péché est un acte. Et tout acte dispose à ses pareils. Mais, dès qu'on incline vers un extrême, se trouve diminuée d'autant l'inclination portant à l'extrême contraire. Et l'on sait qu'il y a entre vice et vertu ce rapport de contrariété. Ce raisonnement est de nature métaphysique. Il engage la doctrine de la formation des *habitus* par les actes du sujet, laquelle invoque chez le sujet agissant une passivité sans quoi son action n'aurait pas en lui cet effet. Il ne méconnaît pas qu'un accident (l'acte) n'agit pas comme une cause efficiente sur son sujet (la puissance de l'âme); car, en vérité, l'objet ici agit sur la puissance, ou cette puissance sur une autre. On ne fait donc en tout ceci qu'invoquer des nécessités naturelles. Rien ne serait plus éloigné de notre théologie que d'imaginer, à la manière d'une sanction extrinsèque, cette atteinte au bien naturel de l'homme que nous venons de dire. Nous disons qu'il est impossible que l'homme faisant un péché ne se diminue en son inclination vertueuse, c'est-à-dire en ce bien qu'il tient de ce qu'il est; comme il est impossible, en général, que l'homme ne se modifie en quelque façon par les actes qu'il fait. On distinguera de cet effet du péché le désordre qui est celui de l'acte mauvais lui-même : par ce désordre, on peut certes dire que le péché corrompt le bien de la nature, mais on l'entendra alors par mode de causalité formelle, comme on dit que la blancheur blanchit le plafond. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 1.

Cet effet du péché reconnu, on demande naturellement jusqu'où il va. Et, parce que l'homme est capable de pécher, pour ainsi dire, à l'infini, on s'informe si l'inclination vertueuse ne peut être absolument corrompue. Mais la réponse négative s'impose aussitôt : le péché ne corromprait absolument l'inclination vertueuse qu'en détruisant la raison même; mais comme on pèche en tant qu'être raisonnable, le péché détruisant la raison se détruirait soi-même : or, un acte n'est jamais son propre anéantissement. Reste que l'on concilie la permanence d'une inclination finie avec le renouvellement infini des actes qui la diminuent. On ne peut recourir ici à l'exemple de quantités progressivement plus petites, ôtées d'une quantité donnée, car il se peut que le péché suivant, plus grave que le premier, ôte aussi davantage à l'inclination vertueuse. Il suffit de distinguer le terme et la racine de l'inclination : il est vrai qu'elle tend vers un terme, mais elle part d'une racine. Or, le péché la diminue quant à son terme : on veut dire que l'inclination qu'il crée empêche le développement vers son terme de l'inclination vertueuse. Des péchés multipliés à l'infini signifient exactement des obstacles accumulés à l'infini, mais la racine de la vertu reste intacte. L'homme est encore un homme, c'est-à-dire un être raisonnable, un sujet fait pour la vertu. Cette analyse, de tout point conforme à notre première proposition, révèle donc dans l'homme une région inviolable aux effets du péché. Point de pessimisme empressé. Les damnés eux-mêmes possèdent l'inclination dont nous parlons : elle est à l'origine de leurs remords; il ne lui manque que d'être réduite à l'acte. Mais l'effet que nous venons de signaler demeure bien entendu redoutable : l'acte vertueux peut être rendu, par la multitude des péchés, fort difficile; plutôt que de l'accomplir avec cette aisance et ce plaisir qui sont le vœu de sa nature, il faut à cet homme, pour le faire, soulever un grand poids. Le péché originel y a, d'ailleurs, sa part qui, privant l'homme de la justice originelle, le laisse aux prises avec les parties diverses de sa nature. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 2.

2. *Effet du péché sur les vertus.* — A l'inclination naturelle dont nous venons de parler, les vertus ajoutent leur propre détermination. Comme elles portent à son point d'achèvement un bien naturel, nous pouvons, à cet endroit, recenser l'effet propre des péchés sur les vertus, que nous avons évoqué déjà, plus haut § II, et dont nous parlerons de nouveau ci-dessous, à l'occasion du péché mortel.

La doctrine se partage selon qu'il s'agit des vertus *infuses* ou des vertus *acquises*. Celles-là sont ôtées absolument par un seul acte de péché mortel; elles ne sont ni ôtées ni diminuées par les péchés véniels en eux-mêmes, si multipliés qu'on les suppose. Les vertus acquises ne sont pas plus ôtées qu'elles n'ont été obtenues par un seul acte. Mais des actes répétés, au point d'engendrer un vice, ôtent la vertu contraire. Or, une seule vertu ôtée, du même coup la prudence est exclue. Mais la prudence absente, il n'est plus aucune vertu qui subsiste selon cette raison de vertu. Elles demeurent comme inclinations à certains objets, qui se trouvent être bons : à ce titre, elles permettent de faire le bien, mais non plus de le bien faire : *bonum, non bene*, comme dit saint Thomas.

Cet effet du péché, tenant dans le péché à l'acte, est néanmoins attribuable au péché d'omission, puisque celui-ci est lié, au moins par accident, à un acte volontaire, cause de l'omission, lequel peut déterminer une inclination vicieuse au moins par ses conséquences. Cf. Salmanticenses, q. LXXXV, 2.

2° *Formules traditionnelles.* — Cet effet du péché, qu'a déduit l'analyse philosophique, peut être présenté à la faveur de formules ou de données traditionnelles. Celle de saint Augustin, d'abord, pour qui le péché est privation de mode, espèce et ordre : *De natura boni*, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 553. Car ces trois attributs sont ceux du bien : en tant qu'un être a sa forme, on lui attribue l'espèce; parce que la forme se prend selon une certaine mesure, on lui attribue le mode; parce qu'elle définit le rapport de cet être avec les autres, on lui attribue l'ordre. Tout bien vérifie analogiquement ces caractères: cf. *Sum. theol.*, Iª, q. V, a. 5. L'inclination à la vertu les possède pour sa part : et, comme elle est diminuée par le péché, sans être jamais ôtée, ainsi son espèce, son mode, son ordre. La nature elle-même, en ses principes constitutifs, nous l'avons dit, demeure intacte sous le péché : ainsi les trois attributs de sa bonté. Mais, si l'on se réfère aux vertus infuses et à la grâce, cette fois l'ordre, le mode, l'espèce sont totalement ôtés par le péché mortel. De même, si l'on considère l'acte même du péché, où se retrouve une pareille privation. On jugera donc de cette proposition augustinienne selon les points où on l'applique. Il y a dans le présent article de saint Thomas un mot qui pourrait émouvoir, quand il dit que le péché est *essentialiter privatio :* mais la vigilance de Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXXV, a. 4, et celle des carmes de Salamanque *(ibid.)* n'ont pas manqué de l'interpréter correctement, sans préjudice de notre malice positive comme constitutive du péché. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 4.

Les *blessures de la nature* sont, par excellence, effets du péché originel (voir ce mot). Mais on peut tirer parti du mot et l'appliquer à l'inclination vertueuse diminuée par les péchés actuels. Et, comme la tradition signale quatre blessures, on dira de ces péchés qu'ils émoussent la raison, singulièrement en sa fonction pratique; qu'ils rendent la volonté moins sensible au bien; qu'ils aggravent la difficulté des bonnes actions; qu'ils enflamment la concupiscence. On exploite heureusement ainsi notre déduction philosophique. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 3.

Mais on ne transférera point aux péchés actuels les effets de mort et de défauts corporels qui sont attribués au péché originel. Ce dernier les opère en ôtant la justice originelle, ce qui lui est rigoureusement propre. Il se peut qu'un péché actuel soit une faute plus grande que le péché originel et qu'il ôte plus violemment la grâce : mais la grâce, de sa nature, ne remédie point aux défauts corporels, comme faisait la justice originelle. Il est, par ailleurs, assuré que l'acte de certains péchés entraîne des accidents corporels : ainsi la gourmandise, la luxure, etc. Mais ces effets n'appartiennent point au péché comme péché. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 5-6.

Tels sont les ravages du péché parmi les biens que possède l'homme naturellement.

II. LA TACHE DU PÉCHÉ. — Mais le péché souille aussi le pécheur. Non content de porter atteinte à son bien naturel, il le laisse marqué d'une flétrissure ou, selon l'image consacrée, d'une tache, *macula*. Ces deux effets sont bien différents. Tandis que le premier est obtenu plutôt par l'analyse philosophique, le second procède davantage de données positives. Rien de plus fréquent dans la sainte Écriture et dans la littérature chrétienne que de présenter le péché comme une souillure de l'âme. Le thème a été transmis aux théologiens du Moyen Age, notamment par P. Lombard, *IV Sent.*, dist. XVIII. Saint Thomas entend la tache comme un effet du péché, et qui satisfait à cette nécessité de rendre compte de l'état du pécheur à la suite de son péché, jusqu'au temps de la rémission.

Il considère attentivement l'image traditionnelle. Une tache signifie l'éclat perdu par suite d'un contact de la chose nette avec quelque autre. On transpose aisément ce mot de l'ordre sensible au spirituel. L'âme adhère à ses objets par l'amour; son éclat est celui de la raison et de la grâce. Par le péché, où elle adhère à des objets contraires à la raison comme à la grâce, son éclat est perdu. Elle contracte une tache. On obtient ainsi un effet du péché, qui se prend de cette propriété lumineuse où l'on se plaît communément à reconnaître l'homme de bien.

Il consiste dans une *privation*, ainsi que l'annonce heureusement ce mot de tache, tel que dès l'abord nous l'avons entendu. Car, outre la disposition vers des actes pareils qu'engendre l'acte du péché, on ne voit pas que le péché cause en l'âme rien de positif; cette disposition, néanmoins, ne rend pas compte de l'état du pécheur; elle est abolie sans qu'on cesse d'être un pécheur, comme lorsqu'un prodigue devient avare : il n'incline plus vers la prodigalité, mais il ne laisse pas d'être souillé par ce premier péché; ou bien elle subsiste alors qu'on n'est plus un pécheur, car la pénitence peut ne point ôter aussitôt cette inclination contractée. Si l'on disait néanmoins qu'il reste chez le pécheur l'attachement à l'objet de son péché, lequel est positif et rend compte de son état, il faudrait répondre qu'un tel attachement, qui se termine au bien propre du pécheur, ne suppose en lui rien d'autre que la nature de sa volonté, laquelle y suffit sans le concours d'aucune inclination supplémentaire : donc on ne peut voir là rien qui soit dû au péché; cet attachement caractérise le pécheur pour autant qu'il est connexe à une privation, où se marque précisément la trace du péché. Par ailleurs, la tache ainsi entendue est attribuable à chacun des péchés que commet un pécheur, car chacun d'eux s'oppose à l'éclat de l'âme et dans la mesure même où il est péché. Il en va comme d'une ombre, dont la figure dépend exactement du corps interposé. Nous entendons la tache en liaison avec le péché même. Elle ne dit point absolument absence de l'éclat spirituel, mais sa perte, en tant que due à un certain péché. C'est pourquoi la tache du péché relève du mal de faute et n'est d'aucune façon imputable à Dieu. Peu importe, en outre, que le péché nouveau trouve chez le pécheur la grâce absente, car, sans compter qu'il prive pour sa propre part de la lumière permanente de raison, il est propre à exclure la lumière de grâce et fait à celle-là un nouvel obstacle, en sorte qu'elle ne se lèvera de nouveau sur l'âme que ce péché disparu, et non pas seulement le premier. Pour mieux comprendre que la privation dont nous parlons subsiste une fois passé l'acte du péché, plutôt qu'à la comparaison de l'ombre, on recourra à celle de l'éloignement. Cessant de pécher, on n'est pas du même coup remis sous l'influence de la lumière spirituelle. Il y faut un acte positif défaisant ce que le précédent a fait; il reste que l'on revienne d'où l'on est parti. La chose est sûre; il suffit que les mots s'y conforment. Iª-IIæ, q. LXXXV.

Nous voyons donc dans la tache un effet propre du péché. Des théologiens ont préféré l'entendre du *reatus pœnæ*, que nous trouverons ci-dessous, avec lequel, disent-ils, la tache se confond : tels Scot et Durand de Saint-Pourçain. D'autres, tel Vasquez, la réduisent à une dénomination extrinsèque dérivant du péché commis et bel et bien passé. Les thomistes ont critiqué ces opinions, qui sont en effet discordantes de la doctrine de saint Thomas. Contre la première, ils invoquent de surcroît la condamnation des propositions 56 et 57 de Baïus. Denz., n. 1056, 1057. Voir là-dessus : Salmanticenses, disp. XVII, n. 2, et *In Iam-IIæ*, q. LXXXVI, a. 2, n. 10 sq.; en plus bref, Billuart, diss. VII, a. 2.

Sous ce terme de tache du péché, les anciens théologiens reconnaissaient la chose même qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de *péché habituel*. Dans les deux cas, on entend dénoncer l'état du pécheur et l'on satisfait à cette pensée que le péché commis demeure en quelque façon chez son auteur. Le mot de « péché habituel » évoque seulement de préférence cette disgrâce où se maintient l'homme qui a offensé Dieu; celui de « tache » la souillure de son âme. Mais l'état du pécheur dans les deux cas ne peut se prendre autrement que de la privation que nous avons dite.

Nous dirons ci-dessous en quel sens le péché véniel cause une tache. On prendra garde à la corrélation de la présente notion avec celle de la grâce guérissante, *gratia sanans*.

III. L'OBLIGATION A LA PEINE. — Par cette formule, nous traduisons le *reatus pœnæ* de la théologie. Le mot de *reatus* appartient à la doctrine du péché originel, duquel on dit que chez le baptisé *transit reatu, manet actu :* il est alors synonyme de culpabilité. Mais on désigne aussi par lui l'un des effets du péché actuel, à savoir cette condition où le péché établit son auteur d'être en dette d'une peine : *reatus pœnæ*. En vertu du péché, une obligation est contractée de la part du pécheur dont il n'est acquitté que par une peine subie. Il est passible de peine. Un texte de saint Thomas définit à souhait le sens du vocable ainsi que son extension, qu'il serait intéressant de comparer avec l'usage qu'en faisait la langue juridique des Romains : *Reatus dicitur secundum quod aliquis est reus pœnæ; et ideo proprie reatus nihil est aliud quam obligatio ad pœnam; et quia hæc obligatio quodammodo est media*

inter culpam et pœnam, ex eo quod propter culpam aliquis ad pœnam obligatur, ideo nomen medii transumitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa vel etiam pœna reatus dicitur. In IIum Sent., dist. XLII, q. I, a. 2. Que le péché entraîne un châtiment, la pensée chrétienne, en sa forme la plus élaborée comme en son expression la plus commune, le tient pour indubitable. Le théologien tente ici de donner une exacte notion de cette vérité reconnue, et que des dogmes solennels ont au surplus, par bien des points, consacrée.

1° *Existence.* — On justifie d'abord que le péché ait cet effet. Saint Thomas y procède de la manière la plus convaincante et découvre dans cette réalité morale la vérification d'une loi universelle. Car nous observons dans l'ordre de la nature que l'intervention d'un contraire détermine de la part de l'autre une action plus énergique : Aristote disait que le froid gèle davantage une eau chauffée (*I Meteor.*, 348 *b*, 30-349 *a*, 9); mais on signale par là le phénomène universel de la réaction, où s'exprime la tendance de tout être à se conserver dans son être. Par une dérivation de cette loi, nous observons en outre que les hommes sont naturellement enclins à riposter aux attaques, jusqu'à abattre leurs adversaires.

Il n'y a pas lieu de limiter cette loi aux individus : tout ordre lésé exerce pour son compte une répression. Et, comme le péché est un acte désordonné, il faut attendre que l'ordre atteint par lui le réprime. La peine n'est pas autre chose que cette répression même. On déterminera en quoi elle consiste si l'on connaît l'ordre lésé. Or, le péché lèse l'ordre de la raison, directrice naturelle des actes humains : la répression de la raison consiste dans le remords de la conscience. Il lèse l'ordre du gouvernement divin, dont la répression s'exprime en la peine infligée par Dieu. Il lèse l'ordre de la société humaine, civile, domestique, ecclésiastique, professionnelle, etc..., non que tout péché lèse cet ordre-là, et la société civile elle-même comme la société ecclésiastique qui sont, chacune en son ordre, des sociétés parfaites, ne châtient point absolument tous les péchés; mais, quand un péché commet cette atteinte, la répression joue et la peine correspondante est encourue.

De ce raisonnement ressort la notion essentielle de la peine du péché. Elle ne se réfère en rien à la réparation du péché; mais elle est du péché la contre-partie. Le péché étant posé, une peine y répond. Au désordre accompli est infligé une réplique par quoi le désordre est équilibré, mais non pas réparé. La réparation du désordre — nous voulons dire sa destruction — relève de la pénitence et de la satisfaction : par elles, le péché est anéanti, et il appartient au théologien d'en définir les voies (voir Justification, Pénitence). Mais cette fonction n'est en rien celle de la peine proprement dite. Telle que nous l'avons présentée, elle répond à cette préoccupation de maintenir, à l'encontre de la perturbation du péché, le triomphe de l'ordre. Sans la peine, le pécheur a raison de l'ordre des choses; il ne se peut que l'on concède cette victoire à son caprice; la peine y pourvoit. Elle est la forme que prend l'ordre, définitivement inviolable, une fois posé le péché. Ne disons même point la peine, car il se peut qu'elle tarde et il ne faut pas que le péché se flatte d'un triomphe même éphémère; disons précisément l'obligation à la peine, laquelle est seule, aussi bien, l'effet propre et direct du péché. Aussitôt le péché commis, est encourue de la part du pécheur cette nécessité où se marque la permanence non compromise de l'ordre. Il suit du péché même quelque chose où s'avoue la défaite du péché. Grâce au *reatus pœnæ*, l'ordre du monde est sauf, que le péché n'a pu rompre. Il y a plus qu'une parenté entre cette notion essentielle de la peine que propose saint Thomas et les belles considérations où saint Augustin annonce le châtiment nécessaire et imminent du pécheur : *ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictæ. De lib. arb.*, III, xv, 44, *P. L.*, t. xxxii, col. 1293; sur cette conception d'Augustin, voir Mausbach, *op. cit.*, t. I, p. 119-122. Dès lors, il apparaît que la peine essentiellement est contraire à la volonté. Saint Thomas revendique communément pour elle ce caractère : en quoi il ne propose pas une description psychologique, mais définit la nature même de la peine en rapport avec sa fonction spécifique. On ne nie point pour autant que la peine ne puisse devenir médicinale, ordonnée à la correction du délinquant ou des autres hommes, ou satisfactoire, concourant à la totale réparation du péché : mais ces caractères sont ultérieurs à celui-là où s'exprime son essence, où se révèle, si l'on peut dire, sa pure beauté. Ia-IIæ, q. lxxxvii, a. 1.

Les commentateurs ont poursuivi la formule exacte de cette réalité du *reatus*. Tenons, avec les Salmanticenses, disp. XVII, dist. I, spécialement n. 6, qu'il n'est ni une relation réelle ni de raison, ni quoi que ce soit que l'on puisse réellement distinguer du péché habituel, ni le péché habituel lui-même en son concept essentiel et primaire, mais comme un concept secondaire du péché habituel, virtuellement distinct et dérivé. Qu'il demeure quand la faute est remise, cette condition ne porte point préjudice à la correction de leur formule. *Ibid.*, n. 14-20.

2° *Le péché est-il peine du péché?* — Avant de considérer quelques conditions remarquables de la peine due au péché, informons-nous si cette peine peut consister dans le péché même.

Une certaine tradition semble le soutenir. Ainsi saint Augustin dans les *Confessions*, I, xii, 19, *P. L.*, t. xxxii, col. 670 : *Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus;* ainsi saint Grégoire, *In Ezech.*, l. I, hom. ii, n. 23-24, *P. L.*, t. lxxvi, col. 914-916; *Moralia*, l. XXV, c. ix, *P. L.*, t. lxxvi, col. 334-336 : *Omne quippe peccatum, quod tamen citius pœnitendo non tergitur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati... Plerumque vero unum atque idem peccatum et peccatum est ut et pœna et causa peccati.* Ces textes et d'autres avaient été retenus par Pierre Lombard, qui a consacré à cette question une distinction entière. *II Sent.*, dist. XXXVI. Saint Thomas, comme tous les théologiens scolastiques, l'a débattue. Sa théologie introduit en ceci des distinctions qui, faisant droit aux données traditionnelles, sauvegarde cependant les exigences de la raison.

1. *De soi, le péché d'aucune façon ne peut être la peine du péché, car il procède de la volonté.* La peine est, de sa nature, contraire à la volonté. La distinction du mal de faute et du mal de peine est irrécusable. D'aucune façon, le péché en sa nature même n'est la peine du péché.

Ainsi raisonne saint Thomas dans la *Somme théologique;* et nous avons à dessein traduit le *nullo modo* qu'il écrit deux fois dans ces quelques lignes. La démonstration semble décisive. Néanmoins, s'il est vrai que le péché, en sa conversion, procède de la volonté et à ce titre contredit la peine, le désordre accompagnant cette conversion, et d'où le péché reçoit sa raison de mal, n'est pas également voulu. Le pécheur s'en passerait; il le subit comme une nécessité. Saint Bonaventure, par exemple, tenait que le péché, en ce qu'il a d'essentiel, est peine du péché : *In IIum Sent.*, dist. XXXVI, a. 1, q. I. Saint Thomas lui-même, dans son premier ouvrage, *In IIum Sent.*, dist. XXXVI, a. 3, semble admettre que le péché, *ratione ipsius actus deformis*, possède un caractère pénal; il le dit expressément dans la question disputée *De malo*, q. I, a. 4, ad 2um : *Ipse actus non est volitus*

inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod, dum voluntas quærit, in prædictam inordinationem incurrit quam non vult; et sic, ex eo quod est volitum habet rationem culpæ, ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur rationi pœnæ; cf. *ibid.*, ad 1um. Mais la *Somme* n'offre point trace d'une telle doctrine, et l'on peut penser que le double *nullo modo* en est un désaveu.

De fait, on ne peut dire que le désordre du péché ait raison de peine. Cajétan en donne plusieurs raisons : toute juste peine est de Dieu; le désordre du péché serait donc de Dieu. Et il n'y a point lieu de distinguer en ce désordre, comme fait Scot, l'*agi*, qui serait du pécheur, et le *subi*, qui serait de Dieu, car ce désordre est un accident, *cujus esse est inesse;* causer son inhérence dans le sujet, c'est causer son être, c'est donc causer le mal du péché. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXXVII, a. 2; cf. Salmanticenses, disp. XVII, n. 29-30. De plus, bien qu'involontaire d'une certaine façon, ce désordre ne l'est pas absolument : le pécheur y consent qui fait l'acte d'un péché. On ne nie point qu'il soit préjudiciable à l'homme, mais le mal de peine n'est point seul à faire tort à qui l'endure, le mal de faute fait tort aussi à qui le commet.

2. *Par accident, un péché peut avoir raison de peine*, soit par rapport à soi-même, soit par rapport à quelque autre péché. Il cause, en effet, la soustraction de la grâce, et comme la grâce soustraite laisse l'âme diminuée et prompte à pécher de nouveau, ces péchés suivants peuvent être tenus comme une peine du premier; on ne les aurait pas commis, si l'on n'avait encouru le châtiment de celui-là. Où nous rejoignons nos considérations précédentes sur l'aveuglement et l'endurcissement dont Dieu punit l'iniquité. L'acte même du péché peut comporter de l'affliction. On le veut, assurément, et avec la difficulté qui l'accompagne : celle-ci fera même qu'on le veuille avec plus d'énergie et qu'on s'y applique avec plus d'obstination. A ce titre, l'affliction est volontaire et malicieuse. Mais, en tant que ces difficultés sont d'abord imposées à la volonté, soit par la nature même de l'acte, dont on n'est pas le maître (ainsi dans la colère ou l'envie), soit par les circonstances extérieures, la volonté subit une contrariété, laquelle a de ce chef raison de peine. Le cas ne s'en vérifie d'ailleurs, comme le remarquent les carmes de Salamanque, disp. XVII, n. 34, que pour les péchés consistant en des actes impérés, non en des actes élicites de la volonté. Enfin, un péché comportant des suites pénibles peut être tenu à ce titre comme se punissant soi-même. Dans tous les cas, on le voit, le péché ne prend raison de peine que par accident et non selon son essence, où il est exclusivement mal de faute. Saint Thomas estime que de telles peines sont médicinales, c'est-à-dire qu'elles possèdent cette propriété de concourir au bien de la vertu. On le voit nettement dans les deux derniers cas, puisque la fatigue et les ennuis du péché sont propres à en détourner le pécheur lui-même. Mais, jusque dans le premier cas, s'il faut dire, comme nous avons fait, que l'aveuglement et l'endurcissement sont de leur nature ordonnés à la perte de qui les subit, on peut signaler en outre qu'ils sont propres à détourner les autres du péché; car, voyant ce malheureux tomber de péché en péché, ne redoutera-t-on pas pour soi un pareil sort? Pour l'intéressé lui-même, s'il advient que Dieu lui fasse miséricorde, tant de maux éprouvés ne le rendront-ils pas plus humble et plus prudent? C'est en ces termes, et à la faveur d'un discernement capital, que notre théologie peut agréer une pensée où se sont incontestablement plu d'anciens docteurs chrétiens. Sur toute cette question du péché comme peine du péché : Salmanticenses, disp. XVII, dub. II; Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 2.

3° *Durée et gravité du « reatus pœnæ ».* — On peut signaler maintenant quelques conditions remarquables de la peine due au péché. Elles intéressent sa durée et sa gravité. Nous distinguons ces deux considérations, dont chacune invoque des arguments indépendants.

1. *L'éternité de la peine infligée au péché mortel* est une doctrine de foi. Voir art. ENFER, t. V, spécialement col. 94-95. Il suffit ici que nous exposions la théologie de ce dogme, et selon que l'éternité de la peine est un effet du péché.

Elle se déduit de la notion essentielle de la peine, telle que nous l'avons d'abord présentée. Réplique de l'ordre troublé, la peine persiste aussi longtemps que le trouble de l'ordre. Or, il est un péché qui trouble l'ordre d'une manière irréparable. Car il ôte le principe même de l'ordre raisonnable, c'est-à-dire l'adhésion à la fin dernière. En possession de ce principe, il n'est point de désordre que l'homme ne puisse réparer; mais s'il en est privé, le voilà désormais incapable de restaurer le désordre commis, et il ne peut que se perpétuer dans son péché. Où l'on suppose que l'homme ne peut se restituer à soi-même ce principe dont il s'est privé : la chose s'entend. puisqu'il tient dans la charité, laquelle est un don de Dieu, puisque l'ordre troublé intéresse Dieu, lequel est donc aussi mêlé à sa réparation; ce n'est pas une chose que l'homme puisse opérer seul, comme si son péché ne concernait aussi que lui. Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 7. Un tel péché est de soi éternel. Qu'il soit réparé, comme la chose advient en effet, une initiative divine en est la cause. Mais elle n'appartient pas au développement naturel des effets du péché. A celui-ci, tel qu'il est, ne peut répondre qu'une peine également éternelle. Aussitôt commis, il grève son auteur de cette dette qu'est le *reatus pœnæ æternæ*. Quelque issue qu'il doive en effet connaître, il établit infailliblement le pécheur en cette condition. Un temps du reste doit venir où la volonté coupable sera soustraite même aux effets de la miséricorde de Dieu; où la dette du péché n'aura donc plus de rémission. Il n'est que l'éternité de la peine pour faire équilibre à l'éternité du trouble et de la perversion qu'introduit le péché dans l'ordre.

Cet argument est le principal qu'invoque en cette matière saint Thomas. Il en a proposé d'autres : *In IVum Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 3; *Cont. Gent.*, l. III, c. CXLIV. Nous ne les reproduisons pas, puisque celui-là est formel et décisif. Les carmes de Salamanque établissent pour leur compte que le péché est digne de peine éternelle indépendamment même de sa permanence, sur la seule considération de sa gravité. Disp. XVII, dub. III, § 3. En cela, ils sont peut-être de leur temps. Il semble que l'argument de saint Thomas ne se soit pas imposé sans amoindrissement aux théologiens postérieurs. Un exemple manifeste de cette histoire, c'est Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV*, l. XIII, c. XXV, où l'éternité de la peine est justifiée, non par la permanence du péché, qui est une position dont on avoue qu'elle est difficile (en vertu d'un argument qui trahit la méconnaissance de la notion thomiste de peine), mais par l'infinité du péché considéré en lui-même (éd. Lethielleux, *Opuscula*, t. I, p. 465-469). Ainsi, pense-t-on, communément aujourd'hui; la perfection de la théologie n'y a pas gagné. Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 3.

2. *La gravité de la peine* se déduit pour son compte de la gravité du péché. La persistance de la faute appelle l'éternité de la peine; son énormité mesure sa rigueur. L'idée de cette proportion entre la faute et la peine est élémentaire, et la sainte Écriture l'a plusieurs fois exprimé : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*, Deut., XXV, 2; *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et locum*,

Apoc., xviii, 7. Elle permet aux théologiens d'énoncer que, pour certains péchés, la rigueur de la peine a quelque chose d'infini. Car il est en ces péchés-là une certaine infinité : par l'endroit, nous l'avons dit, col. 156 sq., où ils s'opposent à Dieu. On nomme peine du dam celle qui, répondant à cette infinité du péché, comporte elle-même quelque infinité : elle consiste dans la privation de Dieu. Dans les deux cas, l'infinité se considère de la part du bien, auquel le péché s'oppose, dont la peine est privation. Il n'y a point ici d'infinité intrinsèque. Et, comme les péchés mortels qui sont tous infinis, cependant sont inégalement graves, ainsi est-il reçu que la peine du dam est à son tour variable en son infinité : (voir Dam, t. iv, col. 16-17). Par ailleurs, les péchés mêmes dont nous venons de parler sont finis en leur adhésion au bien périssable, et par la limite de ce bien et par celle de l'acte volontaire. De ce chef, il leur correspond une peine finie, qui est la peine du sens. Cette conception de la peine nous empêche de songer à l'anéantissement du pécheur. L'idée en serait peut-être séduisante : car il n'est rien, semble-t-il, comme l'anéantissement pour répondre à l'infinité du péché. Ne soyons pas dupes de ces antithèses. Il ne convient pas à la justice divine d'anéantir le pécheur; la peine en effet serait alors détruite, dont l'éternité est appelée par le péché commis. On voit quelle force reconnaît saint Thomas au *reatus*. Si l'on tenait au mot, qu'on entende l'anéantissement de la perte absolue des biens spirituels. On comparera sur ce point la *Somme*, Ia-IIæ, q. lxxxvii, a. 4, ad 1um, avec *In IVum Sent.*, dist. XLVI, q. ii, a. 2, q. i, ad 4um, où saint Thomas voulait qu'en rigueur de justice le péché originel fût puni de l'anéantissement de la nature.

La peine du dam et la peine du sens intègrent donc la rigueur de la peine, comme la conversion et l'aversion concourent au mal du péché. Cette distribution de la peine est consacrée par maints enseignements, officiels du magistère. Et donc, quant à la rigueur, la peine a en même temps quelque chose de fini et quelque chose d'infini. Quant à son éternité, elle concerne ces deux éléments, comme la tache du péché emporte la permanence de la volonté en son aversion de Dieu aussi bien qu'en son attachement au bien périssable; la peine du sens comme la peine du dam est éternelle : et par là, quant à la durée, l'une et l'autre sont infinies. Ia-IIæ, q. lxxxvii, a. 4.

On n'a parlé en tout ceci que de la peine du péché mortel. Ni sa durée ni sa gravité ne s'appliquent également au péché véniel. Celui-ci, de soi, ne cause pas l'obligation d'une peine éternelle, car il est réparable par le pécheur, le principe de l'ordre raisonnable y demeurant sauf. Voir les documents ecclésiastiques où l'éternité des peines est réservée au seul péché mortel : profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon (1274), Denz., n. 464; décret pour les Grecs au concile de Florence (1438-1445), Denz., n. 693. Il n'entraîne pas de soi la peine du dam, absolument parlant, car il n'est pas une opposition à Dieu. Mais il est puni d'une peine du sens, laquelle est au surplus incompatible avec la vision actuelle de Dieu. Voir Dam, col. 17-21. Il advient que le péché véniel accompagne dans une âme un péché mortel; il est alors puni d'une peine éternelle, puisqu'il est rendu irréparable. On le dit contre Scot, *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. i, selon qui la peine du péché véniel chez le damné trouve un terme et n'est donc que temporelle. Sur quoi Cajétan explique que la faute du péché véniel de soi n'est rémissible que négativement, en ce sens qu'elle n'ôte pas la grâce, seul principe de rémission, mais non pas du tout positivement; qu'elle se trouve accompagnée d'un péché mortel, par quoi la grâce est ôtée, elle devient irrémissible par accident. Et il n'y a en cela aucun inconvénient : comme si le péché véniel s'opposait de sa nature à être puni d'une peine éternelle; ainsi serait-ce s'il était rémissible positivement : mais aucun péché ne l'est, aucun ne conférant la grâce. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. lxxxvii, a. 5; son opinion est adoptée par les Salmanticenses, disp. XVII, n. 73-75. — Mais il se peut qu'il reste à un damné à acquitter la peine temporelle due à ses anciens péchés pardonnés, mortels ou véniels : saint Thomas, qui a d'abord hésité, *In IVum Sent.*, dist. XXI, q. i, a. 2, q. iii, distingue nettement ce cas du précédent, où la peine est due à un péché non pardonné, et il estime que cette peine trouve un terme même en enfer : elle y demeure une peine temporelle : *Ibid.*, dist. XXII, q. i, a. 1, ad 5um. Cf. Billuart, *loc. cit.*, diss. VII, a. 4; Ia-IIæ, q. lxxxvii, a. 5.

La théologie s'est plu à signaler l'intervention de la miséricorde de Dieu jusque dans le juste châtiment des pécheurs et des réprouvés : *non quidem totaliter relaxans*, dit saint Thomas, *sed aliqualiter allevians dum punit citra condignum*, Ia, q. xxi, a. 4, ad 1um; cf. *In IV Sent.*, dist. XLVI, q. ii, a. 2, q. i. La célèbre histoire de Trajan, que saint Thomas n'a pu se dispenser d'examiner et sur quoi les carmes de Salamanque ont doctement disputé (disp. XVII, n. 60-66), est une illustration curieuse de cette bienveillante pensée.

4° « *Reatus pœnæ* » *et rémission.* — Nous avons jusqu'ici considéré le *reatus* chez le pécheur en qui demeure le péché, c'est-à-dire, comme nous savons, la tache du péché. Qu'en advient-il, *une fois le péché remis?*

Il est aussitôt manifeste qu'est abolie avec le péché l'obligation de la peine éternelle. Car la rémission de la faute ne s'opère point sans la restauration de ce principe de l'ordre raisonnable qu'avait détruit le péché. L'irréparable, par la grâce de Dieu, a été réparé. Le péché a perdu son caractère éternel à quoi la peine éternelle devait répondre. Reste que l'on recherche si ne subsiste plus même l'obligation d'une peine temporelle. La rémission du péché emporte l'abolition de la tache et la conjonction nouvelle de l'homme avec Dieu. Le désordre de l'aversion est par là réparé; il n'y a plus lieu désormais qu'une peine y fasse échec. Mais saint Thomas estime, IIIa, q. lxxxvi, a. 4, qu'il subsiste alors ce qu'il appelle la « conversion désordonnée », à laquelle dès lors s'applique dans toute sa force, comme à tout désordre, la loi de justice : c'est dire qu'une peine y correspond, que le pécheur réconcilié avec Dieu ne *laisse pas d'être sous le coup d'un certain « reatus »*. Il n'en sera quitte qu'une fois la peine subie qui aura réduit à l'ordre de la justice la conversion désordonnée.

Mais qu'est celle-ci? Les commentateurs se le sont justement demandé, et Cajétan en propose une explication, à quoi les carmes de Salamanque substituent la leur, que nous adoptons. Il ne peut certes s'agir, sous ces mots, de l'inclination engendrée par l'acte du péché et dont nous avons dit qu'elle est le premier effet du péché (col. 212 sq.), car il n'y a point de coïncidence nécessaire entre elle et l'obligation de la peine. Il ne s'agit point davantage de quelque attachement de l'homme au bien qui fut l'objet de son péché : comment, en effet, l'aversion connexe à ce désordre ne serait-elle pas aussi maintenue? Saint Thomas entend par ces mots que l'acte d'adhésion déréglée, en quoi fut commis le péché, n'a pas été rétracté par la pénitence. Celle-ci opère essentiellement le retour du pécheur à Dieu. Mais elle peut ne pas comprendre la correction de ce dérèglement d'avoir trop aimé un bien périssable. On entend bien qu'il s'agit ainsi de la conversion désordonnée indépendamment de l'opposition à Dieu qu'elle comportait ; dont le désordre, par

conséquent, fut celui d'une volonté excessivement répandue sur son objet; il lui fut trop accordé, dit ordinairement saint Thomas, on lui fut trop indulgent. Contre ce dérèglement, la peine s'applique. Aussi longtemps qu'il n'est point rétracté, il fait encourir à son auteur un *reatus*. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'un repentir véhément opère équivalemment cette rétractation et absolve le pécheur de toute peine en même temps que de sa faute. Mais il semble que le cas en soit exceptionnel. A la peine méritée, dès lors, il appartient de rétablir en sa parfaite intégrité l'ordre une fois violé de la justice. Ainsi justifie-t-on la nécessité communément reconnue d'acquitter une peine temporelle, le péché pardonné. Salmanticenses, disp. XVII, n. 18-20. Il est loisible d'adjoindre à celle-là d'autres raisons, prises des caractères ultérieurs de la peine : édifier par le châtiment ceux qu'a scandalisés la faute; corriger le délinquant, en ses puissances diverses, par un remède énergique; prévenir de nouveaux péchés, etc. Dans le cas des péchés remis par le baptême, il ne subsiste plus la moindre obligation à quelque peine que ce soit; la cause en tient à la nature propre du baptême, lequel opère l'application totale au baptisé de la passion du Christ, suffisante de soi à ôter tout *reatus*. Mais la justice a été contentée quelque part : dans le corps et l'âme affligés du Sauveur.

La peine due au pécheur pardonné obtient chez lui un caractère distinctif. Cet homme, désormais, s'accorde à la volonté de Dieu. Il est donc soumis au bon ordre de la justice divine. Mais celle-ci demande qu'il soit remédié strictement à l'entier désordre du péché. Cet homme agrée donc la juste peine, soit qu'il aille jusqu'à assumer spontanément quelque affliction, et la peine alors est satisfactoire, soit qu'il accepte de bon cœur les tribulations que Dieu lui envoie, et la peine est alors purgative. Dans les deux cas, la peine ainsi endurée opère la réparation du désordre qu'elle réprime. Mais en ce qu'elle est agréée par la volonté, elle n'obtient plus parfaite raison de peine. Elle la conserve, en ce que, même agréée, elle s'oppose à l'inclination naturelle de la volonté. Iª-IIªᵉ, q. LXXXVII, a. 6.

Contre les doctrines de Luther spécialement, le concile de Trente a promulgué une doctrine de la satisfaction qui consacre cette persistance d'une peine après le péché remis. Sess. XIV, c. VIII, et can. 12-15, Denz., n. 904-906, 922-925. Deux études sur la question, Ch. Journet, *La peine temporelle due au péché*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 20-39, 89-103; B. Augier, *Le sacrifice du pécheur*, *ibid.*, 1929, p. 476-488.

5° *Toute peine a-t-elle le péché pour cause?* — En complément de cette étude, qui assigne la peine pour effet au péché, on peut rechercher si toute peine a le péché pour cause : n'est-on malheureux que pour avoir été méchant? Le problème en est complexe, mais très humain, et il se situe bien à cet endroit de la théologie.

1. Il le faut distribuer aussitôt en deux questions, dont la première est celle-ci : *toute peine est-elle infligée à cause de quelque péché?* A quoi l'on répond comme il suit : La peine proprement dite est toujours encourue par le pécheur pour son propre péché, soit actuel, soit originel. Cette doctrine est théologique et seule la rend certaine la foi au péché originel. On ne pourrait philosopher avec cette assurance : combien de maux dont on dirait seulement qu'ils sont des suites de la nature et sans qu'ils eussent d'autre mystère! Il est seulement vrai qu'indépendamment de la foi le spectacle des peines et de leur répartition fournit un argument probable en faveur du péché originel. *Cont. Gent.*, l. IV, c. LII.

Mais il faut prendre garde que tout ce qui semble être une peine ne l'est pas véritablement. Par où, sans préjudice de notre première affirmation, nous rendons compte, pour une part, de cette expérience, si souvent relevée dans l'Ancien Testament, de la prospérité des méchants et de l'infortune des justes : voir ce thème notamment dans le livre de Job; son étude dans P. Dhorme, *Le livre de Job*, introduction, p. CI-CXX et tout le c. IX. La peine n'en est une qu'étant un mal; mais certaines afflictions ne sont pas des maux. Elles nous frappent dans un moindre bien, en vue de nous mieux assurer quelque bien supérieur. Ainsi, la Providence divine distribue-t-elle aux justes les biens et les maux de ce monde au bénéfice de leur vertu; tandis que l'abondance temporelle qu'elle concède aux méchants tourne à leur dommage spirituel. Ceux-ci ne sont donc point véritablement récompensés, comme ceux-là ne sont point véritablement punis. Plutôt que de les nommer « peines », qu'on appelle « médecines » ces tribulations des justes, car les médecins font mal à leurs clients en vue de leur donner le bien souverain de la santé. Comme elles ne sont pas de vraies peines, elles ne répondent non plus à aucune faute, sauf que cette nécessité où nous sommes d'être ainsi traités tient à la corruption de la nature qu'a opérée le péché originel : où c'est la foi qui discerne un rapport entre ces médecines et le péché. On ne confondra point celles-là avec la peine considérée comme médicinale, qui est une peine véritable. Iª-IIæ, q. LXXXVII, a. 7.

2. La seconde question est de savoir *si quelqu'un ne peut subir une peine pour le péché d'un autre*. Les exemples, en effet, ne manquent pas dans la sainte Écriture où Dieu semble punir sur des innocents les crimes des pécheurs. On peut dire d'abord qu'en vertu de l'amour qui l'unit à celui qu'il aime, un homme peut prendre sur soi la peine qui revient à celui-là pour son péché, mais la peine devient alors satisfactoire. Le Christ a fait ainsi pour nous. Dans quelle mesure et avec quelle efficacité un homme peut satisfaire pour un autre, voir l'art. COMMUNION DES SAINTS. On doit dire ensuite que la peine proprement dite, infligée en répression du péché, n'atteint que le coupable et ne peut atteindre que lui, car le péché est un acte personnel et incommunicable. Le péché originel lui-même, en tant qu'il est volontaire, doit être puni chez le sujet. Cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CVIII, a. 4. Mais les médecines dont nous avons parlé, et que rend nécessaires pour chacun son péché originel, on peut concevoir en outre quelles soient infligées à l'un pour les péchés de l'autre. Car elles ne causent pas, à qui en est atteint, un dommage véritable. C'est ainsi que les péchés du père peuvent être punis dans son enfant. En ce cas l'affliction de l'enfant prend raison de peine véritable pour le père qui a péché et qui, atteint dans son enfant, est tourmenté dans son bien le plus cher; raison de pure médecine pour l'enfant innocent du péché de son père.

Saint Thomas s'est plu à signaler quelques raisons de cette économie des peines : elle recommande, dit-il, l'unité de la société humaine, en vertu de laquelle chacun doit être soucieux pour les autres qu'ils ne pêchent pas; elle rend le péché plus détestable puisque le châtiment de l'un rejaillit sur tous, comme si tous ne faisaient qu'un seul corps. *Ibid.*, ad 1ᵘᵐ. Il arrive néanmoins que le châtiment reçu pour le péché d'un autre atteigne chez celui qu'il frappe quelque participation à ce péché : l'enfant a pu imiter la faute de son père, le peuple imiter les fautes de son prince, les bons tolérer à l'excès les crimes des méchants; il prend alors chez celui-là même raison de peine véritable. Pour les peines spirituelles, on voit assez qu'elles ne peuvent en aucun cas être des médecines : car il n'est point de bien supérieur auquel soit ordonné le détriment qu'elles causent. Elles n'attei-

gnent donc jamais que le coupable pour son propre péché. Il semble que ces discernements de la théologie rendent heureusement compte des différents textes de la sainte Écriture relatifs à cette matière. Iª-IIæ, q. LXXXVII, a. 8.

VIII. Péché mortel et péché véniel. — Ici se situe, dans la théologie de saint Thomas, l'étude expresse de cette distinction célèbre, dont il estime qu'*elle se prend du* REATUS PŒNÆ *causé par le péché.* Mortel et véniel qualifient le péché par rapport à cet effet dont nous savons qu'il oblige tantôt à la peine éternelle, tantôt à une peine temporelle. Il est important de n'en point déplacer l'étude, quitte, bien entendu, à donner à celle-ci plein développement. Dans les livres modernes de théologie, cette distinction a obtenu un relief privilégié, mais qui menace l'exactitude des notions ici engagées; dans l'appréciation commune, on borne volontiers à ces deux termes le discernement de la conscience morale. Remettre cette étude en son lieu véritable, est une réparation commencée de l'un et l'autre dommage.

La division des péchés en mortels et véniels est dans la théologie un héritage de la tradition. L'ancienne littérature chrétienne emploie ces mots, mais dont le sens n'est pas aussitôt fixé. Celui de péché mortel, *mortale, ad mortem,* πρὸς θάνατον, dépend directement du texte, d'ailleurs très obscur, de saint Jean : « Si quelqu'un voit son frère commettant un péché qui n'est pas pour la mort, il priera et il lui donnera la vie, à ceux qui ne pèchent point pour la mort; il y a un péché pour la mort, ce n'est point pour celui-là que je dis de prier. » I Joa., v, 16. Celui de véniel évoque le pardon que mérite un péché, soit qu'il ait été commis sous une forte tentation, soit qu'on le veuille signaler comme rémissible de sa nature, soit que l'auteur en ait fait pénitence. Dans l'ancien régime pénitentiel, sont dits mortels les péchés qui privent de la vie du Christ et de la communion des fidèles; on ne s'en délivre que dans la pénitence publique et par l'intervention du pouvoir des clés; mais le catalogue en diffère comme celui des péchés capitaux, dont ils sont alors synonymes. Voir art. Pénitence. Chez Tertullien, *De pudicitia,* la différence des fautes plus graves et moins graves se considère selon que Dieu seul ou l'Église les peut remettre; c'est donc une théologie de la rémission des péchés qui est engagée là. Cf. Cavallera, *art. cit.,* mars 1930, p. 54-58. Origène abonde en distinctions relatives à l'inégale gravité des péchés. Sa théorie des péchés incurables est d'interprétation difficile; mais elle concerne certainement le mode de rémission des péchés et la pénitence laborieuse requise pour quelques-uns d'entre eux. Saint Augustin, entre tous, a élaboré la distinction des péchés mortels et véniels en un sens qui commande la théologie postérieure. A la différence des péchés mortels *(letalia, mortifera crimina),* les péchés véniels *(venialia, levia, quotidiana)* n'ôtent point la vie de l'âme, qui consiste dans l'amour et dans l'union avec Dieu; on y aime la créature non à l'encontre de Dieu mais en dehors de lui; ils n'entraînent pas une séparation éternelle d'avec Dieu; ils sont remis par la prière, le jeûne, l'aumône (tandis que les péchés mortels sont soumis au pouvoir des clés : où cette théorie révèle son attache à la tradition); on les expie dans cette vie, et s'ils ne l'ont pas été, l'autre vie y pourvoit. Cf. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus,* t. I, p. 235-239; art. Augustin, ci-dessus, t. I, col. 2440-2441.

Par ailleurs, un texte de saint Paul, remarqué par les Pères latins et la tradition scolastique, devait être mis en rapport avec la théologie du péché véniel : I Cor., III, 10-15, notamment : *Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit... Si cujus opus arserit, detrimentum patietur : ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Dans la *Somme théologique,* Iª-IIæ, q. LXXXIX, a. 2, saint Thomas entend par le bois, le foin, le chaume les péchés véniels eux-mêmes, et qui s'attachent aux personnes occupées des choses terrestres; ils seront brûlés soit en cette vie, soit en l'autre, mais l'édifice spirituel n'en sera pas détruit, comme ces matériaux peuvent être consumés sans qu'en pâtisse la substance de l'édifice. Pour les personnes retirées des soins de ce monde, elles commettent assurément des péchés véniels, mais elles ne les accumulent pas, car ils sont purgés très fréquemment par leurs actes de charité. En réalité, saint Paul entendait symboliser l'enseignement frivole de certains prédicateurs, mais qui d'ailleurs édifiaient sur le fondement authentique, savoir le Christ Jésus. De ce qu'il dit néanmoins de leur châtiment, il ressort qu'il y a des fautes, qui en sont de véritables, que ne punit point le feu éternel de l'enfer : « Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui. » Prat, *La théologie de saint Paul,* 9ᵉ éd., t. I, p. 112. Sur l'exégèse traditionnelle de ce texte, où se découvre l'origine de l'interprétation de saint Thomas : Landgraf, *I Cor., III, 10-17, bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik,* dans *Biblica,* 1924, p. 140-172.

Des interventions du magistère ont sanctionné en cette matière, et à l'occasion de certaines erreurs, quelques-uns des enseignements communs de la théologie catholique. Le concile de Trente invoque, à l'encontre de Luther, la distinction des péchés véniels et des péchés mortels. Sess. VI, c. II et can. 23, 25, 27, Denz., n. 804, 833, 835, 837. De Luther, Léon X déjà avait condamné cette proposition que nul n'est sûr de ne point toujours pécher mortellement, à cause du vice caché de l'orgueil. Bulle *Exsurge Domine,* 15 juin 1520, Denz., n. 775. Calvin dirigea un écrit contre le concile de Trente, *Acta synodi Tridentinæ (cum antidoto),* en 1547, où, sur le can. 27 ci-dessus allégué, il enseigne que tous les péchés en fait sont mortels à cause de la loi de Dieu, bien que tous de soi fussent véniels. L'une des propositions de Baïus condamnées par Pie V est la suivante : *Nullum est peccatum ex natura sua veniale sed omne peccatum meretur pœnam æternam,* prop. 20, Denz., n. 1020. Cette décision rend difficilement soutenable une doctrine autrefois défendue par Gerson que tout péché est de sa nature mortel, et qu'il n'en est de véniels que par la bienveillance de la miséricorde de Dieu. *De vita spirituali,* dans *Opera omnia,* Anvers, 1706, t. III; cf. t. I, Introd., p. CXLIX-CL.

La théologie de saint Thomas, que nous devons exposer, conclut en ceci un long effort. A partir des données que nous avons dites, et conformément au sentiment commun de deux ordres de péchés, les scolastiques ont poursuivi la différence essentielle du péché mortel d'avec le péché véniel : ils se sont répandus en des opinions variées. L'objet de saint Thomas fut de signaler de telle sorte cette différence que l'on pût accueillir sous elle ce qu'il y avait d'irrécusable à ce sujet dans la pensée théologique et dans la tradition chrétienne. Ce souci d'une organisation explicative est très visible dans la rédaction du *De malo,* q. VII, a. 1; un bref commentaire historique de cet article dans F. Blaton, *De peccato veniali. Doctrina scholasticorum ante S. Thomas,* dans *Collationes Gandavenses,* 1928, p. 134-142.

Nous répartissons selon ces trois membres l'exposé qui suit : 1° la division du péché en mortel et véniel; 2° l'ordre du péché véniel au péché mortel et réciproquement (col. 244); 3° le péché véniel en lui-même (col. 247).

I. LA DIVISION DU PÉCHÉ EN MORTEL ET VÉNIEL. — 1° *Le point de discernement.* — Le péché est mortel qui fait contracter au coupable la dette d'une peine éternelle, véniel qui n'emporte l'obligation que d'une peine temporelle. De là part, nous l'avons dit, la présente recherche.

Mais il est clair que cette différence dans le *reatus* consécutif au péché *dépend elle-même d'une différence antérieure.* Elle tient, on le sait déjà, au caractère irréparable ou non du péché, lequel dépend à son tour du principe ôté ou sauvé de l'ordre moral, savoir l'adhésion de la volonté à la vraie fin dernière. De même que ne peut corriger son erreur l'intelligence qui se trompe sur les principes mêmes de ses connaissances; de même que ne peut se guérir l'organisme corrompu dans le principe même de la santé et de la vie; ainsi la volonté privée d'adhérer à la vraie fin dernière est vouée à un éternel désordre. L'image de la mort convient bien à cette condition; comme celle du pardon et de la rémission au cas d'une volonté déréglée en quelqu'un de ses amours, mais non pas dans le principal. Entendus ainsi, mortel et véniel, on le voit, s'opposent comme péchés, encore que ces mots, pris en leur sens propre, ne disent point entre eux opposition. Mais il est commun que des mots, non opposés selon leur sens propre, le soient et rigoureusement selon leur sens métaphorique : ainsi riant et desséché dits de la prairie.

2° *L'origine de la différence.* — Reste que du péché mortel et du péché véniel, on poursuive l'origine. Ils signifient quelque chose dans l'acte du péché. Car ôter le principe de l'ordre moral ou le respecter, d'où vient au péché sa qualité de mortel ou de véniel, dépend d'une différence en cela même qui obtient ces divers effets. Il la faut découvrir, et déclarer en vertu de quoi certains actes mauvais vont jusqu'à exclure l'adhésion de la volonté à la vraie fin dernière, cependant que d'autres ne le font pas.

1. *L'objet.* — Il est certains objets de l'action humaine de telle nature qu'ils emportent une opposition à la fin dernière, et que la volonté ne s'y peut porter sans rompre avec ce principe du bon ordre raisonnable. Et parce qu'il est une vertu dont l'objet est précisément la fin dernière, savoir la charité, nous disons avec assurance que tout acte contraire à la charité est un péché mortel. Saint Thomas recourt invariablement à ce *critère de l'opposition à la charité* quand il veut déterminer si quelque acte mauvais est ou non un péché mortel. Voyons-en les conditions principales et nous aurons acquis en cette matière les principaux discernements.

Il faut tout d'abord prendre garde que l'objet de la charité est Dieu, mais aussi le prochain aimé selon Dieu. Il est impossible de ne pas aimer le prochain et cependant d'aimer Dieu; c'est ici que la théologie rejoint le mot célèbre de saint Jean : « Celui qui dit aimer Dieu et n'aime pas son frère est un menteur. » Rompent donc le bon ordre de la volonté à la fin dernière les péchés contraires directement à l'amour de Dieu, mais aussi les péchés contraires à l'amour du prochain. Les deux amours n'en sont qu'un seul et nos frères sont à notre premier amour un objet inséparable de Dieu. Dans la *Somme*, on trouvera la liste et l'étude des péchés contraires à l'amour du prochain au traité de la charité. IIª-IIæ, q. XXXIV-XLIV. Il faut ensuite remarquer qu'il n'en va pas de la charité comme d'une vertu particulière, à laquelle sont contraires seulement les vices regardant le même objet. L'amour institue entre ceux qu'il unit un régime de relations que l'on ne méconnaît qu'au mépris de l'amour même : le parjure, par exemple, et l'adultère sont des péchés mortels, car il n'est pas possible de prendre Dieu à témoin d'une fausseté et de l'aimer, d'aimer son prochain et de lui faire cet outrage. Ces actes proprement contraires à la religion ou à la justice sont en même temps contraires à la charité. En outre, l'amour de Dieu emporte l'adhésion aux volontés divines, quelque matière qu'elles concernent : *Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subjicere et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi. Ibid.*, q. XXXIV, a. 12. Sont donc contraires à la charité les actes contraires aux préceptes exprimant les volontés divines. On reconnaîtra cette contrariété selon la nature même de l'acte commandé : car il y a certainement une proportion entre la bonté de cet acte et l'imposition que Dieu nous en fait : *Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Ibid.*, q. CV, a. 2. Il faut enfin considérer que Dieu a établi entre les hommes la hiérarchie des supérieurs et des sujets : on enfreint donc la volonté de Dieu si l'on transgresse les préceptes de ceux qui le représentent auprès de nous; sans compter que l'on contrarie du même coup l'amour que l'on doit à ce prochain. Le discernement du péché mortel est ici moins assuré : car on jugera de ces préceptes selon la volonté des législateurs, et ceux-ci ne mesurent pas nécessairement leur volonté sur la bonté de ce qu'ils commandent : *Et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur quod est magis de intentione præcipientis. Ibid.* On appréciera cette intention selon les paroles mêmes du législateur, ou les peines dont il menace la transgression de la loi, ou même, dans une mesure, selon l'importance de la matière en cause. Car de bons théologiens estiment que le législateur, astreint aux règles de la prudence, ne peut arbitrairement attacher une obligation rigoureuse à une matière insignifiante (Salmanticenses, disp. XIX, n. 27) : ses lois alors ne seraient plus de vraies lois. Sur tout ce paragraphe : Salm., disp. XIX, n. 25-32.

Il n'y a rien ici qui ne soit rigoureusement conséquent avec l'idée d'abord proposée du péché mortel. Il serait important, pour l'éducation des consciences, qu'on ne s'en tînt pas à enseigner des catalogues fixés de péchés mortels, mais que l'on découvrît le rapport de ces actes avec la fin dernière, qu'ils contrarient. Un acte n'est pas tenu pour péché mortel arbitrairement : il porte en lui cette opposition funeste avec le principe même de la vie morale, auquel il faudrait que nous fussions par-dessus tout attachés. Pour les théologiens, il leur appartient d'apprécier le rapport de tel acte humain avec la fin dernière et de déceler en lui, s'il y a lieu, et par des voies peut-être complexes, cette opposition. Mais il semble qu'on leur puisse recommander en cette entreprise la sobriété. A partir d'un certain point du moins, les déterminations sont difficiles et ne s'autorisent plus guère que de la quantité des opinions. On peut se demander dans quelle mesure cette poursuite audacieuse du mortel et du véniel parmi l'infini détail des actions humaines représente un progrès de la science morale. Et l'on songe à cette parole, redoutable à la fois et apaisante, de saint Augustin : *Quæ sint levia, quæ gravia peccata, non humano sed divino sunt pensanda judicio. Enchiridion*, LXXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 269.

L'objet de l'acte humain est donc propre à conférer à celui-ci cette efficacité de briser le rapport de la volonté humaine avec la vraie fin dernière. De tels péchés mortels le sont *ex genere.* Mais si l'objet mauvais de l'acte ne l'est pas à ce point, il donne lieu à un péché véniel *ex genere.*

2. *L'acte.* — Mais il se peut qu'un même objet mauvais donne lieu tantôt à péché mortel, tantôt à péché véniel, selon des conditions relatives à l'acte lui-même.

Soit d'abord un objet de péché véniel, comme une parole oiseuse ou le soin démesuré de son bon renom. La manière de l'adopter peut convertir cet acte en péché mortel. Saint Thomas signale deux voies de cette conversion : ou bien l'on ordonne cet acte à quelque objet mortel, dire une parole oiseuse à des fins d'adultère; ou bien l'on fait de cet acte même sa fin dernière, vivre pour la vanité au point que l'on ferait tout, même offenser Dieu, pour la contenter. Dans les deux cas, l'acte humain, nonobstant sa matière immédiate et propre, s'est donné un objet exclusif de la charité. On rejoint la règle précédente.

Soit ensuite un objet de péché mortel, comme l'adultère ou l'infidélité. La manière de l'adopter peut faire de cet acte un péché véniel, en ce sens, explique saint Thomas, que l'acte humain reste imparfait, c'est-à-dire non délibéré en raison, celle-ci étant le principe propre de l'acte mauvais. Et l'on appelle un tel péché véniel *ex imperfectione actus*.

Les actes non délibérés, quel qu'en soit l'objet, ne sont donc jamais que des péchés véniels. En cet endroit de la doctrine systématique du péché véniel est assumée, on l'aura reconnu, une catégorie de péchés qu'avait obtenue pour son compte la distribution traditionnelle des péchés selon les parties de l'âme. Nous avons traité plus haut (col. 179 sq.) de la culpabilité assignable à l'acte non délibéré. Mais des actes humains, quoique délibérés en quelque mesure, peuvent n'être encore qu'imparfaitement des actes humains : il y a lieu de rechercher ici quelles conditions de perfection sont requises en l'acte humain en-deçà desquelles, quel que soit son objet, il ne sera jamais que péché véniel. Saint Thomas, là-dessus, n'abonde point. Nous reproduirons l'enseignement des Salmanticenses (non sans signaler les opinions discordantes) qui, en ceci, sont plutôt des auteurs que des commentateurs. Disp. X, dub. IV-V. Ils le proposent au sujet des mouvements déréglés de l'appétit sensible, où ces imperfections de l'acte humain sont les plus fréquentes, mais leurs règles ont une valeur générale. Elles intéressent distinctement l'imparfaite advertance et l'imparfait consentement. Quand on vérifie celle-là, le consentement est lui-même imparfait; mais elle peut-être parfaite, sans que le consentement le devienne à son tour. (Le mot d'advertance manque fâcheusement à notre vocabulaire : nous nous excusons d'y recourir, et sur la nécessité que nous en avons, et sur l'exemple d'un théologien du XVIIe siècle dont les écrits sont un modèle de la meilleure langue française; cf. Ant. Arnauld, *Cinquième dénonciation du philosophisme...* Avertissement, dans les *Œuvres*, t. XXXI, Paris-Lausanne, 1780, p. 298-299.)

a) Qualité de l'advertance. — Voici les conclusions relatives à l'advertance de l'intelligence :

a. — « *Aucun mouvement de l'appétit ne peut atteindre au degré du péché mortel s'il n'y a de la part de l'intelligence pleine advertance et pleine délibération* relative à ce mouvement. Et c'est pourquoi à chaque fois que l'advertance n'est qu'à demi-entière, fût-ce en une matière très grave, le mouvement susdit ne dépassera point la malice du péché véniel », n. 140. Comme ils l'ont expliqué, ils entendent par « advertance imparfaite » celle d'une raison en possession imparfaite de ses moyens, comme il advient dans l'état de demi-ivresse ou de demi-sommeil. Tandis que la connaissance pleinement délibérée est celle où l'on juge d'un jugement ferme et sain les mérites de l'objet et son indifférence, la connaissance à demi-délibérée est privée de cette attention et de cette fermeté du jugement, alors même qu'il s'introduit en elle quelque discours. On peut donner de la conclusion énoncée plusieurs preuves. Celle-ci semble la plus décisive : tout péché mortel ôte à Dieu la raison de fin dernière pour la reporter sur quelque bien créé; or, une délibération imparfaite ne peut procéder à l'appréciation qu'un tel déplacement suppose.

On remarquera que cette conclusion n'atteint en rien la doctrine des péchés d'ignorance, et que l'imparfaite considération actuelle, non plus que le défaut de toute considération actuelle, n'emporte point infailliblement l'impuissance de pécher, et mortellement; qu'elle laisse entière la responsabilité de la délibération interprétative : car si l'advertance et la délibération imparfaites dont nous parlons ont été précédées d'une parfaite advertance, grâce à quoi l'on pouvait parfaitement délibérer de l'objet en cause, et qu'on ait négligé de le faire, on ne tombe point sous le bénéfice de la conclusion énoncée, laquelle s'entend des cas où, sur l'objet en cause, aucune advertance plénière n'a eu lieu non plus qu'aucune délibération parfaite n'a été possible.

Cette première conclusion est commune chez les théologiens. On ne cite contre elle que l'opinion d'Occam et des nominalistes, pour qui ne sont point requises au péché mortel une connaissance ni une liberté plus grande qu'au péché véniel; il n'y a donc point pour eux de péché véniel *ex imperfectione actus*, mais seulement *ex genere* (ci-dessus) ou *ex parvitate materiæ* (ci-dessous). Les auteurs réfutent aisément cette opinion singulière. Salmenticenses, n. 166-169.

b. — « Pour qu'il y ait péché mortel, il ne suffit pas que l'intelligence connaisse expressément et délibérément l'entité ou l'agrément physique de l'objet ou de l'acte coupable; s'il n'y a aussi une certaine *advertance actuelle et expresse de la malice morale* ou d'un péril d'ordre moral, soit qu'on les connaisse avec certitude ou probabilité, soit au moins qu'on en ait doute, scrupule ou soupçon; et c'est pourquoi où, dans le cours entier du mouvement de l'intelligence ou dans l'une de ses parties, aucune mention de la malice ne se serait présentée, le mouvement de l'appétit n'aurait point la culpabilité mortelle. » N. 148. La première partie de cette conclusion s'impose dès qu'on admet que la parfaite connaissance d'un objet ou d'un acte peut coïncider avec une parfaite ignorance de leur malice morale ou du danger moral qu'ils font courir. La dernière signale que l'on se tient ici entre ces deux extrêmes dont l'un est qu'il y a péché là seulement où il y a attention actuelle au péché même (méconnaissant l'extension du volontaire), et dont l'autre est que l'on peut pécher sans qu'on ait pu s'aviser jamais que cet acte fût un péché (méconnaissant le lien du volontaire à la connaissance). Pour la partie intermédiaire, on la retrouvera dans la troisième conclusion.

c. — « L'advertance suffisante au péché mortel n'est point nécessairement la connaissance de la malice mortelle, connue précisément comme mortelle; ni non plus la connaissance de l'objet mauvais en lui-même; ni non plus une connaissance certaine ou probable : *mais il suffit de se rendre compte d'une malice en général*, ne discernant pas qu'elle est seulement vénielle; que cette connaissance soit celle d'une telle malice en sa cause, et que de cette malice ou de son péril il y ait doute, soupçon ou scrupule, pourvu qu'on n'ait point un jugement au moins probable en sens contraire », n. 160.

De cette conclusion, la première partie, savoir qu'il suffit de se rendre compte d'une malice en général, etc., se fonde sur cette raison que l'homme qui poursuit un objet mauvais dans ces conditions s'expose au péril d'une malice mortelle et se trouve disposé à l'encourir. La seconde partie, savoir que n'est point requise la connaissance de l'objet mauvais en lui-même mais seulement dans sa cause, tient à ce qu'il suffit pour qu'un acte soit formellement humain, et donc péché, qu'il soit volontaire dans sa cause; on entend bien la

cause comme cause de cet effet mauvais, et non pas seulement en elle-même. Et l'on signifie dans cet énoncé que, pour qu'un acte, quand il est réellement posé, soit formellement péché, il n'est pas nécessaire qu'il y ait alors connaissance formelle de sa malice; mais il suffit d'avoir posé sa cause en se rendant compte de quelque façon que d'une telle cause suivrait ou devrait suivre un péché. Avec cela, on laisse entière la question de la légitimité, dans certaines conditions, de poser une cause d'où l'on sait que peut sortir un mal. Nos auteurs mentionnent, comme adversaire de cette seconde partie, Vasquez : voir leur disp. V, dub. VI. La troisième partie, à savoir que n'est pas requise une connaissance certaine ou probable, etc., est, au dire des carmes de Salamanque, assez commune entre théologiens et ils en avancent cette raison : Quiconque sait pouvoir faillir en son opération est tenu de faire ce qui est en lui pour éviter cette chute, faute de quoi on la lui imputera justement; or, celui qui agit avec doute, scrupule ou soupçon de la malice de l'objet, sait pouvoir défaillir, adhérant à cette malice si elle se vérifie, comme le doute, le soupçon ou le scrupule l'insinuent; donc, puisqu'il ne fait pas ce qu'il peut, savoir rechercher la connaissance qui le persuade prudemment qu'il n'y a point une telle malice, il agit témérairement et imprudemment, s'exposant à ce péril : et, pour autant qu'il dépend de sa disposition et de sa manière d'agir, il l'embrasse de fait : n. 164. Sur l'issue légitime de ces états d'incertitude, voir ci-dessous la discussion du PROBABILISME. Par scrupule, entendons ici une très faible sollicitation de l'esprit en faveur d'un jugement, et que ne combat point même une probabilité contraire : ce qui n'est point le cas de ceux qu'on appelle les scrupuleux.

b) Qualité du consentement. — Tout ce qu'on vient de dire de l'advertance de l'intelligence est dans l'hypothèse d'un objet de sa nature mortel. Ce qu'on dira du consentement de la volonté est dans l'*hypothèse d'une pleine advertance en matière grave.* Dans cette hypothèse, ou bien l'on consent, et il est clair que l'on commet un péché mortel, ou bien l'on refuse le consentement, et il est clair que l'on ne commet aucun péché; ou bien la volonté permet le mouvement déréglé dont il s'agit et ne pourvoit pas efficacement à l'évincer. Ce dernier cas a lieu soit que la volonté suspende tout acte, soit (à supposer même que cette totale suspension soit impossible) qu'elle n'en exerce aucun à l'endroit de ce mouvement déréglé, soit que, exerçant à son endroit un acte, il ne soit ni un consentement ni un dissentiment efficace, mais ou bien la décision de le permettre ou un simple déplaisir.

a. — « *Tout péril écarté,* soit de consentement, soit de dommage grave, la volonté n'est pas tenue *sub mortali* de résister positivement aux mouvements de l'appétit sensible, quelque mauvais et désordonné qu'en soit l'objet : aussi, pourvu qu'on ne consente pas, ne pas résister mais se comporter négativement ou de manière permissive n'est pas un péché mortel. » N. 180.

La raison en est celle-ci. L'obligation de résister aux mouvements de l'appétit sensible, tout autre péril écarté, ne peut être de soi (car elle peut l'être en vertu d'une considération étrangère) plus grande que le désordre de ces mouvements; or, ce désordre est véniel. Il est bien entendu que la permission dont il s'agit ici diffère du tout au tout du consentement; elle est plutôt l'absence d'une opposition, et ne comporte aucune complaisance envers le désordre toléré. Il est entendu aussi qu'on ne peut dire que le consentement soit véniel qui porte sur un désordre formellement véniel en sa nature, car le consentement reçoit sa malice de l'objet même qui le termine, tandis que la permission reçoit la sienne de la malice formelle de ce qu'on permet. Les mouvements gravement déréglés de l'appétit sensible constituent un objet gravement mauvais, mais d'eux-mêmes ils ne sont formellement mauvais que de malice vénielle : y consentir est un péché mortel, les permettre ne l'est pas. On ne confondra pas cette permission avec le consentement interprétatif : elle ne le serait que s'il y avait obligation de repousser positivement ces mouvements (là-dessus, n. 199-210, avec la réfutation de Vasquez et de Suarez). Pour bien se rendre compte de l'état d'âme ici allégué, lire cette description qu'en donne Cajétan, *Summa de peccatis*, à *delectatio morosa*, n. 4; rapporté par Salm., n. 180 : « Si la négligence provient non d'une complaisance mais de ce qu'on n'attache point d'importance à la pensée et au plaisir excités (parce que l'on sait, par exemple, que l'on a une volonté ferme et que l'on ne redoute point de verser dans un consentement mauvais à cause de ces commotions de l'imagination ou de la concupiscence), on pèche, car on peut et on doit s'efforcer de repousser ces guerres intestines et ces très grands périls et, autant qu'il est en soi, accomplir cette parole : « Je poursuivrai « mes ennemis et n'aurai de cesse qu'ils ne succombent », mais on ne pèche pas mortellement, etc. » Qu'on ne se méprenne donc point sur cette première conclusion comme si elle consacrait un art subtil de séparer la jouissance mauvaise d'avec la culpabilité du péché; et qu'on ne manque pas au surplus de la joindre aux suivantes.

b. — « A chaque fois qu'il y a *danger imminent de consentement* du fait que dure un mouvement illicite, la volonté est tenue *sub mortali* d'y résister efficacement », n. 192. Quand y a-t-il péril imminent de consentement? cette circonstance est variable selon la volonté de chacun, et selon que le mouvement coupable est propre à plaire ou à déplaire. En général, il faut avouer que c'est ici chose périlleuse, et que personne ne doit croire facilement être en sécurité si, le sachant et le pouvant, on ne résiste pas. Nos auteurs concluent comme il suit une série de sages réflexions : A tous convient ce conseil (il est au moins cela) très salutaire : qu'ils s'efforcent, dès qu'ils auront remarqué la naissance d'un mouvement désordonné dans leur appétit, de l'écarter sans retard, qu'ils soient fermes ou non dans la vertu. Ces derniers à cause du péril de consentement, ceux-là parce que l'état de parfaite vertu le demande.

c. — « Même écarté le péril du consentement, il y aura quelquefois obligation *sub mortali* de résister au mouvement de l'appétit sensible : à savoir quand, du fait de la non-résistance, il y a imminence d'un grave dommage; par exemple quand, voyant s'élever en soi un mouvement de colère, on constate qu'il peut à ce point grandir qu'il ôte, si l'on n'y résiste, le jugement de la raison, lequel étant ôté on commettra un homicide; en ce cas, on sera tenu *sub mortali* de résister à un tel mouvement de peur qu'en s'accroissant il ne conduise jusqu'à un tel dommage, et cela même s'il n'y a pas danger de consentir soit à ce mouvement soit à ce dommage. De même lorsqu'on se rend compte qu'une délectation vénérienne entraîne le péril de pollution, même s'il n'y a pas imminence de consentir ni à cette délectation ni à la pollution, on est tenu de résister *sub mortali*, pour écarter ce péril ». N. 195. La raison de cette conclusion est claire : comme on est tenu, sous peine de péché mortel, de ne nuire à personne en matière grave, on est tenu, sous la même obligation, de réprimer en soi ces mouvements d'où l'on voit qu'il proviendra à quelqu'un un grave dommage. Il est bien vrai que le mouvement déréglé de la sensibilité a en lui-même une malice formelle que n'a point l'acte extérieur, par exemple la pollution ou l'homicide; cependant, on est tenu plus strictement d'éviter cet acte que le mouvement intérieur : car

l'obligation de l'éviter ne tient pas à sa malice formelle, mais au dommage qu'il comporte. C'est ici que nos auteurs expriment cette réserve importante, qu'il n'est pas improbable que la doctrine de leur première conclusion doive être restreinte aux mouvements illicites en toute matière, sauf les délectations vénériennes : à cause de la liaison de celles-ci, au moins lorsqu'elles déterminent une grave commotion, et à partir d'un objet peut-être léger, avec l'acte de la pollution. Ils n'en décident pas absolument, parce que le cas peut aussi se rencontrer où une délectation qui serait propre à exercer cette influence, en fait ne l'exerce pas. N. 197-198.

Ainsi peut être décrit l'acte humain imparfait, qui ne saurait dès lors, quel que soit son objet, prendre raison de péché mortel. En ces conditions, il ne peut constituer en effet une opposition à la vraie fin dernière : il ne traduit pas une résolution suffisante de la volonté. Par ailleurs, que l'on se garde d'exiger pour le péché mortel la plénitude de la perfection dont est susceptible un acte humain; nous avons appris déjà de saint Thomas que des péchés d'ignorance et de passion, où le volontaire cependant est diminué, peuvent être mortels. Les règles que nous avons reproduites délimitent, autant qu'il se peut, la perfection en deçà de laquelle un acte humain ne peut être que péché véniel; mais elles laissent place à bien des péchés mortels qui ne seraient point des actes humains de tout point intègres et parfaits.

3. *La « parvitas materiæ »*. — Il se peut qu'un objet donne lieu de sa nature à un péché mortel, qu'on exerce à son endroit un acte humain suffisamment parfait, et cependant que l'on ne commette qu'un péché véniel. La cause en est dans les limites très restreintes selon lesquelles cet acte atteint cet objet. Et l'on a affaire au péché véniel que les théologiens ont dénommé *ex parvitate materiæ*.

En son étude spéciale du péché véniel, saint Thomas ne mentionne pas cette catégorie; mais il la rencontre à propos du vol et de l'avarice. En ce dernier texte, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CXVIII, a. 4, il appelle un tel péché véniel *ex imperfectione actus;* mais l'imperfection s'y prend cette fois, non de la délibération ou du consentement, mais de la quantité de l'objet, comme s'en est expliqué notre auteur sur le cas du vol, *ibid.*, q. LXVI, a. 6, ad 3um, dans les termes que voici : « Ce qui n'est que peu de chose, la raison le tient pour rien : *illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil.* C'est pourquoi, dans les choses insignifiantes, on n'estime pas avoir subi un dommage; et celui qui prend peut présumer que cet acte n'est pas contraire à la volonté du propriétaire de la chose. Et pour autant, si quelqu'un dérobe de tels menus objets, il peut être excusé de péché mortel. Si cependant il avait l'intention de voler et de causer un dommage au prochain, même en ces petites choses peut se rencontrer le péché mortel : comme du reste dans la seule pensée si l'on y consent. » Le cas se présente donc excellemment en matière de justice, et l'on voit en quel sens il le faut traiter : le péché n'est point mortel parce que cet acte ne cause pas au prochain vraiment dommage, et donc il ne contrarie pas la charité.

Les théologiens admettent universellement le péché véniel *ex parvitate materiæ*. Les carmes de Salamanque en justifient d'une façon générale le caractère véniel dans les termes suivants, qui se réfèrent, on le verra ci-dessous, à la définition même du péché véniel : « Si ce que l'acte coupable atteint dans la chose défendue n'est pas d'une telle importance qu'on le puisse tenir pour partie notable, ni ne contribue beaucoup à sa substance et à la fin voulue, de ce chef la loi n'est pas violée absolument, mais relativement : parce que cela en quoi elle est violée n'est que relativement défendu par cette loi, et cela qui est absolument appelé chose défendue demeure entier, cette partie même étant ôtée. » Disp. XIX, n. 23. Le soin des théologiens, on le devine, a été de mesurer aussi exactement que possible quand il y a insuffisance de matière. Une détermination mathématique serait ici entreprise vaine et viciée dès le principe. Il appartient à la prudence de chacun de juger des cas particuliers. On s'inspirera avantageusement de ces deux lois générales, que rapportent les Salmanticenses : considérer si la matière en cause importe beaucoup à la fin poursuivie par la loi, et non seulement la quantité brute; considérer les circonstances qui ont conduit le supérieur à imposer un précepte en cette matière. Disp. XIX, n. 24. On s'est aussi demandé si l'insuffisance de matière s'entend universellement, et s'il n'y a point lieu de faire une exception, notamment en matière de chasteté. Mais comme cette recherche n'intéresse pas le péché comme tel, il nous suffit de la signaler et de renvoyer au judicieux exposé qu'en font les carmes de Salamanque. Disp. X, dub. VI, appendice. Voir aussi art. LUXURE, t. IX, col. 1340 sq.

3° *La définition du péché mortel et du péché véniel.* — L'effet différent des péchés à l'endroit du principe de l'ordre moral tient donc dans le péché lui-même à quelqu'une des conditions que l'on vient de dire. On réduit celles-ci à l'unité en même temps qu'on exprime formellement la nature des péchés mortel et véniel en disant que, dans tous les cas, le premier est *simpliciter contra legem*, tandis que le second est *præter legem*.

En invoquant ici la loi ou la règle, on dénonce dans cette qualité de mortel et de véniel, en quelque sorte qu'elle se vérifie, une différence relative à la moralité même de l'acte du péché. Comme l'acte humain est formellement bon en tant qu'il est conforme à la règle, sa malice est une discordance d'avec la règle : c'est pourquoi l'on a allégué la loi dans la définition même du péché; en l'alléguant de nouveau ici, on déclare l'intérêt formellement moral de cette division. Et, en répartissant ces péchés selon une discordance de *contrariété* ou de *prétérition*, on signale dans cette division les deux catégories les plus communes de l'action mauvaise, car il n'y a rien qui divise plus immédiatement la discordance d'avec la loi que la manière même dont elle se vérifie, et que traduisent les prépositions *contra* et *præter*.

1. *Bien-fondé de la définition.* — Pour la justifier, il suffit de montrer d'une part que le caractère d'abord reconnu à ces deux péchés, ôter ou respecter le principe de l'ordre moral, dénonce proprement, dans l'acte du péché, soit la contrariété soit la prétérition par rapport à la loi. Or, la loi est, de sa nature, au service de la fin dernière de la vie humaine : ces deux termes sont corrélatifs, et le bien, c'est-à-dire la fin, est compris en la définition même de la loi. De ce chef, méritent principalement le nom de lois les préceptes nécessaires à l'ordre de la fin dernière; ceux qui n'ont pas cette nécessité n'obtiennent ce nom que secondairement. Le péché mortel contrarie les premiers; le péché véniel y passe outre puisque ne les contrariant pas; cependant il n'est point réductible en son acte à l'ordre de la fin, qu'ils assurent. Et ainsi s'entend exactement la prétérition alléguée, *præter*, à savoir par rapport à une loi proprement dite (cf. en ce sens IIª-IIæ, q. CV, a. 1, ad 1um). On peut dire aussi que le péché véniel ne contrarie que les seconds préceptes, et la prétérition, dans ce cas, signifie une contrariété relative, savoir celle qui affecte des lois non nécessaires à l'ordre de la fin dernière, auquel du reste elles concourent. Il faut montrer d'autre part que ce rapport de contrariété ou de prétérition dont on parle convient aux trois catégories de péchés mortels ou véniels, mais cette convenance ressort de

l'exposé que nous avons fait de ces trois catégories, où nous avons signalé que le mortel et le véniel s'obtenaient invariablement selon la fin dernière ôtée ou conservée. Nous ne retenons donc pas, comme exprimant la différence formelle du péché mortel et du péché véniel, la contrariété de celui-là aux préceptes, de celui-ci aux conseils; cette opinion fut celle de Scot, mais elle est communément rejetée. Voir Salmanticenses, disp. XIX, n. 6-7.

2. *Analogie de la notion du péché.* — On aura déjà remarqué la coïncidence de la présente définition du péché mortel avec la définition plus haut énoncée du péché comme tel. Seul le péché mortel vérifie pleinement la notion de péché. Par rapport à celui-là, le péché véniel est un analogué inférieur, il est bien un péché, mais il ne l'est qu'imparfaitement. Nous entendons donc la division du péché en mortel et véniel comme une *division analogique* et non point du tout, on le voit, comme celle d'un genre en ses espèces, où péché mortel et péché véniel vérifieraient également la définition du péché, quitte à la déterminer chacun à sa manière selon une différence spécifique. L'analogie dont il s'agit est celle qu'on appelle de proportionnalité, où les divers analogués possèdent intrinsèquement, quoique inégalement, la raison commune, ainsi la substance et l'accident à l'égard de l'être. Mais au surplus, les commentateurs, relevant un mot de saint Thomas, estiment que se vérifie dans le cas même une analogie d'attribution, en ce sens que le péché véniel serait dénommé péché extrinsèquement, à cause de son ordre et de sa dépendance à l'endroit du péché mortel; ainsi, du reste, l'accident est-il dit être, vu son ordre à la substance, et non seulement parce qu'il possède intrinsèquement l'être. Voir Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXXVIII, a. 1, n. 7; Salmanticenses, disp. XIX, n. 45. Sur l'intérêt de ce cas pour la doctrine générale de l'analogie, F. Blanche, *Une théorie de l'analogie*, dans *Revue de philosophie*, janv. 1932, spécialement p. 52. Nous devons dire précisément ci-dessous en quel sens le péché véniel est ordonné au péché mortel.

3. *Valeur spécifique des deux catégories considérées.* — On a dit ci-dessus (col. 163) que mortel et véniel ne représentent pas une distinction spécifique des péchés. Ils tiennent en effet à l'aversion, au lieu que l'espèce des péchés se définit selon l'objet où tend l'acte de la volonté. Il advient donc qu'un péché de même espèce tantôt se vérifie comme mortel, tantôt comme véniel; et dans le cas même où les péchés sont mortels ou véniels selon l'objet, il est aisé de voir que cette qualité est relative aux accompagnements aversifs d'une telle conversion, non à la conversion même. Avec cela, et dépassant la considération de l'objet immédiat du péché, on peut dire que la division du péché en mortel et véniel a valeur essentielle. On y signale en effet un rapport différent à la fin dernière de la vie humaine, selon que l'on rompt ou non avec elle. Or, par-dessus toute autre considération, la fin dernière, en matière d'action morale, fait, peut-on dire, la limite de deux mondes. L'acte mauvais qui la sauvegarde ne peut en ce sens être de même espèce que l'acte mauvais qui la détruit. On n'invoque pas ici autre chose, à propos du péché, que la même preuve où s'établit la distinction spécifique des vertus infuses et des vertus acquises, eussent-elles la même matière : l'ordre différent de leur objet à la fin dernière emporte cette distinction. Disons d'un mot que la fin dernière règne souverainement sur toute la vie morale; et que, pour la concerner, le péché mortel et le péché véniel prennent une valeur spécifique, sur laquelle du reste l'objet immédiat du péché introduira la dernière détermination : et il se peut, encore une fois, que celle-ci soit semblable en l'un et l'autre péché. Les Salmanticenses ont expressément défendu la présente thèse, disp. XIX, n. 35-40, 46-51; mais Cajétan déjà y est favorable, *In Iam-IIæ*, q. LXXXVIII, a. 6, n. 2; saint Thomas lui-même déclare que, dans le cas où un péché, mortel de sa nature, devient véniel par imperfection de l'acte, *solvitur species*. Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 6.

4. *Rapport de cette division avec la doctrine générale du péché.* — En cette élaboration d'une division traditionnelle, la théologie de saint Thomas accueille, comme nous l'annoncions, les diverses données de la pensée chrétienne, en même temps qu'elle en dégage la signification la plus exacte. Entendus comme nous venons de dire, il faut bien voir quelle place déterminée occupent le péché mortel et le péché véniel dans le traité systématique du péché, et reconnaître notamment qu'ils ne se confondent pas avec la gravité du péché, déjà considérée ci-dessus. Ils intéressent la définition même du péché, seul le péché mortel vérifiant pleinement celle que nous avons énoncée au terme de notre recherche sur la nature du péché; le péché véniel n'est qu'imparfaitement péché. Mais, comme nous avons dit alors que le péché offense Dieu, il faut préciser ici que le péché véniel, pour son compte, n'a pas proprement raison d'offense de Dieu, cf. *De malo*, q. VII, a. 2, ad 10um; disons néanmoins qu'il est de quelque façon offense de Dieu, comme il est de quelque façon contraire à sa loi. Cette offense-là n'est pas infinie, car elle ne prive pas Dieu absolument de sa raison de fin, de la part du pécheur, mais elle exclut de cette primauté divine le seul acte du péché, en sa limite rigoureuse d'acte, le pécheur conservant Dieu comme sa fin dernière : sur ce point, voir ci-dessous, col. 237 sq. L'offense du péché véniel ne demande donc qu'une satisfaction finie et limitée. Cf. Salmanticenses, *In Iam-IIæ*, q. LXXXIX, a. 1, n. 8-10.

Mortel et véniel représentent une division essentielle du péché, et jamais un péché mortel, de quelque catégorie qu'il soit, n'est en définitive de même espèce qu'un péché véniel; on signale ainsi la fonction prépondérante de la fin dernière en matière morale, et qui laisse entier par ailleurs le rôle immédiatement spécificateur de l'objet de l'action. Ils comportent d'eux-mêmes, le péché mortel une gravité plus grande, le péché véniel une gravité moindre, car la gravité s'évalue d'une part sur la proximité de l'objet désordonné à la fin dernière, et il est un point de proximité à partir duquel le désordre ne peut être que contrariété; d'autre part sur le degré volontaire de l'action, et il est une quantité de volontaire en deçà de laquelle le péché ne peut être que véniel. Mais il faut bien voir que ces notions diffèrent; on désigne par gravité la malice intrinsèque du péché, dont nous savons qu'elle ne va jamais jusqu'à ôter l'entière bonté fondamentale de cette action humaine; par les péchés mortel et véniel, le rapport du péché avec la fin dernière qui tantôt s'en trouve totalement détruite, tantôt est sauvegardée. Aussi la gravité des péchés, prise de l'objet comme du volontaire, se distribue-t-elle en des graduations infinies, au lieu que mortel et véniel épuisent la raison qu'ils divisent, tous les péchés mortels d'ailleurs l'étant également, tous les péchés véniels également. Une consultation récemment adressée à *L'Ami du clergé* (3 janvier 1929, p. 6-8) nous persuade qu'il n'est pas superflu de rappeler cet enseignement, que nous avions allégué déjà ci-dessus, au chapitre de la gravité des péchés. Par rapport aux origines et historiquement, cette distinction entre la gravité d'une part, et les qualités de mortel et véniel d'autre part, représente le dédoublement d'une pensée d'abord confuse, où mortel et véniel exprimaient les deux grands ordres de gravité; on voit quel avantage en résulte et combien est plus souple notre notion de gravité.

La dissociation du mortel et du véniel d'avec la

théorie traditionnelle des sujets du péché représente un bénéfice pareil : nous le disions déjà ci-dessus, à propos des sujets du péché. Il reste en notre théologie qu'un certain sujet de péché, savoir la sensualité, est invariablement sujet de péché véniel; par ailleurs, c'est le rapport du péché à la fin dernière selon quoi on obtient cette répartition. Quant aux causes du péché, il y a lieu de rappeler ici seulement que les causes qui de soi diminuent la gravité, comme l'ignorance et la passion, peuvent laisser le péché mortel; et de noter que le péché de malice peut être véniel, (encore qu'il soit plus correct de ne parler point de malice à propos d'un tel péché, qui laisse sauf le bien spirituel, cf. Ia-IIæ, q. LXXVIII, a. 2, ad 1um), dans le cas où son objet, léger de sa nature, n'est pas érigé par le pécheur en fin dernière; ainsi des mensonges joyeux procédant de l'*habitus* qu'on en a acquis, ainsi peut-être chez les personnes peu ferventes beaucoup de péchés véniels : on se les permet, sans ignorance, sans passion, sous prétexte qu'ils ne sont que de petits péchés.

Quant aux effets du péché, nous avons dit déjà comment se distingue le *reatus* du péché véniel d'avec celui du péché mortel. Pour la corruption du bien de nature, le péché véniel la cause certainement pour son compte et de lui-même; mais, comme il dispose au péché mortel, ainsi que nous le dirons, par là il la cause en outre indirectement. Pour la tache, il faut dire d'abord que le péché véniel n'en cause point dans l'âme, à proprement parler, car une fois passé l'acte de ce péché, la grâce et la charité demeurent entière, illuminant l'âme de leur éclat : ainsi saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXIX, a. 1. Mais, par ailleurs, il faut rendre compte de la persistance du péché véniel dans l'âme jusqu'à l'instant de sa rémission. Elle y consiste dans une adhésion non révoquée de la volonté à quelque bien déréglé, en quoi est gênée, comme par un obstacle, l'extension de la charité jusqu'à ce genre d'actions. En ce sens, le péché véniel laisserait une tache, et qui serait la privation de la ferveur de la charité. Ou même, si l'on entend la tache plus librement, non point comme un éclat perdu mais comme une souillure positive adhérant à quelque sujet, celle du péché véniel consistera, à l'instar d'une poussière, en cet amour persistant pour le bien déréglé où le pécheur s'est attaché; ainsi pense saint Thomas, IIIa, q. LXXXVII, a. 2, ad 3um; cf. a. 1. Voir Salmanticenses, *In Iam-IIæ*, q. LXXXIX, a. 1.

4° *Péché véniel et fin dernière.* — La notion du péché mortel et du péché véniel que nous venons de présenter apparaît jusqu'ici des plus satisfaisantes. Cette considération de la fin dernière, d'où nous avons fait tout dépendre, en même temps qu'elle permet d'assumer les données traditionnelles, introduit dans le traité systématique du péché un légitime et heureux principe de discernement. Mais n'est-ce pas au détriment de la doctrine même de la fin dernière? Il se pose à ce sujet deux questions:

La première tient à cette affirmation établie ailleurs, que le même homme ne peut avoir en même temps qu'une seule fin dernière. Or si, par un péché mortel, renonçant à Dieu, on a mis sa fin dernière dans une créature, et que, demeurant attaché à ce premier péché, on vienne à commettre un second péché mortel sur un autre objet, n'aura-t-on point deux fins dernières à la fois? Cette question a conduit les théologiens à déterminer avec exactitude de quelle manière, par le péché mortel, on met sa fin dernière dans la créature, en sorte que la multiplicité spécifique de tels péchés en un pécheur ne porte pas atteinte à l'unité de la fin dernière qui est la sienne. Leur doctrine concerne davantage le traité de la fin dernière que celui du péché. Il nous suffit ici de l'avoir mentionnée. Voir les théologiens à ce sujet, par exemple : Jean de Saint-Thomas, *De fine ultimo*, disp. I, a. 7, § 1, n. 1-32; Salmanticenses, *ibid.*, disp. IV, dub. III; Billuart, *ibid.*, diss. I, a. 4; par ailleurs : Suarez, *ibid.*, disp. III, n. 11; Vasquez, *ibid.*, disp. V, c. I.

La seconde question doit nous retenir davantage. Elle concerne proprement le péché véniel. Elle tient à cette doctrine, d'essence métaphysique, que tout acte volontaire, à moins qu'il n'ait pour objet la fin dernière elle-même, est nécessairement ordonné à une fin dernière. Or, d'une part, le péché véniel n'est ni appliqué ni ordonné à une fin dernière mauvaise : il serait un péché mortel; d'autre part, il ne semble pas réductible à la fin dernière bonne : il ne serait alors plus un péché. Le péché véniel n'aurait-il donc aucune fin dernière? La difficulté ne concerne point tant les péchés véniels par imperfection de l'acte, dont on peut dire en effet qu'ils n'ont point parfaitement de fin dernière (cf. Jean de Saint-Thomas, *De ultimo fine*, disp. I, a. 7, n. 41 et 50), que les péchés véniels dus à l'objet ou à l'insuffisante matière, lesquels sont, cependant, de parfaits actes humains.

1. *Position de saint Thomas.* — On pense bien qu'elle n'a pas échappé à saint Thomas d'Aquin. Aussi bien, la question de la nature du péché véniel avait-elle déjà fait dans la scolastique, depuis saint Anselme et Abélard, l'objet d'un notable débat; et non sans toutes sortes de vicissitudes, l'opinion semblait s'être imposée que le péché véniel n'est pas ordonné à Dieu, sans qu'il soit cependant détourné de cette fin. Sur cette histoire, voir Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, nach den gedrückten und den ungedruckten Quellen*, Bamberg, 1923.

a) Les textes. — Saint Thomas se range à cette opinion, qui est celle des grands théologiens antérieurs. Mais il donne de cette sorte de dualité que l'on reconnaît au péché véniel une formule précise, qui préserve de la contradiction (comparer cependant avec S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. XLII, a. 2, q. I, ad 4um), à savoir que le péché véniel, qui ne peut avoir Dieu pour fin actuelle, cependant ne laisse pas chez le juste d'être ordonné à Dieu habituellement. Au premier titre, il est un péché, au second il n'est pas un péché mortel. Saint Thomas ne dit point seulement que le péché véniel n'exclut pas la charité qui nous ordonne habituellement à Dieu (Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 2um), mais, avec plus de force, que le péché véniel se réfère habituellement à Dieu : *ille qui peccat venialiter inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum, non actu, sed habitu. Ibid.*, ad 3um. Les arguments 2 à 4 du premier article des questions de la *Somme* consacrées au péché véniel, Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ont pour objet la difficulté même que nous avons dite, et ils la résolvent par la formule que nous venons de rapporter. L'enseignement en est constant de la part de saint Thomas. Cf. *De malo*, q. VII, a. 1, ad 4um : *Ille qui peccat venialiter non fruitur creatura sed utitur ea : refert enim ea habitu in Deum, licet non actu; In Ium Sent.*, dist. I, q. III, a. unic., ad 4um : *Quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet.* Et l'on retrouve plus bas, dans la *Somme*, la même pensée sous une forme saisissante : *Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu etsi non actu.* IIa-IIæ, q. XXIV, a. 10, ad 2um.

b) Leur interprétation. — La difficulté est donc résolue de la part de saint Thomas par un discernement introduit dans la psychologie de l'acte humain, où l'influence de la fin dernière, qui peut n'être pas actuelle, demeure habituelle. Il nous suffit de le bien entendre. Saint Thomas a toujours reconnu que la fin dernière

voulue en tous nos actes ne signifiait point que chacun d'eux fût actuellement référé à la fin dernière : la vertu de la première intention, dit-il, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. I, a. 6, ad 3um, demeure dans la multitude des actes consécutifs. Telle la bonne action du juste, accomplie hors la pensée actuelle de Dieu. On appelle virtuelle une telle influence. Mais, dans le cas du péché véniel, le rapport de l'action présente avec la fin dernière est différent et, pour ainsi dire, plus relâché. On en exprime le cas singulier en ces mots d'influence habituelle. Cette fois, l'action voulue non seulement n'est pas actuellement référée à la fin dernière, mais elle échappe à cette influence que possède la fin une fois voulue sur tout ce qui lui est conforme; et, néanmoins, cette action, non seulement n'a pas la vertu de substituer une fin dernière nouvelle à la précédente, mais elle demeure référée de quelque manière à celle-ci, à savoir habituellement.

Pour comprendre exactement cette relation, il peut être utile d'observer que le cas ne s'en rencontre que chez l'homme et qu'il est impossible à l'ange. *Ibid.*, q. LXXXIX, a. 4; cf. *De malo*, q. VII, a. 9. Comme l'ange ne considère pas séparément les principes et les conclusions mais que, à chaque fois qu'il considère les conclusions, il le fait selon qu'elles sont dans les principes (ce qu'on signifie d'un mot en disant qu'il n'y a pas en lui de « discours »), ainsi, dans l'ordre du bien, l'ange n'est jamais porté vers des moyens sinon en tant qu'ils se tiennent sous l'ordre de la fin : *mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis. Sum. theol., loc. cit.* A cause de quoi, un désordre des moyens ne peut signifier en ceux-ci qu'un désordre relatif à la fin. En tout ce qu'il veut, l'ange veut sa fin, comme en tout ce qu'il connaît il voit les principes; il le veut parce qu'il veut cette fin, il le connaît parce qu'il connaît ces principes. L'ange bon, dont la fin est Dieu, est incapable de rien aimer qui ne soit aimé en vertu de l'attachement qu'il a pour Dieu, c'est pourquoi il ne commet aucun péché véniel. L'ange déchu, en revanche, est incapable de rien poursuivre qu'il ne le fasse en vertu de l'attachement qu'il a pour sa propre excellence, c'est-à-dire son orgueil; c'est pourquoi il ne commet que des péchés mortels. En nous disant pourquoi l'ange ne peut véniellement pécher, cette analyse nous découvre pourquoi l'homme en est capable. Sauf le privilège de la justice originelle, où était infailliblement garanti en lui le règne universel des principes de l'ordre tant spéculatif que pratique (*ibid.*, Iª-IIæ, q. LXXXIX, a. 3), l'homme peut se porter vers les moyens sans les tenir sous l'ordre de la fin, à quoi il demeure attaché. Et le fondement en est dans la nature discursive de son intelligence. De même que, ne se trompant pas sur les principes, il se trompe cependant sur une conclusion, parce qu'il ne voit pas cette conclusion dans les principes, de même, adhérant à Dieu comme à sa fin dernière, il consent à une action irréductible à cette fin, parce qu'il ne la veut pas en tant qu'il adhère à Dieu. En l'ordre pratique comme en l'ordre spéculatif, l'erreur s'introduit en l'homme par une autre voie que la corruption des principes. Il est séduit par des intelligibles dérivés, il est abusé par des biens imparfaits. Dans le cas de l'erreur pratique, sa défaillance intéresse premièrement non l'intelligence, car il sait que cette action est un péché véniel, mais l'appétit : et celui-ci dévie sur le point particulier de cette action, sans laisser d'être attaché à la fin dernière bonne. L'homme, d'un mot, a la faculté de ne point engager ses principes en tout ce qu'il pense ou fait; mais cette faculté est en effet une infériorité et signale l'humble rang qu'il occupe dans la hiérarchie des natures intellectuelles : disons qu'il est raisonnable, mais non pas absolument intelligent. Avec cela, il commettrait, bien entendu, non plus un péché véniel mais un péché mortel, s'il entendait exprimer la volonté d'une fin dernière en quelque acte désordonné, soit qu'il érigeât celui-ci en fin dernière, soit qu'il poursuivît, par son moyen, une mauvaise fin dernière. Il rejoindrait en ces deux cas la psychologie angélique.

Cette analyse respecte la loi métaphysique au nom de laquelle s'est posée la présente question; en même temps qu'elle donne son sens exact à la distinction de l'actuel et de l'habituel ici invoquée par saint Thomas. L'ordre nécessaire de tout acte de volonté à la fin dernière se fonde sur deux arguments. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. I, a. 6. Selon le premier, la volonté n'adhère au bien imparfait connu comme tel que pour autant qu'il est ordonné au bien parfait : de lui-même, il n'aurait pas de quoi attirer la volonté puisque l'objet propre de celle-ci, qui est le bien, ne s'y trouve qu'imparfaitement vérifié; l'acte de le vouloir ne peut être tenu que pour le début d'un mouvement dont l'achèvement est dans le bien absolu, objet de la volonté. Or, dans le cas du péché véniel tel que nous l'avons représenté, n'a-t-on pas un bien imparfait qui, de lui-même, attire la volonté? n'a-t-on pas un acte qui puisse passer déjà pour consommation? Le bien imparfait n'y attire pas la volonté par sa vertu propre; si je le veux, désordonné comme il est, son imperfection même de bien en est la cause, en ce sens que je n'y adhère qu'à cette condition, savoir qu'il me laisse en la possession du bien parfait. La volonté marque son adhésion au bien parfait dans l'appétit de ce bien imparfait. De même, cet acte est un commencement en ce sens que je lui refuse d'être le contentement de mon appétit que j'entends bien contenter ailleurs. L'ordre du péché véniel à la fin dernière n'est pas absent; mais à cause du dérèglement de l'acte, il prend un tour négatif. On le commet, d'un mot, parce qu'il ne compromet pas la fin dernière. Ni on ne le fait pour lui-même, ni on ne le fait positivement pour la fin dernière. — Le second argument est également respecté. Il s'autorise d'un premier moteur de la volonté sous la motion souveraine duquel il est nécessaire que la volonté veuille tout ce qu'elle veut. Or, commettant un péché véniel, on subit la motion de la fin dernière bonne : cet acte ne tient pas tout entier dans l'attachement à l'objet légèrement déréglé, mais il signifie le refus de la part de la volonté de ne point se détacher du bien véritable où elle a mis sa fin dernière, ce qu'elle ferait si elle ordonnait à un objet gravement déréglé celui-ci ou si elle l'érigeait lui-même en fin dernière. On voit que nous entendons dans toute sa force cette référence habituelle du péché véniel à la fin dernière qu'allèguent les formules de saint Thomas. Nous la signalons en l'acte même du péché. Il est vrai qu'elle prend une forme négative. Mais, sous cette forme, il persiste sur l'acte du péché véniel une influence véritable de la part de la fin dernière, laquelle, de ce chef, fait partie intégrante de la constitution psychologique de cet acte, comme de tout autre. Dans le respect de l'ordre de l'acte volontaire à la fin dernière, nous obtenons ici un cas significatif d'humanité : une certaine dissociation de l'action d'avec sa fin, une dérive de la volonté par rapport à son principe; on ne se passe point de fin ni de principe, mais on s'abandonne à quelque bien irréductible à celui-là. L'art de saint Thomas fut de découvrir la formule exacte de l'écart. Au terme de l'explication que nous en avons tentée, il apparaît que la différence de l'ange et de l'homme, sur le point dont il s'agit, n'est pas que l'homme puisse agir en dehors de toute influence de sa fin dernière sur l'action, mais en dehors de toute influence actuelle ou virtuelle, sous la seule influence habituelle, laquelle s'exprime

par mode négatif. On verra ci-dessous que cette interprétation a de qui se réclamer.

Nous avons dans cette analyse adopté le cas du péché véniel commis par le juste, comme étant le plus net. Mais nos discernements sont applicables au péché véniel du pécheur, qui déjà n'a plus la charité. Avec sa fin dernière, son péché véniel n'a point de référence actuelle ni virtuelle : il deviendrait autrement péché mortel; mais il possède une référence habituelle, encore qu'elle s'exprime, peut-on dire, à l'inverse de la même référence chez le juste : chez celui-ci, la fin bonne empêche que le péché commis ne soit mortel; chez celui-là, la fin mauvaise tolère que le péché commis ne soit que véniel; dans les deux cas, on demeure de quelque façon sous l'influence de la fin dernière. Quand même le pécheur fait des actes bons, il faut dire qu'il est sous l'influence négative de sa fin dernière mauvaise, en ce sens qu'il ne va point jusqu'à adopter une fin dernière bonne qui ruinerait celle-là.

2. *Autres théologiens.* — Il peut être avantageux de confronter les explications que l'on vient de lire avec les opinions connues d'un choix de théologiens.

Pour un Scot, la difficulté que nous nous sommes proposée n'existe pas. Car il n'est pas nécessaire que l'appétit de la béatitude agisse en tous nos actes, et il advient que l'on s'attache à quelque bien pour la bonté qu'il a en lui-même, indépendamment de toute fin voulue : on ne l'aime ni *propter se*, ni *propter aliud*, mais *absolute. In IV*um *Sent.*, dist. XLIX, q. x; cf. *In I*um *Sent.*, dist. I, q. III. La métaphysique entière de saint Thomas proteste contre cette dénégation.

Mais la distinction de celui-ci entre l'actuel et l'habituel ne s'est pas imposée d'emblée ni uniformément aux théologiens postérieurs. Il est remarquable que Cajétan n'en essaie point l'éclaircissement dans son commentaire de Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1-2, qui est le lieu de cette doctrine. Il y vient seulement IIa-IIæ, q. XXIV, a. 10, ad 2um, où il entend la formule de saint Thomas, que nous avons ci-dessus rapportée, en ce sens que le juste possède un *habitus* capable de lui faire aimer cet objet pour Dieu, mais la nature de l'objet même s'y oppose, qui n'est pas susceptible d'une ordination vers Dieu. Cajétan a raison en ce qu'il écarte, et il est vrai qu'il ne faut point ici songer à quelque ordination actuelle ni virtuelle vers Dieu de l'objet du péché; mais la formule de saint Thomas emporte certainement davantage que la simple concomitance de l'*habitus* de charité chez le juste commettant un péché véniel.

Sinon, Vasquez a raison (*op. cit.*, q. I, disp. V, c. II). Sur la distinction de saint Thomas, qui lui paraît *admodum difficilis*, Cajétan, estime-t-il, a dit ce que l'on peut dire de mieux : mais ne parlons plus en ce cas d'une référence du péché véniel à Dieu. Par ailleurs, certains thomistes ont interprété leur maître comme ceci : savoir que le péché véniel peut être référé au bien de celui qui le commet, et celui-ci, qui est juste, se réfère à son tour à Dieu; ainsi, par la voie de l'*habitus* de charité en son auteur le péché véniel est référé à Dieu. Vasquez, pour son compte, n'agrée pas cette opinion, et on ne peut que l'en louer. Mais il propose ainsi la sienne. Dans le péché véniel, la créature, objet du péché, est constituée la fin dernière de l'œuvre, n'étant référée à rien d'autre ni actuellement, ni virtuellement, ni habituellement; mais à une telle fin dernière, on ne réfère rien d'autre, car elle ne l'est point de l'opérant. En ces conditions, elle s'oppose non à la charité, mais à la seule ferveur de la charité. On voit sans peine que cette position, qui soustrait l'acte du péché véniel à l'influence de la fin dernière de l'opérant, rejoint le scotisme, et nous ne pouvons l'agréer. Pour Suarez, de qui l'opinion rencontre en ceci celle de Vasquez, *op. cit.*, Ia-IIæ, tr. I, disp. III, sect. IV, il ne répugne en rien que l'on soit en même temps attaché à la fin absolument dernière par rapport à l'opérant, et que cependant, dans une œuvre déterminée, on s'en tienne à une fin qui soit la dernière négativement, c'est-à-dire relativement à cette œuvre seule; il en donne cette preuve, où l'exigence métaphysique est méconnue avec toute la clarté désirable : *quia in hoc nulla est repugnantia ex parte ipsorum objectorum seu finium, et alioquin voluntas est libera ad operandum prout voluerit.* Du reste, Suarez démontre expressément, *ibid.*, sect. V, qu'il n'est pas nécessaire pour que l'homme fasse quelque chose volontairement qu'il ait d'abord l'intention d'une fin dernière pour laquelle il agisse; et que, dans le cas même où il a une telle intention, il n'est pas nécessaire que toutes ses actions y soient ordonnées et en soient dépendantes.

Entre les disciples de saint Thomas, Jean de Saint-Thomas nous paraît en ceci avoir au mieux pénétré la pensée du maître : *op. cit.*, Ia-IIæ, disp. I, a. 7, n. 33 sq. L'influence de la fin dernière sur tout acte volontaire est pour lui, bien entendu, comme pour tout thomiste, une doctrine inamovible. Mais il estime qu'elle se distribue en deux manières bien différentes selon que l'objet de l'acte volontaire est ou non susceptible d'être ordonné à cette fin. Dans le premier cas, l'influence est positive et la fin dernière communique à l'objet son motif de bonté. Dans le second, elle est négative ou permissive : si l'objet est attrayant, ce n'est point que la fin dernière lui ait communiqué sa bonté; néanmoins, le péché véniel respecte la prééminence de la fin dernière, et l'un des motifs intervenant dans la délibération du péché véniel est que, dans ce péché, l'on n'offense pas Dieu gravement. Nous avons donc affaire ici, non à une simple concomitance de l'*habitus* de charité avec le péché véniel, non à cette référence curieuse et irréelle qu'avaient imaginée certains thomistes, mais à une intervention véritable de la fin dernière dans l'élaboration et la structure de l'acte du péché véniel. Et notre commentateur en signale cette justification : *Hoc autem est peculiare in fine quia, cum operetur in quantum bonum, etiam ipsæ negationes et carentiæ mali et ipsum non destruere finem habitualiter, aliquo modo ad bonum pertinent, et sic non tollere totaliter finem aliquale bonum est* (n. 54). On voit de qui peut se réclamer l'explication que nous avons ci-dessus avancée.

On retrouve très exactement les pensées de Jean de Saint-Thomas dans le commentaire des carmes de Salamanque, de qui tout le soin, en bons thomistes, est d'élucider cette référence habituelle du péché véniel à Dieu qu'énonce saint Thomas. Voir le tr. *De ultimo fine*, disp. IV, dub. IV. Ils ajoutent pour leur part que le juste se trouve disposé par sa charité à référer le péché véniel à Dieu, car il est disposé à l'omettre, ce qui représente une certaine information du péché véniel par la charité. Une façon nouvelle et intéressante de circonscrire la réalité, assurément subtile, mais si proprement humaine, que nos analyses tentent de rejoindre. Mais ces commentateurs ont enrichi leur étude d'autres considérations dont l'origine est en une opinion historique, que nous devons d'abord rapporter.

Elle procède de moindres théologiens, mais elle a connu, et de nos jours mêmes, une certaine fortune qui fera pardonner à notre insistance. Curiel († 1609), *Lecturæ in d. Thomæ Aquin. I*am*-II*æ, q. I, a. 5, dub. unic., § 6; et Martinez († 1637), *Commentaria super I*am*-II*æ *d. Thomæ*, q. LXXXVIII, a. 1, dub. IV *circa finem*, semblent en être les auteurs responsables. Ils se fondent sur cette considération que le péché véniel, sous peine que l'on remonte à l'infini dans l'ordre des fins, doit être actuellement référé, soit explicitement

soit virtuellement, à une fin ultime, laquelle ne peut assurément être Dieu, tout au plus terme de la référence habituelle. Et ils disent que cette fin ultime, où est actuellement référé le péché véniel, est le bien en général, *bonum in communi*, comme rassasiant l'appétit. On satisfait ainsi à la nécessité posée, mais on évite de donner au péché véniel deux fins, attendu que le bien en général ne fait pas nombre avec une fin particulière. Nous croyons que cette opinion est répréhensible et dans sa teneur et dans son fondement. Car le bien en général ne meut la volonté et n'en termine les actes qu'appliqué à un certain objet particulier répondant à l'appétit de la volonté, lequel incline précisément vers ce qui convient à la nature, non vers le bien en général comme tel. De tout acte volontaire, il y a une fin dernière concrète à quoi il est de quelque façon référé. Une façon de l'être est celle que nous avons dite : et c'est ici que pèche en son fondement même l'opinion de nos théologiens. Car il n'est point nécessaire de retrouver l'influence positive de la fin dernière en tout acte volontaire, et le recours de la part de saint Thomas à l'influence habituelle signifie précisément le refus d'une telle nécessité. Tel qu'il est, l'acte du péché véniel est sous l'influence de la fin dernière de la manière que nous avons dite; il n'y a point lieu d'y rechercher quelque autre fin. Sans doute ne le fait-on que pour entendre l'influence habituelle en un sens qui soustrait à l'efficacité de la fin dernière l'acte même du péché. Les Salmanticenses, qui expriment pour leur part le premier des deux griefs que nous venons de dire, font une concession à cette opinion quand ils posent outre Dieu une fin particulière où s'arrête la référence actuelle du péché véniel en tant qu'actuelle, et qui est le bien propre et naturel du pécheur; mais celui-ci est à son tour référé habituellement à Dieu et soumis à la charité. Disons qu'ils introduisent ainsi un intermédiaire psychologique dans l'analyse que nous avons adoptée, et que l'influence négative de la fin absolument dernière prend volontiers cette forme d'une influence positive du bien naturellement aimé; mais le titre décerné à celui-ci de fin dernière actuelle du péché véniel ne nous paraît pas recommandable puisqu'il dissimulerait l'influence que détient la fin habituellement voulue sur l'acte même du péché. Gonet, reproduisant avec une grande fidélité les carmes de Salamanque, tient à son tour le bien du pécheur comme la fin dernière actuelle du péché véniel. *Op. cit.*, tr. v, disp. IX, art. 4, n. 83 sq.

L'opinion propre de Curiel et de Martinez est davantage connue par l'adoption qu'en a faite Billuart, *op. cit.*, tr. *De ultimo fine*, diss. I, a. 4-5; tr. *De peccatis*, diss. VIII, a. 4. Comme il entend la référence habituelle d'une pure concomitance (comme on dirait que la prière du juste dormant est référée habituellement à Dieu), il recherche la fin dernière actuelle du péché véniel, et il la trouve en la béatitude comme telle; en définitive, cet homme veut être heureux. Par là, on n'exclut pas la charité, car cette fin est en soi indifférente. D'ailleurs, il n'est point nécessaire que l'on agisse toujours en vue d'une fin dernière particulière. Car la cause finale meut moralement, au lieu que la cause efficiente le fait physiquement et, de ce chef, est inévitablement particulière. De nos jours, le P. Billot s'est prononcé pour la même opinion, *op. cit.*, p. 121-122, 125; après lui, le P. Garrigou-Lagrange : *La fin ultime du péché véniel...*, dans *Revue thomiste*, 1924, p. 313-317; voir aussi Blaton, *De peccato veniali*, dans *Collationes Gandavenses*, mars 1928, p. 31-42. On voit assez qu'elle ne peut s'autoriser sans de graves réserves de la tradition thomiste et qu'elle souffre d'une difficulté. Pour la différence de l'ange et de l'homme, qu'invoque le P. Garrigou-Lagrange, nous croyons qu'elle consiste, non en ce que l'homme puisse ne pas agir sous l'influence d'une fin dernière concrète, mais en ce que son action est susceptible, de la part de la fin dernière concrète, d'une influence originale, celle que saint Thomas nomme « habituelle ». En définitive, le juste qui pèche véniellement en cet acte même veut Dieu; saint Thomas le déclare avec trop de fermeté pour que nous cherchions ailleurs le secret du péché véniel.

Dans son ouvrage cité, le docteur Landgraf entend la doctrine thomiste du péché véniel comme s'il consistait dans un acte non ordonné à Dieu, quel qu'en soit l'objet prochain, bon peut-être ou indifférent. Entre plusieurs inexactitudes, c'est méconnaître que l'objet du péché véniel est de sa nature déréglé. Le P. Schultes a heureusement critiqué, dans le *Bulletin thomiste*, 1924, p. 136-142, cette interprétation inattendue à laquelle s'est rallié chaleureusement le R. P. de la Taille dans *Gregorianum*, 1926, p. 28-43.

5° *Péché et imperfection.* — La division des péchés en mortels et véniels épuise le mal moral. Ce qu'on a appelé « imperfection » est un acte bon en lui-même. La question de savoir si des imperfections se rencontrent en effet ou si elles ne sont pas des péchés véniels relève d'une étude des exigences de la charité. L'on en a traité à l'article IMPERFECTION, et il ne nous appartient pas d'y revenir ici. Il faut seulement signaler que cette question, historiquement, a été posée en liaison avec une conception du péché véniel, Scot, nous l'avons dit, distinguant ce péché du mortel en ce qu'il s'oppose aux conseils et celui-là aux préceptes; l'un des arguments de cette opinion est en effet qu'un acte contraire aux conseils ne peut être bon; il est donc mauvais; il est donc péché véniel. Sur quoi on trouvera de judicieuses réflexions chez les carmes de Salamanque, disp. XIX, n. 6-9. L'idée scotiste du péché véniel est restée sans fortune. — Pour l'abondante littérature parue sur le sujet depuis l'article IMPERFECTION, consulter la bibliographie du *Bulletin thomiste*.

II. L'ORDRE DU PÉCHÉ VÉNIEL AU PÉCHÉ MORTEL ET RÉCIPROQUEMENT. — Ils ne sont point sans rapports, les deux péchés dont nous venons d'étudier la division, et nous l'avons allégué déjà. Nous l'établissons cette fois expressément.

1° *Du péché véniel au péché mortel, l'ordre est exprimé par la théologie en plusieurs manières.* — 1. *Elle tient communément que le péché véniel dispose au péché mortel.* — En vertu de ce rapport, il a été dit ci-dessus que le péché véniel vérifie cette notion de péché selon une analogie d'attribution. La disposition du péché véniel au mortel est analysée par saint Thomas comme il suit.

Par son effet propre et direct, le péché véniel selon l'objet ne dispose pas premièrement et par soi au péché mortel selon l'objet : car il dispose ainsi à l'action pareille, et ces deux péchés sont d'espèce immédiatement dissemblable. Le mensonge joyeux, par exemple, ne dispose pas ainsi au blasphème. Mais par son effet propre et direct, un péché véniel selon l'objet peut disposer, par une certaine conséquence, au péché mortel de la part de l'agent. Car il peut aller jusqu'à engendrer un *habitus* et déterminer ainsi son objet en fin dernière de l'agent. Mais comment reconnaître que l'objet d'un péché véniel est traité par l'agent comme sa fin dernière? Les carmes de Salamanque l'ont recherché. *In I^{am}-II^{æ}*, q. LXXXVIII, a. 4. Ou bien, disent-ils, formellement et expressément la volonté tient cet objet pour sa fin dernière, l'appréciant comme supérieur à tout : le cas est clair, mais il est rare. Ou bien elle le met au-dessus de tout, de manière seulement interprétative, et s'y attache effectivement comme à sa fin dernière. Le signe de cette disposition est que l'on ne refuse pas de commettre un péché mortel en faveur d'un tel objet. Ce qui advient dere-

chef de deux façons : ou bien l'on choisit de fait à cette fin un péché mortel, comme si, pour étaler vainement sa force, l'on tuait injustement quelqu'un, comme si, pour manifester son excellence, l'on refusait de se soumettre à un commandement d'ailleurs grave (ce dernier exemple est de saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CV, a. 1, ad 2um) : l'appréciation interprétative dont nous parlions est alors manifeste. Ou bien la volonté, bien que, de fait, elle ne commette point un péché mortel, est à ce point attachée à l'objet du péché véniel que, l'occasion offerte, elle lui donnerait la préférence sur tout. Il faut alors, pour que soit vérifiée cette appréciation interprétative, qu'il y ait jugement et consentement exprès d'une telle préférence; faute de quoi, rien n'étant commis qui soit mortel ou qui expose au mortel, on ne voit pas comment justifier en ceci un verdict grave, et quelque attachement qu'il y ait pour l'objet du péché véniel : à moins que le pécheur n'aperçoive, au moins confusément, poursuivant cet objet, qu'il risque le péché mortel et ne laisse pas cependant d'accomplir son dessein : la chose n'est point rare chez certains qui sont à ce point engagés dans leur affaire que rien ne compte plus qui pourrait les retenir. Resterait à déterminer à quelle espèce appartiennent les péchés ainsi devenus mortels : on voudra bien se reporter à nos commentateurs.

Au mode de disposition que l'on vient d'analyser peut se rattacher cette considération que le péché véniel possède une certaine efficacité propre à détruire les vertus acquises. Elle a été développée *ex professo* par les mêmes commentateurs dans leur disp. IV; nous ne reproduisons ici que leurs conclusions, qui se répartissent selon les trois catégories connues de péchés véniels. Les péchés véniels selon l'objet, souvent recommencés, détruisent la vertu acquise opposée; les péchés véniels dus au défaut de la pleine délibération, si répétés qu'ils soient, ne détruisent pas la vertu opposée; les péchés véniels par insuffisance de matière, multipliés autant que l'on voudra, pourvu qu'ils restent des péchés véniels, ne corrompent point absolument la vertu acquise et selon sa substance.

Par son effet indirect, reprend saint Thomas, c'est-à-dire en écartant l'obstacle, des péchés véniels selon l'objet peuvent disposer à un péché mortel selon l'objet. Car, s'accoutumant à transgresser l'ordre dans les petites choses, on en viendra à ne plus le respecter dans les grandes. On voit que, dans ce cas, le péché mortel commis n'est point nécessairement de la même espèce que les péchés véniels qui y ont disposé.

Les commentateurs (Cajétan, les carmes de Salamanque) ont remarqué que saint Thomas, en son article, ne considère que les péchés véniels selon l'objet : c'est sans doute, disent-ils, que pour les péchés véniels par défaut de délibération, il est assez manifeste que, directement et de soi, ils disposent au péché mortel de même espèce, et les péchés véniels par insuffisance de matière en sont au même point.

On rapprochera de ce qui précède la doctrine de saint Thomas selon laquelle le péché véniel en lui-même ne diminue pas la charité, bien que, indirectement, il puisse être dit la diminuer, en ce sens, précisément, qu'il dispose au péché mortel, lequel ruine la charité. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXIV, a. 10. Ce qui précède justifie assez l'avertissement de Cajétan, qu'il nous plaît de reproduire : *Et hinc habemus quantum a venialium consuetudine cavendum sit, cum tot modis, et illis periculosis, disponant ad mortale. Propter quod frequentibus contritionibus, non superficietenus, singula secundum suas species distinguenda sunt : ne habituatis nobis in illis occurrentes tentationes animos dispositos propinque ad mortale inveniant. In Iam-IIæ*, q. LXXXVIII, a. 3.

2. *Une autre formule de la théologie est que le péché véniel peut devenir mortel.* — Elle prêterait à trois interprétations. Selon une d'elles, le même acte, qui était d'abord péché véniel, deviendrait ensuite mortel. Il se peut assurément qu'un acte demeurant physiquement le même passe du véniel au mortel; mais il a fallu que la volonté changeât; donc, il n'est plus moralement le même acte. On obtiendrait alors deux péchés, le premier véniel, le second mortel; l'on n'aurait point un seul péché ayant évolué du véniel au mortel. La formule peut aussi signifier qu'un péché véniel selon l'objet devienne mortel en ce sens que l'on traite cet objet comme fin dernière, et nous rejoignons les cas ci-dessus distingués; ou qu'on mette ce péché au service d'un objet de péché mortel. Elle s'entendrait enfin en ce sens qu'un grand nombre de péchés véniels constituent un péché mortel. Dans son acception propre, où des péchés véniels en grand nombre seraient considérés comme les parties intégrantes d'un péché mortel qui serait comme leur somme, cette proposition est fausse, car tous les péchés véniels du monde ne peuvent entraîner le *reatus* qui caractérise le péché mortel : la multitude des peines temporelles n'équivaut point à la peine éternelle; de la peine du dam aucune autre ne peut être rapprochée; quant à la peine du sens, celle du péché mortel n'est point comparable à celle des péchés véniels, du moins si on la restreint au « ver de la conscience » car, pour le feu, il se peut que les peines de ces péchés ne soient pas sans proportion. Et le tout vient de ce que des désordres multipliés en-deçà de la fin respectée ne sont pas comparables à un seul désordre allant jusqu'à ôter la fin. Ainsi en va-t-il notamment des péchés véniels par insuffisance de matière; s'ils sont véritablement distincts, ils ne deviennent pas un péché mortel. Mais il advient que les matières légères des actes successifs doivent être considérées comme s'ajoutant l'une à l'autre au point qu'elles constituent bientôt la matière suffisante d'un péché mortel; on ne fait alors que s'y prendre à plusieurs fois pour commettre ce qui est à la fin un péché mortel. Ce que nous avons dit ci-dessus de cette catégorie de péchés véniels le fait comprendre aisément. Pour la casuistique relative à ce thème, voir les *Théologies morales*. Mais si l'on entendait seulement, interprétant comme on a dit la formule, que des péchés véniels en grand nombre constituent la disposition à un péché mortel, en ce cas la proposition serait recevable et l'on rejoindrait notre première considération. Saint Thomas prend soin d'expliquer que tel texte de saint Augustin doit s'entendre en ce sens dispositif. Les historiens, cependant, avouent que la pensée de ce Père est loin d'avoir en ceci la distinction des doctrines théologiques et que maints passages de ses œuvres, spécialement les oratoires, attribuent au grand nombre des péchés véniels les mêmes effets qu'au péché mortel; voir Mausbach, *op. cit.*, t. I, p. 239-241. On dira la même chose de son fidèle disciple, saint Césaire d'Arles.

3. *La théologie enfin a demandé si, du fait d'une circonstance, un péché, de véniel qu'il eût été, peut devenir mortel.* — Saint Thomas l'a décidé comme il suit. Seule la circonstance qui prend rang de différence spécifique peut rendre mortel un péché de véniel qu'il eût été. Car il est nécessaire, pour passer du véniel au mortel, de passer aussi d'un désordre respectant la fin à un désordre qui la détruit : qu'une circonstance le détermine, et elle n'est plus proprement une circonstance. Il est aisé de vérifier cette conclusion sur les diverses manières dont un péché véniel devient mortel. Pour le cas où il le devient grâce à la perfection de l'acte même, il faut dire que l'acte imparfait n'était point encore constitué dans l'espèce morale par défaut de sa raison; ou, considérant les choses comme nous

faisions ci-dessus, que le rapport avec la fin dernière, dont est seul susceptible l'acte parfait, donne lieu à ce qu'on peut appeler, dans l'ordre moral, une espèce nouvelle. On exprime la même doctrine en disant qu'aucune circonstance n'aggrave le péché infiniment *sinon celle-là qui en change l'espèce. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. cx, a. 4, ad 5um. On écarte ainsi cette pensée que des circonstances — comme la durée de l'acte, sa fréquence, la dignité de la personne qui pèche — fassent passer le péché du véniel au mortel. Saint Thomas lui-même a fait une excellente critique de ces cas et montré de la colère durable et de l'ivresse renouvelée que leur qualité mortelle n'est point due proprement aux circonstances du renouvellement ou de la continuité. Iª-IIæ, q. LXXXVIII, a. 5, ad 1um. Cf. sur cette question : *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 2, q. 4; *De malo*, q. II, a. 8, *cir. fin. corp.*

2° *Ordre du péché mortel au péché véniel.* — Sous ce titre de l'ordre du péché mortel au péché véniel, on entend demander *si un péché peut, de mortel, devenir véniel.* On n'en peut raisonner exactement comme de l'ordre inverse, car on ne passe pas du parfait à l'imparfait comme de l'imparfait au parfait. Nous avons dit que le péché véniel devient mortel quand il s'y ajoute une difformité mortelle; on ne peut dire que le péché mortel devienne véniel quand il s'y ajoute une difformité vénielle. Dire une parole oiseuse en vue de la fornication passe du véniel au mortel; mais commettre une fornication pour dire une parole oiseuse reste mortel : il s'ajoute plutôt à la malice de la fornication celle de la parole oiseuse. On ne peut parler de péché mortel devenant véniel que pour signaler qu'un acte mortel de sa nature n'atteint cependant pas à cette qualité par le défaut de la délibération; ou bien même, ajoutent les carmes de Salamanque, par l'insuffisance de la matière (ci-dessus, col. 233). Mais, en ce cas, se perd l'espèce de l'acte : ce n'est qu'à ce prix, peut-on dire, que l'on obtient le passage ici allégué.

III. LE PÉCHÉ VÉNIEL EN LUI-MÊME — Nous groupons sous ce titre deux questions qu'a débattues la théologie, dont la première intéresse le sujet du péché véniel.

1° *Le sujet du péché véniel.* — Nous avons dit déjà que ce péché ne se trouvait ni chez l'ange ni chez l'homme dans l'état d'innocence. Saint Thomas tenait cette opinion pour commune; contre elle on peut citer Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. X, c. III, q. IV (éd. Paris, 1500, fol. 62 *d*). Scot, à son tour, devait admettre le péché véniel possible chez Adam : *In IIum Sent.*, dist. XXI, q. I. De même Suarez, tr. *De peccatis*, disp. II, sect. VII, qui veut, en outre, que l'ange lui-même puisse, de sa nature, pécher véniellement, *ibid.* Mais la pensée de saint Thomas est demeurée commune.

Plus spécialement, sur le sujet du péché véniel, le Moyen Age a demandé, nous avons eu l'occasion déjà d'y faire allusion, si les premiers mouvements déréglés de la sensualité ne sont pas chez les infidèles des péchés mortels. La réponse affirmative de certains théologiens n'a pu procéder que d'une confusion entre la concupiscence habituelle et la concupiscence actuelle. Dès qu'on les distingue, la question elle-même s'évanouit, puisqu'il est manifeste que la sensualité, chez les infidèles comme chez les autres, ne donne pas lieu de soi à un acte humain proprement dit. Bien plus, il faudrait dire que, toutes choses égales, le péché dont on parle est plus grave chez les fidèles qui n'ont pas l'excuse de l'ignorance, qui ont l'avantage de la grâce.

2° *Le péché véniel peut-il exister seul avec le péché originel ?* — La seconde question ici débattue est plus considérable. Saint Thomas achève son traité du péché dans la *Somme théologique* sur cet article : *Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.* Iª-IIæ, q. LXXXIX, a. 6.

1. *Les déclarations de saint Thomas.* — Sous cette forme et en cet énoncé distinct, la question est nouvelle chez saint Thomas. Il l'a dégagée de discussions où nous voyons d'abord intéressée la doctrine qui doit être mise en relief ici. On les trouve en deux endroits de la théologie. Les unes sont relatives à la nécessité de la grâce, et saint Thomas y est conduit à déclarer que l'homme, arrivant à l'âge légitime, se met ou dans la grâce ou dans le péché mortel : il n'y a pas d'état neutre. Cette pensée est exprimée pour la première fois, *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, ad 5um, sous cette forme : *...et etiam ad legitimam ætatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non præpararet : unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem præpararet se, faciendo quod in se est, procul dubio gratiam consequeretur, per quam vitam æternam mereri posset.* Dans un contexte doctrinal apparenté, où il s'agit encore du bien dont l'homme est capable sans la grâce, on lit exactement la même pensée : *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2um : *Non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia : quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam præparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale.* Au sujet de la grâce nécessaire à la justification du pécheur, la même opinion un peu plus bas, q. XXVIII, a. 3, ad 4um. Cette fois, saint Thomas la présente comme tenue par certains théologiens; il ne prétend point en être l'auteur et ce péché qu'il attribue à l'adulte négligeant de faire ce qui est en soi, il le nomme un péché d'omission : ce qui n'est du reste qu'une différence de mot par rapport aux deux textes déjà cités. Surtout, il justifie expressément la culpabilité de cette omission, qu'il avait seulement représentée jusqu'ici comme la négligence de se préparer à la grâce, où l'on ne faisait pas ce qui est en soi : *Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare et hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito fine, tenetur quilibet cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur.* Le danger de livrer sa vie morale à tous les vents, et qu'on n'évite qu'en se fixant à sa fin dernière, justifie donc que l'homme soit tenu de se tourner vers Dieu dès le temps où il dispose de son âme; et il se prépare ainsi à la grâce. Ne pas le faire est un péché d'omission. Le péché originel, s'il n'est point effacé, s'accompagne donc d'un péché mortel actuel; sans compter qu'indépendamment de cette omission coupable, la concupiscence du péché originel demandera des satisfactions auxquelles il est difficile à l'homme de se soustraire. Nous dirons donc, résumant cette première série d'informations, que saint Thomas est conduit à penser que, dès le temps où l'homme a l'usage de la raison et de la liberté, le péché originel, s'il n'est pas effacé, ne peut que coexister chez lui avec un péché mortel actuel, conformément d'ailleurs à une opinion déjà connue, en vertu de la nécessité de se préparer à la grâce que néglige cette omission, et par où l'on eût assuré à sa vie morale, dès l'origine, l'indispensable direction de la vraie fin dernière.

On trouve la même pensée engagée d'abord en cette autre doctrine théologique qu'il n'y a point de réceptacle où seraient rassemblées, après la mort, les âmes qui, au péché originel, n'auraient ajouté que des péchés véniels. Ainsi *In IIum Sent.*, dist. XLII, q. I, a. 5, ad 7um, où nous retrouvons l'affirmation qu'aussitôt en possession de l'usage de sa raison l'homme ou bien reçoit la grâce ou bien pèche mortellement, selon qu'il a fait ou non ce qui était en lui, *quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet et ei operam det.* Si, toute-

fois, le cas se présentait, par impossible, ajoute saint Thomas, cette âme irait en enfer où elle subirait la peine sensible due au péché véniel, et éternellement en tant que ce péché véniel, par accident, se trouve chez un sujet privé de la grâce. Mais ce texte introduit au débat un élément nouveau : il considère le temps qui précède l'usage de la raison; l'homme n'y est capable, estime saint Thomas, ni de péché mortel ni, à plus forte raison, de péché véniel: puisque son âge excuse d'être un péché l'acte qui serait celui d'un péché mortel, il excuse davantage l'acte qui serait celui d'un péché véniel. A propos du réceptacle des âmes, *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. I, a. 3, ad 6um, renvoie au passage que nous venons de relever.

Le *De malo* touche à deux reprises le point que nous considérons, et en liaison avec la théorie des peines du péché. Le texte, q. v, a. 2, ad 8um, réédite, et pour le temps qui précède l'usage de la raison et pour le temps où l'on y accède, la pensée de *II Sent.*, dist. XLII, ci-dessus. Saint Thomas signale cette fois qu'il n'est que peu de théologiens pour admettre que l'on meure avec le péché originel et quelque péché véniel seulement : *hæc opinio non videtur multis esse possibilis quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum.* Et il définit en ces termes l'obligation que nous savons : *Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suæ curam agere*, répétant que ne point le faire est une omission mortelle. Dans la q. VII, a. 10, ad 8um, il réédite, dans un contexte apparenté, la même opinion, et le péché dont nous parlons est ainsi présenté : *Postquam habet usum rationis, peccat mortaliter si non facit quod in se est ad quærendum suam salutem.* Mais une instance faite sur cette réponse permet à saint Thomas d'accuser l'obligation d'opérer sans délai la conversion à Dieu, ad 9um : *Licet præcepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. : « Primum quærite regnum Dei. » Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione : sic enim omnia desideria præsupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes præsupponunt speculationem primorum principiorum.* Avec le *De veritate*, q. XXVIII, a. 3, ad 4um, cité ci-dessus, ce texte est le seul qui nous exprime jusqu'ici la justification de l'obligation souvent alléguée. Elle se tire de ce que tous nos désirs supposent celui de la fin dernière, lequel se lève naturellement dans l'appétit, comme les premiers principes spéculatifs inaugurent naturellement la vie de l'intelligence.

Nous avons donc affaire à une opinion ferme de la part de saint Thomas; on notera que la clause exprimée en trois textes (*IIus Sent.*, dist. XLII; *IVus Sent.*, dist. XLV; *De malo*, q. V) : *si tamen esset possibile*, est invoquée pour la plénitude de la doctrine et non pas parce que l'impossibilité qu'on a d'abord dite apparaît quelque peu douteuse. Saint Thomas estime du reste ne se rallier en ceci qu'à une opinion accréditée.

L'histoire manque encore, à notre connaissance, de cette doctrine de la théologie médiévale. On l'entreprendrait avantageusement. Nous n'y pouvons songer ici. Qu'il nous suffise d'interroger quelques témoins. Dans la question de la peine due au péché véniel, *In IIum Sent.*, dist. XLII, a. 2, q. II, saint Bonaventure en arrive au cas de quelqu'un qui mourrait en état de péché véniel, sans la grâce ni aucun péché mortel, et qui serait, dit-on, puni de peine éternelle; sur quoi il déclare (ad 4um, éd. Quaracchi, t. II, p. 969) : *Hæc positio est impossibilis. Primum quia nunquam fuit nec est nec erit quod aliquis in solo peccato veniali fuerit, ita quod non habeat gratiam. Nihil enim est medium nunc quin homo habeat gratiam aut sit in mortali peccato. Et in primo statu, etc...; et ideo positio illa vana est. Esto tamen quod aliquis puer esset in veniali, dico quod Deus nunquam educeret eum de statu meriti quin vel ipse peccaret mortaliter, vel ipse daret ei gratiam.* Où nous trouvons l'affirmation que le péché véniel ne se rencontre qu'avec la grâce ou avec un péché mortel. Mais la raison en est qu'il n'y a pas d'état intermédiaire connu. Du reste, l'auteur ne semble pas répugner à l'idée qu'un enfant puisse n'avoir sur la conscience que des péchés véniels, sans la grâce ni aucun péché mortel : il tient seulement que cet enfant ne mourra pas en cet état. De la nécessité d'émettre un acte de conversion vers Dieu lors de l'accès de l'enfant à la raison, saint Bonaventure ne dit mot.

Pour Alexandre de Halès, il ne met même pas en doute l'hypothèse que le péché véniel coexiste dans une âme avec le seul péché originel : *Sum. theol.*, IIa p. III lib., éd. Quaracchi, t. III, p. 299. Mais un texte de saint Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XLII, a. 4, au sujet de la peine du péché véniel, témoigne que l'idée du devoir de *conferre de suo statu* pour l'adolescent était dans les esprits; et lui-même déclare laconiquement mais nettement : *In tempore in quo est adolescens, potest et tenetur conferre : et si omittit peccat formaliter*, éd. Borgnet, t. XXVII, p. 659. De même Guillaume d'Auxerre admet cette obligation, encore qu'il conçoive le cas où le péché originel soit accompagné du seul péché véniel. *Sum. aur.*, l. II, tr. XXVIII, c. III, q. IV, éd. Paris, 1500, fol. 91*c*. Il semble donc que l'on dût trouver dans la tradition des théologiens antérieurs à saint Thomas même les éléments les plus significatifs de la doctrine dont nous avons rapporté ci-dessus les formules.

Sans doute cette doctrine parut-elle à saint Thomas assez consistante puisque, de sa propre initiative, il l'érige, dans la *Somme*, en question distincte et introduit au terme de son traité du péché un article exprès sur ce sujet. Il la dégage des discussions relatives à la nécessité de la grâce ou aux peines du péché. Et, en ces conditions nouvelles, il reprend les affirmations que nous avons déjà relevées, mais proposées plus vivement cette fois à notre attention. « Il est impossible, écrit-il, que le péché véniel se trouve chez un homme avec le péché originel, sans péché mortel. La raison en est qu'avant les années de discrétion le défaut d'âge, interdisant l'usage de la raison, l'excuse du péché mortel; il l'excuse donc bien davantage du péché véniel s'il commet un acte qui, de son genre, soit véniel. Quand il commence d'avoir l'usage de la raison, il n'est plus tout à fait excusé de la faute du péché véniel ni du péché mortel. Mais la première chose qui vient alors à la pensée de l'homme est de délibérer de soi-même. Et s'il s'ordonne alors à la fin requise, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel. S'il ne s'ordonne pas à la fin requise, selon la discrétion dont est capable cet âge, il péchera mortellement, ne faisant pas ce qui est en soi. Et, dès lors, il n'y aura pas en lui péché véniel sans péché mortel, jusqu'à ce que tout lui ait été remis par la grâce. » Ia-IIæ, q. LXXXIX, a. 6. C'est ce que nous savions déjà, soit pour le temps qui précède l'usage de la raison, soit pour le temps où l'on y accède; et, quant à ce dernier cas notamment, c'est la même raison que saint Thomas naguère avait déjà énoncée. Sur cette raison, il revient et insiste : « L'enfant qui commence d'avoir l'usage de la raison peut s'abstenir pendant un certain temps des autres péchés mortels, mais il n'échappe point au péché de l'omission susdite à moins qu'il ne se convertisse à Dieu le plus tôt qu'il peut. Car ce qui se présente d'abord à l'homme possédant sa discrétion, c'est qu'il réfléchisse à soi-même, à qui il ordonne le reste comme à sa fin, car la fin est première dans

l'intention. Et c'est pourquoi ce temps est celui pour lequel il est obligé par le précepte affirmatif de Dieu où le Seigneur dit : Convertissez-vous à moi et je me convertirai à vous, Zac., I, 3. » *Ibid.*, ad 3um.

2. *Éclaircissement de sa doctrine.* — Telle est la documentation thomiste sur la doctrine dont il s'agit. Deux points sont à comprendre :

a) Le premier est qu'avant l'âge de discrétion *on ne serait capable ni de péché mortel ni, à plus forte raison*, dit saint Thomas, *de péché véniel*. Où notre théologien semble méconnaître cette période de transition où, la discrétion n'étant pas encore atteinte, la raison cependant commence de se produire; n'est-ce point alors le temps par excellence des péchés véniels, s'il en est un, dans la vie humaine? L'argument de saint Thomas s'entend fort bien pour le cas où, la discrétion manquant totalement, l'enfant commet des actes qui, de leur nature, seraient chez un adulte des péchés mortels ou des péchés véniels. Mais n'y a-t-il point place chez l'enfant pour des discernements imparfaits et pour des premiers mouvements indélibérés qui, portant sur quelque matière déréglée, constitueraient autant de péchés véniels? Là-dessus, la lettre de saint Thomas est muette. Il faut tâcher de pénétrer sa pensée. Et l'on peut estimer qu'en nous déclarant pour cet âge l'impossibilité d'un péché véniel selon son genre, saint Thomas a entendu signaler l'impossibilité de tout péché véniel, et de celui-là même qui serait dû à l'imperfection de l'acte. En effet — et Cajétan interprète ainsi son maître — bien qu'une moindre liberté soit requise à de tels actes, ils doivent supposer une égale faculté libre, et telle que la demande aussi le péché mortel : *peccatum veniale ex parte actus præsupponit libertatem sufficientem ad peccatum mortale : quia præsupponit quod possit a libera ratione impediri... Licet ad peccandum venialiter minus libertatis sufficiat in exercitio quam in mortali, quia absque deliberatione peccatur venialiter, non tamen minus sufficit in facultate.* Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXXIX, a. 6, n. 4-5. L'enfant n'a pas de quoi critiquer ses discernements imparfaits ni retenir ses mouvements indélibérés : il en va comme d'un homme à demi-endormi; mais, tandis que chez ce dernier une responsabilité peut se retrouver dans leur cause, chez l'enfant tout tient au défaut de l'âge, et donc demeure sans culpabilité. Il n'y a donc point de péché véniel chez l'enfant aussi longtemps qu'il n'est pas en état de commettre un péché mortel. Par là, on ne méconnaît point chez lui un lent développement psychologique; mais on marque une condition de la valeur morale des actions parties d'une raison imparfaitement dégagée, et ce rôle appartient aux moralistes. On ne renonce point davantage à toute discipline de l'enfant en cet état car il faut songer à l'avenir, et nous dirons ci-dessous combien ce temps préparatoire est précieux. Pour les carmes de Salamanque, ils préfèrent dire que l'enfant, avant l'usage plénier de la raison, ne connaît pas la raison du bien honnête et la règle de la moralité; donc, il ne peut percevoir la disconvenance ou la convenance d'un objet par rapport à la règle de raison; donc, il ne peut pécher véniellement. Tandis que l'homme à demi-endormi, par exemple, qui a connu la règle morale, s'en souvient assez en son état pour commettre un péché véniel. Disp. XX, n. 50-59, spécialement 54. On voit du reste qu'ils s'accordent avec Cajétan pour refuser la possibilité du péché véniel au cours de ce temps où l'enfant n'a pas encore atteint à la vie proprement raisonnable. Il est vrai que cette pensée n'est guère commune, mais elle n'est pas négligeable, et elle attire opportunément l'attention sur la différence des actes imparfaits de l'enfant d'avec ceux de l'homme accompli. Le moraliste n'en peut juger pareillement.

b) Le second point litigieux en la doctrine de saint Thomas que nous avons rapportée est cette *obligation de se tourner vers Dieu dès l'instant où l'on possède sa raison*, sous peine d'un péché mortel d'omission. Il est bien assuré que saint Thomas ne conçoit pas cet instant de la discrétion comme un événement soudain et inattendu; il achève un travail psychologique, et nous conservons toute la liberté de concevoir celui-ci en sa mobile multiplicité. Mais un moment vient, — il faut aussi en convenir, — où l'enfant se trouve capable de bien délibérer, où il assume la responsabilité de son action, où commence enfin sa vie morale. Là se joue, si l'on peut dire, la partie dont nous parlons.

Voici comment les Salmanticenses analysent ce moment et y introduisent la responsabilité dont se réclame saint Thomas. Disp. XX, n. 7. Il n'est pas un instant physique et indivisible, mais un temps, ordinairement très bref, que l'on peut tenir pour un instant moral. Le premier acte qui se présente alors à l'enfant est un jugement de l'intelligence sur le bien en général, considéré comme convenant au sujet, abstraction faite de la raison d'honnête ou de délectable, de conforme ou de contraire à la règle raisonnable. Cet acte de l'intelligence est suivi dans la volonté d'un acte d'amour du même bien en général, selon ladite raison de bien physique. Ces actes sont naturels et ne comportent point de discours; ils ont lieu dans le premier instant physique de l'instant moral dont nous parlons : par eux s'inaugure l'usage de la raison. Un autre acte de l'intelligence les suit, où l'enfant discerne entre le bien et le mal moral, c'est-à-dire entre ce qui convient à la droite raison et à la nature de l'homme, en tant qu'il est homme et raisonnable; et ce qui ne convient pas à cette raison ni à cette nature, mais ne plaît qu'à l'appétit sensible ou n'appartient qu'à la défectibilité de la nature. Et c'est en cet acte que nous disons ordinairement que consiste le premier usage de la raison; car là brille, pour la première fois, le discernement du bien et du mal moral, qui est l'office de la raison pratique. Cet acte existant dans l'intelligence, l'homme aussitôt est touché de la sollicitude intérieure de délibérer et de déterminer au sujet de soi-même vers lequel de ces biens il s'ordonne, ou lequel de ceux-là il choisit et adopte. Cette délibération achevée, ou le temps écoulé où elle devait s'achever, se termine l'instant moral dont nous parlons, qui aura été plus long ou plus bref, plus précoce ou plus tardif, selon les cas.

On n'invoque en cette analyse que des événements naturels; et c'est une telle psychologie sur quoi se fonde l'obligation que nous a dite saint Thomas. La première chose, déclarait-il, dont l'enfant alors a le souci est l'ordre de sa propre personne; il est naturellement touché de la sollicitude de soi-même. Cajétan, pour son compte, a justifié, et en termes excellents, cet élément de l'analyse du premier moment de la vie raisonnable. *In Iam-IIæ*, q. LXXXIX, a. 6, n. 7. Dans le bien qui se propose pour la première fois au sujet, il y a deux éléments : ce qui est désiré, celui à qui on le désire. L'un est aimé d'amour de concupiscence, l'autre d'amour d'amitié. Et parce que l'amour de soi est le principe de tout autre amour, ce que l'on aime d'abord d'amitié est soi-même. Or, le bien convoité est ordonné au bien aimé d'amitié, et non inversement. La première fin qui se présente ainsi au sujet n'est pas autre que lui-même. Et parce que la fin est première dans l'intention, le premier objet dont soit sollicitée la volonté de l'enfant est sa propre personne. Quel bien se voudra-t-il à soi-même? Et il ne peut s'agir que du bien convenant à tout ce qu'il est, car il s'aime tout entier avant d'aimer quelqu'une des parties de soi-même. Quelle fin donc adoptera-t-il?

Il fallait accuser d'abord cette sollicitude naturelle

de délibérer de soi, qui naît au premier instant de la vie raisonnable. D'elle, saint Thomas tire l'obligation qu'a l'enfant alors de se tourner vers Dieu, sous peine de pécher mortellement par omission. Sollicité comme il l'est, l'enfant peut négliger de délibérer sur soi-même : il remet à plus tard de le faire, il n'opte maintenant pour rien, il diffère de se prononcer. En cela, il pèche. Il n'évite pas d'entrer en l'ordre moral : s'il ne le fait par une adhésion délibérée au bien, il le fait par un péché. Mais pourquoi ne tolérer aucun délai? Il est bien clair que le recours au précepte divin n'est pas ici décisif : parce qu'il estime que ce moment est celui où le choix s'impose à l'enfant, saint Thomas détermine pour lors le temps de l'obligation du précepte affirmatif de la conversion à Dieu; et non pas inversement : il est inutile de suivre en leur exégèse forcée les carmes de Salamanque. Disp. XX, n. 2-3. Or, saint Thomas juge ainsi de ce moment, parce qu'il y voit le temps marqué par la nature. De la sollicitude que nous avons dite, dont est naturellement touché l'enfant, il tire immédiatement que ne pas opter alors a raison de négligence, où l'enfant ne fait pas ce qui est en soi. Il appartient à la nature de fixer à quel moment l'homme entre dans la vie morale; nous n'avons point la faculté d'y changer quelque chose; nous sommes engagés.

Ne découvrons-nous point ici, en cette thèse au premier abord surprenante de saint Thomas, un sentiment saisissant de la vocation morale de l'homme : cela ne souffre point délai, le candidat, si l'on peut dire, est aux ordres de la nature. Sans compter que, privé d'une règle de sa conduite, l'homme qui n'a point opté se trouve livré à toutes les séductions et n'évitera guère de pécher, sous peu de temps. Les carmes de Salamanque ont abondamment développé cette considération de saint Thomas. Disp. XX, n. 4-15. Il n'y a dans l'obligation ainsi entendue aucune rigueur, comme on aurait peut-être pensé, mais justice et équité. Les commentateurs que nous venons de citer l'expriment d'un tour pittoresque : l'invitation de choisir, disent-ils, est si pressante, *et taliter pro ea clamat et reclamat, prolixaque et importuna existit, ut valde dissonet rationi his impulsibus non acquiescere. Ibid.*, n. 21. Il n'y a point de disproportion entre ce que nous demandons et ce que veut l'enfant : nous ne faisons qu'invoquer la donnée de la nature, et l'obligation dont nous parlons s'accorde à l'événement décisif qui se produit en cet instant moral. Davantage, disons que le moment est miséricordieusement choisi pour cette obligation : *Facilius enim tunc fertur voluntas in bonum honestum quando nullum adhuc personale peccatum aut vitium incurrit, quam postea cum per vitiorum affectiones fuerit in contrarium malum inclinata. Ibid.*, n. 41. En vertu de la même donnée naturelle, on rejette l'objection selon laquelle l'enfant, au cours de sa délibération, pourrait être distrait, curieux, etc., et donc aurait commis un péché véniel avant d'avoir pu encourir l'omission grave que l'on dit : la sollicitation de choisir est à ce point pressante que *vel nullo modo, vel nonnisi ex industria et data opera valeat puer ad aliud cogitandum diverti : et ideo si quæ tunc diversio fieret vel ad dicendum mendacium vel ad aliud aliquid, per quod deliberatio illa retardaretur, non quasi ex surreptione aut semiplena tantum advertentia incidens damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo et data opera imputanda esset ad mortalem. Ibid.*, n. 61; cf. Cajétan, *loc. cit.*, n. 9.

Reste que l'on dise de quelle conversion à Dieu il s'agit alors. Saint Thomas énonce expressément : *secundum quod in illa ætate est capax discretionis*, ou bien : *faciens quod in se est.* Or, ce qui se présente au choix de l'enfant c'est, d'une part, le bien raisonnable ou honnête, de l'autre, le bien sensible ou naturel. Entre ces biens-là, il est sollicité d'opter pour lui-même. Il aura bien agi, s'il a choisi le premier : *unde si sibi appetendum censuerit bonum honestum in confuso, ut ætas illa consuevit, bene deliberavit de seipso, finem suum in vera beatitudine collocans, quamvis imperfecte et inchoative : non plus enim exigitur a puero.* Cajétan, *loc. cit.*, n. 7. L'opinion en est commune et les Salmanticenses s'y rallient. Ces derniers estiment toutefois que le précepte alors en cause est celui de l'amour formel et surnaturel de Dieu; mais beaucoup sont excusés de l'accomplissement de ce précepte en un acte explicite dès l'âge de raison, plus encore de l'amour de Dieu comme fin surnaturelle. De son accomplissement dans l'amour naturel du bien honnête en général, personne en revanche n'est excusé, vu l'analyse qu'on a faite de ce premier instant, n. 17. A ce point de la thèse, se situe la difficulté de comprendre qu'un tel acte entraîne toujours la rémission du péché originel et l'infusion de la grâce sanctifiante : voir Salmanticenses, n. 23-39, 63-69, avec leur formule : *Cum efficax conversio in Deum finem ultimum naturalem (sive elicienda sit naturæ viribus sive auxilio supernaturalis ordinis) sit incompossibilis cum aversione ab ipso Deo ut fine supernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpa, quæ est aversio ab isto fine, exerceat prædictam conversionem, nisi simul aut per prius ab ipsa originali culpa mundetur : atque adeo nisi gratia et justificatio ibi concurrat, saltem ut removens illam aversionem et conversionem istam prohibentem*, n. 65; mais ce point intéresse proprement la justification et la rémission du péché; il n'appartient pas à notre sujet.

Saint Thomas a posé la présente question en des termes tels qu'elle concerne l'infidèle. Mais il n'est pas douteux que l'obligation de se convertir à Dieu, dès le premier instant de la vie raisonnable, atteigne l'enfant baptisé comme les autres, puisqu'elle se fonde, nous l'avons dit, sur une donnée naturelle. Cajétan estime que les *habitus* infus concourent chez l'enfant baptisé à l'accomplissement du précepte, lequel a lieu chez lui le plus souvent. Il n'a pas lieu infailliblement néanmoins, non seulement, dit ce commentateur, à cause de la liberté, mais à cause de la complexion et des mauvaises habitudes qui ont pu précéder ce moment, en sorte que la sensibilité meuve davantage vers ses objets déréglés que la foi et la charité vers le bien honnête. Pour cette raison, ajoute-t-il, il n'est pas de peu d'importance que l'enfant soit habitué, dès le plus jeune âge, à entendre des paroles spirituelles et honnêtes, car l'*habitus* de foi infus se détermine selon ce qui est entendu, et la charité y fait suite. *Loc. cit.*, n. 12. Notre thèse aboutit donc à la nécessité d'une éducation attentive du petit enfant, en prévision de ce moment solennel de son entrée dans la vie raisonnable. La conclusion n'est que plus urgente au sujet de l'enfant infidèle, auquel doit manquer le secours des *habitus* infus. Mais est-on jamais sûr d'avoir satisfait à ce précepte et ne doit-on pas se confesser de cette omission? Il faut, dit Cajétan, s'en repentir et s'en confesser comme de tous les péchés incertains. Toutefois, il suffirait peut-être pour celui-ci de se confesser en général des péchés cachés, le comprenant de tous : car cette incertitude est commune à tout le genre humain et, pour cette raison, personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. *Ibid.*

L'usage que nous venons de faire des commentateurs de saint Thomas annonce déjà la fortune de cette doctrine dans la tradition théologique. La pensée du maître était trop ferme pour que les disciples ne tentassent point de la justifier, loin d'en douter jamais. Si toutes leurs interprétations ne concordent point, leur fidélité du moins est unanime. Par là, on attire notre attention sur cette phase mystérieuse du

commencement de la vie raisonnable et l'on y introduit une grande responsabilité. La thèse se réclame d'une analyse du moment même où l'enfant devient un petit homme et sur le sentiment de l'urgence d'une décision morale. Elle ne porte rien que de grave et de beau.

En dehors de l'école thomiste, elle est loin, bien entendu, d'avoir gagné tous les suffrages. Parmi les opposants, Vasquez, *op. cit.*, disp. CXLIX, c. II, éd. cit., p. 792 : *Mihi vero (salva pace et reverentia tanto doctori debita) semper visa est probabilior opposita sententia... nempe posse esse veniale peccatum solum simul cum originali;* mais à la première partie de la thèse, savoir qu'avant l'usage de la raison l'enfant ne commet ni péché véniel ni péché mortel, ce théologien a déclaré se rallier, c. I. Suarez, *De peccatis*, disp. II, sect. VIII, éd. cit., p. 539 sq.

On trouvera un ample exposé historique et un examen critique des opinions relatives à cette « théorie de l'enfant » dans l'article Infidèles *(Salut des)*, t. VII, col. 1863-1894; l'exposé est commandé par le dessein propre de l'article. Sur la doctrine de saint Thomas lui-même, une étude à la fois théologique et psychologique de Hugueny, *L'éveil du sens moral*, dans *Revue thomiste*, 1905, p. 509-529, 646-668. Sur une *relectio* de Fr. de Victoria consacrée à ce sujet, qu'elle ne traite d'ailleurs formellement qu'en une de ses parties, et tenue par la tradition postérieure comme un des documents notoires du débat, une récente analyse, fournie de copieuses citations, par de Blic, *Vie morale et connaissance de Dieu d'après Fr. de Victoria*, dans *Revue de philosophie*, 1931, p. 581-610. L'effort des historiens et des théologiens s'appliquerait opportunément au problème dont nous venons de marquer les lignes essentielles.

IX. Le péché philosophique. — On espère avoir représenté jusqu'ici le système doctrinal où l'idée de péché a reçu, par les soins de la théologie catholique, son développement et son organisation. Données chrétiennes, pensées traditionnelles et matériaux philosophiques y ont été portés à leur point de perfection intelligible. Mais, depuis l'âge où ce système fut formé, il serait surprenant que les esprits n'eussent plus rien conçu sur le sujet du péché. La nature du mal moral et les problèmes que cette réalité entraîne ont retenu l'attention de maints philosophes; il serait avantageux aux théologiens de s'en informer et d'en retirer fût-ce un modeste amendement pour leur système. L'entreprise déborde les limites d'un article où il suffit d'enregistrer l'état des doctrines, tout au plus de proposer quelque suggestion pour leur avancement. Nous croyons que la communion avec les efforts de la pensée philosophique est l'un des devoirs du théologien, étant l'une des conditions qui sauvent de l'inertie les systèmes que ses ancêtres ont construits.

Dans le cercle même de la pensée théologique, l'épisode le plus notable qui concerne l'histoire de la doctrine du péché, telle que nous la connaissons, tient dans la notion qu'énonce le titre de ce paragraphe. Il est important de remarquer dès l'abord que le *péché philosophique* est une notion tardive; elle n'est point une pièce organique du système que nous avons représenté. Et cette observation justifie que nous en placions l'étude à cet endroit, dégagée de l'exposition du système. Par ailleurs, elle n'est point sans toucher à plusieurs des éléments doctrinaux relatifs au péché; et, pour cette seconde raison, il importait que nous la considérions ici. La critique que doit appeler de notre part la notion de péché philosophique historiquement établie, achèvera, nous l'espérons, de nous faire entendre la doctrine ci-dessus représentée.

Le péché philosophique est communément signalé à l'attention des théologiens par la condamnation qu'en a portée Alexandre VIII, par décret du 24 août 1690, et qui définit bien, au demeurant, le sujet de la présente étude :

Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi ; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque æterna pœna dignum.	Le péché philosophique ou simplement moral est un acte humain en désaccord avec la nature raisonnable et la droite raison; par opposition, le péché théologique et mortel est une transgression libre de la loi divine. Le péché philosophique, si grave qu'il soit, est (bien), chez celui qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à Dieu, un péché grave, mais il n'est point offense de Dieu, ni un péché mortel détruisant l'amitié de Dieu, ni (une faute) digne de la peine éternelle.

Telle est la proposition que le pape déclare :

scandalosam, temerariam, piarum aurium offensivam et erroneam, et uti talem damnandam et prohibendam esse, sicuti damnat et prohibet ita ut quicumque illam docuerit, defenderit, ediderit aut de ea etiam disputaverit publice seu privatim tractaverit nisi forsan impugnando, ipso facto incidat in excommunicationem, a qua non possit (præterquam in articulo mortis) ab alio, quacumque etiam dignitate fulgente, nisi a pro tempore existente romano pontifice absolvi. Insuper districte in virtute sanctæ obedientiæ et sub interminatione divini judicii prohibet omnibus christifidelibus cujuscumque conditionis, dignitatis ac status, etiam speciali et specialissima nota dignis, ne prædictam thesim seu propositionem ad praxim deducant. Du Plessis-d'Argentré, *Collectio, judiciorum*, t. III *b*, p. 365 sq.; Viva, *Damnatarum thesium...*, pars IIIª, p. 3.

Le même décret condamnait comme hérétique une proposition relative aux actes d'amour de Dieu non nécessaires; cf. Denz., n. 1289, 1290.

I. La condamnation romaine. — 1° *Circonstances qui l'ont provoquée.* — La proposition condamnée évoque une thèse qu'avait soutenue publiquement, au collège de la Société de Jésus à Dijon, le P. F. Musnier, en juin 1686. Tous en conviennent. Mais certains ont prétendu qu'elle ne reproduit pas de la thèse le texte exact : l'histoire que nous devons raconter permettra d'en juger. Comment une thèse de collège atteignit-elle à la célébrité d'une condamnation en cour de Rome, à plus de quatre années d'intervalle? L'éclatante intervention d'Antoine Arnauld en fut la cause prépondérante.

La thèse de Dijon connue à Louvain y avait d'abord suscité des débats : ils portaient notamment sur les conditions de culpabilité du péché d'ignorance. Ce n'est qu'à la suite de ce premier engagement, où il lui semblait que les jésuites, dont le P. de Reux était le protagoniste, méprisaient, comme il dit, les avis des docteurs de Louvain, qu'Antoine Arnauld, pour lors réfugié à Bruxelles, se décida à faire usage des écrits de Dijon qu'on lui avait communiqués et composa, en juillet 1689, une dénonciation du péché philosophique, qui parut en septembre de la même année sous ce titre : *Nouvelle hérésie dans la morale dénoncée au pape et aux évêques, aux princes et aux magistrats.* Dans les *Œuvres d'A. Arnauld*, t. XXXI ; on trouve un historique des interventions d'Arnauld dans la Préface historique et critique de ce volume, art. 1. Dans cet écrit, et sous l'impression des débats de Louvain, Arnauld signale, au principe de cette opinion d'un péché philosophique, la fausse doctrine qui requiert à la culpabilité du péché l'advertance actuelle du mal que l'on commet : en quoi l'on confond des états de l'esprit que les théologiens ont de tout temps soigneusement discernés, l'ignorance vincible et l'ignorance invincible, l'ignorance actuelle et l'ignorance dans la

cause. En tête de la dénonciation, on trouve reproduit, d'après la copie qu'Arnauld en avait reçue, le texte de la thèse de Dijon ; il coïncide exactement avec la proposition dont nous avons ci-dessus emprunté la lettre au décret d'Alexandre VIII. Le dénonciateur ne doute pas un seul instant qu'il attaque une nouveauté, et il avouait plus tard *(3e dénonciation)* qu'il n'avait jusqu'alors jamais entendu parler du péché philosophique distingué du péché théologique; la dispute de Dijon fut vraiment l'occasion qui fit sortir cette thèse des livres et des écoles des théologiens pour la livrer à un débat public où l'opinion devait se passionner, comme au temps des *Provinciales.* Les lettres d'Arnauld révèlent qu'il ne comptait guère, en publiant son écrit, sur une condamnation en cour de Rome; mais il ne laisse pas de stimuler le zèle de son correspondant romain, M. de Vaucel, théologal d'Alet.

Un grand émoi parmi les jésuites et un grand bruit dans le monde furent l'effet de cette première publication : il n'était plus question alors, dit-on, jusque dans les conversations des femmes, à la cour comme à la ville, que du péché philosophique. Une riposte à l'adresse d'Arnauld parut bientôt sous ce titre : *Le janséniste dénonciateur de nouvelles hérésies convaincu de calomnie et de falsification* (imprimé dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXXI, p. 160-171). Pour ne parler point de la partie polémique de cet écrit, du ton le plus violent, l'auteur y réduit l'importance de l'affaire de Dijon, « une petite thèse, soutenue aux extrémités de la France, avec laquelle la guerre a rompu tout commerce », et renvoie à des thèses défendues à Louvain par le P. de Reux (lequel, au demeurant, est l'auteur du présent écrit) au mois de décembre 1688 et au mois d'août 1689. Il est vrai que ces thèses réduisent à des cas limités la possibilité du péché philosophique : pour le temps très court où quelqu'un peut ignorer, sans qu'il y ait de sa faute, l'existence de Dieu. Elles marquent un affaiblissement par rapport à la proposition de Dijon (dont le P. de Reux ne dit pas qu'elle diffère du texte qu'en a livré Arnauld), mais elles maintiennent le principe du péché philosophique et sa possibilité absolue. D'après Arnauld (lettres du 22 septembre 1689, *Œuvres*, t. III, p. 246; du 6 octobre 1689, *ibid.*, p. 251), le P. de Reux partit aussitôt pour Rome.

Pour se défendre des accusations dont il venait d'être ainsi l'objet, Arnauld compose la *Seconde dénonciation de la nouvelle hérésie du péché philosophique, enseignée par les jésuites de Dijon, défendue avec quelque changement par ceux de Louvain dans leur écrit contre la première dénonciation et soutenue auparavant en quinze de leurs thèses de différentes années depuis 1668.* Daté du 29 octobre 1689, cet écrit, par suite de retards divers, parut en février 1690. Comme le titre l'annonce, Arnauld, qui a reçu des informations nouvelles sur l'opinion qu'il combat, donne le relevé précis de quinze thèses relatives au péché philosophique, qu'avaient défendues, à Anvers et à Louvain, dans l'espace des vingt dernières années, divers théologiens de la Compagnie de Jésus. Les Pays-Bas furent certainement en ce temps l'un des foyers de cette opinion. Outre ces thèses, Arnauld dénonce un ouvrage du P. Platelle, théologien jésuite de Douai, où est soutenue la même doctrine : *R. P. Jacobi Platelii e Societate Jesu, sacræ theologiæ in universitate Duacena professoris, Synopsis cursus theologici diligenter recognita et variis in locis locupletata*, Douai, 1679; le passage incriminé se trouve : II part., c. III, § 3, n. 189, p. 116. La critique doctrinale insiste cette fois sur ce que les partisans du péché philosophique semblent traiter l'offense de Dieu comprise dans le péché mortel comme un objet de « conversion » : ils exigeraient, pour qu'il y ait péché mortel, que l'on voulût directement offenser Dieu; mais non, proteste Arnauld, l'offense de Dieu échappe à l'intention du pécheur et elle se tient du côté de l'« aversion »; « il suffit que, par un dérèglement volontaire, il fasse un Dieu de la créature en y mettant sa dernière fin », et il n'est pas malaisé à notre théologien d'invoquer, en faveur de cette analyse, l'autorité et des textes exprès de saint Thomas. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXVII, a. 6, ad 1um; IIa-IIæ, q. XXXIX, a. 1, ad 1um. Répondant plus spécialement aux distinctions du P. de Reux, Arnauld expose longuement qu'un grand nombre d'hommes ont de fait ignoré Dieu et donc, selon les principes de l'adversaire, n'ont commis que des péchés philosophiques. Sous tous les raisonnements d'Arnauld, on sent, les animant, cette indignation conçue spontanément à la pensée que tant de crimes énormes des païens et des infidèles auraient pu n'être que des péchés philosophiques.

Comme était publiée la *Seconde dénonciation* d'Arnauld, paraissait à Paris sur la *Première dénonciation* la réplique de la Compagnie de Jésus : *Sentiment des jésuites touchant le péché philosophique*, ou *Lettre à l'auteur du libelle intitulé : Nouvelle hérésie dans la morale, etc.* (L'approbation du provincial est du 15 février, le privilège du roi du 25 mars 1690. Rééditée avec les lettres suivantes de la même origine, en 1694, à Paris, chez Pierre Baillard.) On y condamne la thèse de Dijon telle qu'Arnauld l'a rapportée comme « une hérésie et une impiété exécrable dans tous ses principes et dans toutes ses conséquences »; on se réserve seulement de vérifier si les écrits du professeur de Dijon sont, en effet, dans le sens de sa thèse. Cette lettre, qui est plus spirituellement écrite, contient moins de théologie que la riposte de Louvain; on l'attribue, ainsi que les suivantes, au P. Bouhours. Le ton en est plutôt déconcertant, et l'auteur va jusqu'à prendre des engagements qui trahissent en effet un homme assez étranger à la théologie : « Mais afin que vous n'ayez plus rien à nous reprocher là-dessus, nous nous engageons solennellement à vous faire voir, dans un écrit plus ample que celui-ci : 1. qu'au moins avant la thèse de Dijon nul de nos écrivains n'a jamais enseigné cette doctrine; et qu'au contraire ils l'ont expressément rejetée s'ils ont eu à s'expliquer sur ce sujet; 2. que nous n'admettons aucun principe d'où elle se puisse inférer par une légitime conséquence; 3. que les principes reçus dans toute la Compagnie y sont directement opposés; 4. qu'il n'y a que dans ces principes que vous reprochez aux jésuites qu'on puisse trouver de quoi la réfuter solidement et sans erreur. » Sans doute a-t-on rarement poussé à ce point le paradoxe.

Une seconde lettre suivit bientôt, adressée cette fois « à un homme de la cour », où se confirme le parti adopté, qui est de distinguer entre la thèse incriminée, laquelle est condamnable, et les écrits du professeur de Dijon, qui n'ont point le sens absolu que l'on a dit : « On voit dans les écrits du professeur de Dijon que, selon lui, il ne se commet effectivement aucun péché philosophique qui ne soit en même temps théologique et vraiment mortel, et que le contraire est une fausse supposition, une chose moralement impossible, qui n'est jamais arrivée et qui n'arrivera jamais. » Ces deux lettres fournirent à Arnauld la matière de sa *Troisième dénonciation*, où il critique notamment la distinction dont ses adversaires tâchent de se prévaloir. Il insère à la fin de sa publication le texte d'un mandement de l'évêque de Langres, de qui relevait la ville de Dijon, en date du 19 mars 1690 (*loc. cit.*, p. 243-244), où il est pris acte de la rétractation des thèses par le professeur qui les avait soutenues et de la condamnation que les jésuites en portaient.

Les lettres des jésuites cependant, et notamment les engagements qu'ils avaient pris dans la première,

suscitaient l'intervention d'un anonyme, qui fait paraître, en avril 1690, la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un seigneur de la cour pour servir de réponse aux deux lettres des jésuites touchant leur sentiment sur le péché philosophique.* L'objet est de montrer dans le péché philosophique, tenu non point pour une hypothèse métaphysique, mais pour un péché effectivement commis, l'enseignement constant de la Compagnie; et l'on y procède par manière de textes cités et commentés. A la suite de la réimpression à Louvain des trois premières lettres des jésuites de Paris, et par les soins d'Arnauld qui la fit précéder d'un avertissement et y introduisit quelques corrections, cette lettre parut en 2e édition à Cologne sous ce titre : *Les véritables sentiments des jésuites touchant le péché philosophique.* Le P. Serry, dominicain, l'historien fameux des congrégations *De auxiliis*, passait pour être l'auteur de cette lettre. Échard avouait n'en être pas certain, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 804 : *sed an suum agnoverit mihi incompertum ;* mais le P. Coulon a pu signaler que Serry lui-même s'est reconnu comme l'auteur de l'opuscule, dans l'index qu'il a mis à la fin de son écrit : *Vindiciæ vindiciarum Ambrosii Catharini;* aussi bien l'a-t-on imprimé dans le t. VI des œuvres complètes de Serry, éditées à Venise en 1670. Voir *Scriptores ord. præd.*, t. III, 1910, p. 633. Nous pouvons ajouter que Serry se fait la même attribution dans un autre endroit : *Historia congregationum De auxiliis divinæ gratiæ...*, l. III, c. XLVIII, fin (ce chapitre et le précédent ont été ajoutés dans la deuxième édition de l'ouvrage, Anvers, 1709), où on lit ces mots : *...ut alias sileam longe mullas in libello ante annos duodecim a nobis edito « De vera jesuitarum sententia circa peccatum philosophicum » recensitas.*

Une troisième lettre des jésuites parut sans retard. Elle prétendait cette fois que le dénonciateur faisait dériver le péché philosophique de la doctrine de la grâce suffisante; et comme cette doctrine, disait-on, est commune à tous les théologiens catholiques, on voit dans quelle position singulière se met ce vengeur de la foi; s'il y a quelque part une hérésie, n'est-ce pas de son côté qu'il la faut chercher? En même temps, et reprenant la défense déjà adoptée, la lettre distinguait et l'hypothèse spéculative du péché philosophique et son impossibilité réelle. Contre cet écrit, qui étendait le débat et en faisait une affaire de jansénisme, il fut répondu d'une part par un opuscule intitulé : *Récrimination des jésuites, contenue dans leur rétractation de la nouvelle hérésie du péché philosophique, convaincue de calomnie par la nouvelle déclaration des disciples de saint Augustin*, Cologne, 1690. L'auteur en était le P. Quesnel, qui l'avait composé de concert avec Arnauld. Il y montrait que ce théologien n'avait point fait dériver le péché philosophique du dogme de la grâce suffisante. Arnauld, de son côté, dans une *Quatrième dénonciation*, reprenait le principe où il affirme qu'il a toujours vu l'origine du péché philosophique, savoir qu'une méchante action n'est point un péché, si on la commet ignorant qu'elle est un péché. Et il montre en outre que, selon les principes des jésuites, le péché philosophique, loin d'être une hypothèse, est un événement assez commun : ce pour quoi il renvoie à la *Lettre du docteur de Sorbonne* dont nous avons parlé, adjoignant, aux auteurs qu'elle relève, le P. Térille, jésuite anglais, professeur à Liége, qui, dans un gros livre intitulé *Regula morum*, avançait une doctrine de l'ignorance involontaire où Arnauld voit un principe d'où sort inévitablement le péché philosophique.

Pour son compte, le même docteur de Sorbonne qui avait déjà répondu aux deux premières lettres des jésuites, ne se retint pas de réfuter aussi la troisième et il publia une *Seconde lettre du même docteur de Sorbonne au même seigneur de la cour*, datée du 29 avril 1690. Il y disculpe le dénonciateur du grief qu'on lui impute de nier les grâces suffisantes : il a seulement refusé qu'elles fussent accordées à tous les hommes indistinctement. « Je dis bien plus, monsieur : le dénonciateur n'a pas même prétendu que l'erreur du péché philosophique fût une suite nécessaire du sentiment de ceux qui admettent que la grâce suffisante est indifféremment accordée à tous les hommes. Il aurait en cette cause bien des théologiens qui sont en ce point de même avis que les jésuites, mais il a seulement prétendu qu'elle fût une suite nécessaire de ce sentiment dans le sens particulier dans lequel les jésuites le soutiennent. Sur quoi je vous prie de remarquer qu'il y a cette différence entre eux et les autres théologiens, que ces autres théologiens soutiennent que la grâce suffisante n'est refusée à qui que ce soit parce qu'il plaît ainsi à Dieu de ne la refuser à personne, quelque crime qu'il ait commis, à cause qu'il est toujours beaucoup plus miséricordieux que juste. Au lieu que les jésuites soutiennent qu'elle n'est refusée à personne parce que celui qui en serait privé ne serait aucunement coupable des péchés qu'il commettrait dans cet état, quand même il se serait attiré cette privation par ses péchés précédents. Voilà, monsieur, le principe d'où suit naturellement le péché philosophique, selon la pensée du dénonciateur, et qui le rend propre et singulier aux jésuites. Car dès lors, dit-il, qu'on vient à prouver aux jésuites qu'effectivement plusieurs sont privés de ces grâces (ainsi que l'expérience le montre assez), il s'ensuit nécessairement que plusieurs ne sont pas coupables en péchant ou que leurs péchés ne sont que philosophiques. » L'auteur de la lettre se réfère ici à des passages de la *Deuxième dénonciation :* Arnauld y marquait que le péché philosophique signifiait, de la part des jésuites, une limitation reconnue à l'universalité des grâces suffisantes; Serry signale quelle conception des grâces suffisantes, celles-ci étant limitées, entraîne la conséquence du péché philosophique. Mais Arnauld a préféré ne point engager la lutte sur ce terrain, et il attribue le péché philosophique aux doctrines de l'advertance nécessaire au péché.

Une *Cinquième dénonciation* a pour matière la thèse soutenue par le jésuite Pugeau à Clermont d'Auvergne, en 1688; mais surtout la thèse soutenue à Anvers par un théologien jésuite au commencement d'août 1690. La thèse d'Anvers, à l'instar des *Lettres* de Paris, présente le péché philosophique comme une notion métaphysique, mais où rien n'est avancé de sa vérification pratique. Arnauld ruine, par des arguments historiques, cette allégation. Il proteste qu'il a dénoncé, à l'origine du péché philosophique, non la doctrine des jésuites sur l'ignorance invincible mais cette maxime de leurs auteurs : que l'on ne pèche point d'un péché proprement dit et imputable par soi-même si l'on n'a point la pensée que l'on fasse mal. On voit avec quelle insistance Arnauld revient sur cette explication. Une liste nouvelle des partisans du « philosophisme » (le mot est avancé ici pour la première fois et l'Avertissement nous en a prévenus) figure en cet écrit. La *Cinquième dénonciation* était composée quand parvint à Arnauld la nouvelle de la condamnation, à Rome, de la thèse de Dijon; il résolut néanmoins de livrer son travail à l'impression. On compte plus de quarante auteurs jésuites cités dans les écrits dont nous venons de parler, et qui enseignent soit expressément, soit dans ce qui est considéré comme son principe, le péché philosophique. Les textes de ces auteurs et de plusieurs autres de la même Compagnie ont été réunis dans une publication faite en 1691 par les théologiens de Louvain : *Philosophistæ, sive excerpta pauca ex mullis libris, thesibus, dictatis theologicis, in quibus scandalosa et erronea philosophismi doctrina*

nuper damnata, per centum et amplius annos a theologis Societatis Jesu tradita ac per omnes fere Europæ provincias longe lateque disseminata.

2° *Circonstances de la condamnation même.* — On connaît par les lettres de M. du Vaucel à l'archevêque d'Utrecht (cf. *Préface historique*, citée, p. XII sq.) quelques circonstances de la condamnation romaine. Elle fut résolue le 3 août. On évita la note d'hérésie grâce à la nouveauté de la proposition. Entre autres tentatives, les jésuites avaient adressé, dès 1689, une requête au Saint-Office (le texte en est rapporté en français, *loc. cit.*, p. XIII, en note); les auteurs incriminés, disaient-ils, ont parlé conditionnellement du péché philosophique et dans l'hypothèse d'une ignorance invincible de Dieu; cet enseignement est très commun dans la théologie scolastique; Lugo, cardinal de l'Église romaine, l'a naguère approuvé. Et la requête se termine sur la dénonciation d'un libelle diffamatoire, qui n'est pas autre chose que le premier écrit d'Arnauld. Mais quatorze thèses soutenues et imprimées à Rome en ce temps-là par des jésuites, où le péché philosophique était clairement enseigné, furent défavorables à leur cause. La condamnation passa « presque tout d'une voix ». Elle fut publiée sans difficulté à Paris.

Viva, *op. cit.*, part. III, p. 8, prétend que la proposition condamnée n'a été obtenue qu'en changeant le texte de la thèse originale de Dijon *(...in quibus licet hæc thesis prout jacet non reperiretur, nihilominus paucis per invidiam mutatis in hanc præsentem thesim una ex iis concinnata fuit).* De même, dans l'édition de 1854 de son *Enchiridion*, Denzinger attribuait à Arnauld la rédaction calomnieuse de cette proposition. Mais on ne trouve plus ce jugement dans les éditions plus récentes. De fait, il est difficile de charger Arnauld d'une telle déformation; il cite le texte de la thèse en tête de sa *Première dénonciation* (nous avons dit déjà qu'il coïncide exactement avec la proposition condamnée); or, il eût donné à ses adversaires des armes trop faciles en falsifiant ce fondement de ses accusations; et, par ailleurs, jamais dans la controverse il ne lui fut reproché d'avoir rien changé au texte de la thèse. Cf. aussi Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1886, p. 537.

Il n'est pas douteux que la campagne d'Arnauld a contribué à la condamnation du péché philosophique et que ses publications, comme ses lettres privées, ont agi sur les milieux romains. Nous ne pouvons dire plus. Reusch pour son compte, *loc. cit.*, estime que les écrits de ce théologien « ont donné occasion à la condamnation ». On avait attribué à un religieux bénédictin, dom Étiennot, procureur général de la congrégation de Saint-Maur, la paternité des quatre premières *Dénonciations* et d'avoir déféré au Saint-Siège la thèse du péché philosophique : une lettre du cardinal d'Aguirre au général des bénédictins, 10 septembre 1690, l'en détrompe; mais quand le fait serait vrai, ajoute le cardinal, ce religieux « mériterait plutôt d'être loué que blâmé, et on devrait lui avoir obligation d'avoir fait ce que chacun aurait dû faire en particulier ». *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 178. D'après Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem XVI. Jahrhundert*, t. I, p. 79, n. 1, c'est par Mabillon qu'on aurait eu connaissance à Rome de la thèse du péché philosophique, comme il avait dénoncé celle des actes d'amour de Dieu non nécessaires condamnée en même temps; mais ces auteurs n'en donnent point de preuve, et la joie que témoigne Mabillon de cette condamnation n'en est point une.

A la condamnation romaine il y a lieu d'adjoindre le mandement de l'évêque de Langres déjà cité; la lettre pastorale de l'évêque d'Agde, datée d'Issoudun, 11 novembre 1689; une *Lettre contre la nouvelle hérésie* du vicaire capitulaire de Pamiers, le 2 janvier 1690.

II. HISTOIRE CRITIQUE DE L'OPINION. — Les événements que nous venons de raconter annoncent d'eux-mêmes que le péché philosophique *n'était point une nouveauté* en 1686. La thèse de Dijon, devenue célèbre, s'inscrit dans un vaste mouvement théologique; nous avons pu voir qu'en France, aux Pays-Bas, à Rome même, le « péché philosophique » était une opinion depuis longtemps répandue et enseignée. Arnauld et ses émules ont tenté de découvrir les principes d'où cette opinion dérive; la recherche s'en impose en effet et nous voudrions à notre tour contribuer à son heureux succès.

1° *Ses origines historiques.* — L'expansion missionnaire du catholicisme au XVIIe siècle semble avoir déterminé pour une part cette direction de la pensée théologique. Dès 1674, la congrégation romaine de l'Inquisition répondait à une consultation où il était demandé si les péchés des païens ignorant Dieu méritaient bien la peine éternelle. Le doute proposé et la réponse romaine dans les œuvres du P. dom Navarrete, O. P., t. I, Madrid, 1676, tr. VII; cf. *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 721. Ce dogme de l'éternité des peines paraissait, si l'on peut dire, d'exportation difficile et l'on aurait aimé pouvoir dire aux Chinois qu'avant la prédication en leur pays de la vraie religion leurs ancêtres n'avaient point mérité pareil châtiment. Dans la violente controverse de la Compagnie de Jésus et des Missions étrangères au début du XVIIIe siècle, il était naturel que cette question reparût, liée comme elle l'était à celle des méthodes de l'apostolat auprès des païens. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué ici la connexion d'une notion théologique avec un ordre d'événements relatifs à l'apostolat catholique.

2° *Ses origines théologiques.* — Nous voudrions relever chez les théologiens eux-mêmes les origines doctrinales de cette notion.

1. La *Relectio*, de *Fr. de Victoria*, O. P., dont nous parlions, col. 255, témoigne d'une préoccupation d'esprit à quoi se lie naturellement l'idée du péché philosophique. Elle est intitulée : *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, et fut tenue en juin 1535. Le thème en est, nous l'avons dit, le cas de l'enfant accédant à la vie raisonnable; mais la question s'y trouve débattue des rapports de l'action morale avec la connaissance de Dieu. Victoria ne répugnerait pas à cette pensée que l'ignorance de Dieu est de nature à supprimer la vie morale, mais en ce sens que, de celui qui ne connaît pas Dieu, on peut dire qu'il n'a pas l'usage de la raison : ainsi maintiendrait-il la coïncidence de la vie morale et de l'usage de la raison; l'opinion, dit-il, n'en aurait pas de graves inconvénients puisqu'une telle ignorance, par la providence de Dieu, ne se vérifie jamais que pour un temps très court. Il se garde toutefois de se ranger à cet avis paradoxal et dont la nouveauté ne plairait pas à toutes les oreilles, et il énonce : *antequam aliquis aut cognoscat aut possit cognoscere Deum, potest peccare.* Et Victoria invoque entre autres cet argument qu'il n'est pas nécessaire, pour que la loi oblige, qu'elle soit connue du pécheur comme émanant du souverain législateur. On peut connaître le bien et le mal et ignorer Dieu, encore que bien et mal se prennent en soi de la loi divine. Le P. de Blic, *Revue de philosophie*, 1931, p. 581-610, a récemment attiré l'attention sur ce document. Il a cet intérêt, en effet, de signaler comme posée en théologie la question de la nécessité de connaître Dieu pour qu'il y ait vie morale : et l'on voit qu'elle se pose à propos du cas des enfants étudié par saint Thomas; l'on y assiste à la genèse d'une dissociation opérée non

pas entre la règle morale rationnelle et la règle divine, mais entre l'usage commun de la raison et son exercice moral, lequel serait lié à la connaissance de Dieu. Mais Victoria ne retient pas cette dissociation, et le P. de Blic signale à juste raison que telle est la position de l'école thomiste en ce débat, ajoutant que les théologiens postérieurs à celui-ci tiendront pour une conversion implicite à Dieu la conversion au bien honnête, pour une reconnaissance implicite de la loi divine la connaissance de la loi naturelle. Ainsi Soto, Bañes, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart. Ce que nous disions col. 254 révèle que Cajétan et les Salmanticenses l'entendent de même. Il n'est pas douteux que tel est le sentiment de saint Thomas chez qui cette question n'est pas dégagée, ou, plus exactement, pour qui il n'y avait pas en ceci de question. En même temps que le problème, qui est l'un de ceux auxquels se rattache l'idée du péché philosophique, Victoria nous annonce donc la doctrine qui contient la réfutation radicale de cette erreur. On notera que ce théologien prend position contre Grégoire de Rimini, *In IIum Sent.*, dist. XXXIV, n. 2 (texte dans de Blic, *loc. cit.*, p. 598), pour qui il y aurait encore péché quand on ne s'opposerait qu'à la raison droite, et si même, par impossible, il n'y avait pas de raison divine; pour Victoria, si Dieu n'était pas ou si Dieu ne commandait rien, il n'y aurait pas de mal moral. Assurément, Dieu est cause première, ici comme partout; la proposition de Grégoire de Rimini ne serait recevable que comme une façon paradoxale de revendiquer l'autorité immédiate de la raison sur la vie morale. En ce sens, il ne la faudrait point dédaigner, car c'est justement le souci de fonder en Dieu, en dernier ressort, l'ordre moral (de quoi l'on trouve la formule sagement équilibrée dans l'école thomiste citée), qui donnera lieu chez certains théologiens à une dissociation de l'ordre raisonnable et de l'ordre divin, à la faveur de quoi doit naître fatalement l'erreur du péché philosophique.

2. *Lessius* est l'un d'eux, et nous croyons que son influence ne fut pas étrangère à cette fortune du péché philosophique que nous avons observée dans les Pays-Bas au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle. Nous alléguons ici l'une des opinions défendues en son célèbre ouvrage *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV* (1re éd., Anvers, 1620; édition récente, *Lessii opuscula*, t. I, Paris, 1881). Sur la question de l'éternité de la peine due au péché mortel, où il se sépare, nous l'avons dit, de saint Thomas, Lessius en arrive, l. XIII, c. XXV, n. 184, à distinguer dans le péché mortel une double malice dont l'une est subordonnée à l'autre : selon que ce péché est un acte discordant d'avec la nature raisonnable, selon qu'il est un mépris de Dieu. Au premier titre, l'acte n'a pas raison de péché mortel, mais seulement d'acte mauvais en général; il ne reçoit raison de péché mortel qu'au second titre. La dissociation est nette, non pas entre l'usage non moral et l'usage moral de la raison, mais entre un ordre moral défini par la raison et un ordre moral relatif à Dieu. On devine si saint Thomas et Cajétan peuvent être invoqués, comme le fait Lessius, en faveur d'une telle opération, qui ne peut que ruiner leurs positions les plus fondamentales.

Lessius lui-même tire de son principe quelques conséquences. La première, n. 185, est que, s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait non plus aucun péché vraiment et proprement mortel; tous les péchés seraient véniels. Grégoire de Rimini disait « ils auraient toute leur force de péché »; Victoria « ils ne seraient pas des péchés du tout ». Tous deux ont raison de quelque façon, mais certainement pas Lessius. Il s'objecte opportunément « les infidèles qui ne connaissent pas Dieu ne pèchent non plus mortellement ». Et il répond « tous connaissent Dieu, au moins confusément, comme la divinité, comme le vengeur du bien offensé », etc., et c'est pourquoi ils éprouvent le remords; s'il y avait de tels peuples qu'ils n'eussent pas même cette connaissance de Dieu, ils pourraient cependant mortellement pécher car ils pourraient être à ce point inclinés au mal qu'ils ne fussent pas disposés à s'en abstenir, connussent-ils le divin, et par là ils mépriseraient virtuellement Dieu. Mais s'il n'y avait point ce mépris virtuel? s'il n'y avait point cette inclination résolue au mal? Lessius n'en dit rien. La possibilité apparaît donc ici de péchés qui ne seraient point mortels chez qui ignore absolument Dieu, conséquence de la dissociation opérée d'abord. Une autre, n. 186, est qu'il n'y aurait aucun péché mortel si Dieu n'avait interdit le péché, au moins par la loi naturelle inscrite dans le cœur des hommes. Les péchés commis en cet état seraient seulement contraires à la nature raisonnable. Il est vrai que la loi éternelle est au principe de tout discernement du bien et du mal; mais, pour cette raison, il faut dire, comme faisait Victoria, que sans elle il n'y a plus d'ordre moral, de même que sans la cause première il n'y a plus de causes secondes. La distinction où s'en tient Lessius est incompréhensible et dangereuse. La troisième conséquence, n. 187, ne concerne pas notre sujet. Le mot de péché philosophique n'est pas encore prononcé, mais la chose est en effet introduite. Et l'origine en est très exactement la dissociation opérée de deux ordres de moralité. L'idée chrétienne de l'énormité du péché mortel et l'infinité de sa malice semblent avoir inspiré à Lessius cette nouveauté. Et la manière dont il justifie l'éternité des peines n'a pas été étrangère à cette direction de sa pensée.

Sans doute retrouverait-on la double malice de Lessius dans l'école des jésuites d'Anvers et de Louvain. Quelques-unes des thèses incriminées par Arnauld dans la *Deuxième* et la *Cinquième dénonciation* le confirment. Nous ne relèverons, à titre d'exemple, qu'un endroit de Coninck, successeur de Lessius dans la chaire de théologie de Louvain : *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere, et fide, spe ac caritate speciatim libri IV* (1re éd., Anvers, 1623), disp. XXXII, dub. V, n. 39, où l'on retrouve équivalemment la distinction des deux malices, avec une pointe très accusée de volontarisme : ...*Si enim furtum, v. g., nullo modo a Deo prohiberetur eive displiceret, quantumvis pergeret non minus quam modo repugnare justitiæ, tamen nullo modo mereretur pœnam æternam et consequenter non contraheret omnem malitiam quam modo contrahit. Item si Deus nollet propter furtum privare hominem vita spirituali, fur longe minus peccaret contra caritatem sui quam jam peccet.* Éd. cit., p. 646.

3. *De Lugo.* — On a vu quel prix les défenseurs du péché philosophique attachaient à l'autorité de Jean de Lugo. D'origine espagnole, il est à Rome dès 1621 où il doit faire toute sa carrière de professeur: il reçoit la pourpre en 1643 et meurt en 1660. Ses œuvres complètes ont été éditées à Lyon en 1652 (voir Hurter, *Nomenclator*, t. III, 3e éd., col. 911-915). Reusch a consigné, dans son *Index...*, une information attestant qu'au temps où de Lugo arrivait à Rome le péché philosophique y était connu et, si l'on peut dire, essayé, mais non accrédité. *Op. cit.*, t. II, p. 537, n. 1. On apprend en effet, par un document d'archive, qu'un théologien jésuite ayant enseigné, en 1619, qu'un homme ignorant invinciblement Dieu mais connaissant la malice morale de son acte ne commet pas un péché grave, de quelque matière qu'il s'agisse, quatre examinateurs de la Compagnie avaient décidé que ce théologien eût à retirer son opinion comme pernicieuse, bien que des auteurs catholiques l'eussent déjà avancée, et à dicter le contraire à ses élèves. Semblable mesure fut prise, ajoute-t-on, en 1659; mais, avant cette date, se place l'enseignement de de Lugo.

Son texte est notoire : *De mysterio incarnationis*, disp. V, sect. v, éd. Vivès, t. II, p. 337 sq. Mais l'auteur avertit qu'il a défendu déjà la même doctrine dans son traité *De bonitate et malitia humanorum actuum*. Il la reprend ici et la confirme contre un enseignement adverse, en faveur duquel des théologiens récents, dit-il, invoquent l'autorité de J. de Salas : celui-ci, en effet (théologien jésuite, 1553-1612; cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 589), au témoignage de de Lugo, a vivement combattu l'opinion selon laquelle les actes commis dans l'ignorance de la loi divine ne peuvent être des péchés mortels. *Disputationum in Iam-IIæ D. Th.*, 1re éd., t. II, Barcelone, 1607, tract. XIII, disp. XVI, sect. XXII. Voici comment de Lugo, pour son compte, entend le problème.

Il le rencontre dans l'étude de la nécessité de l'incarnation pour la satisfaction des péchés. Ayant établi que l'homme est impuissant à satisfaire pour les péchés mortels à cause de l'infinité de Dieu offensé, ce théologien est conduit à rechercher s'il n'y a point des péchés tels que l'homme pût les réparer, et qui ne seraient donc point des péchés mortels au sens où l'entendent les Pères et les théologiens. Cette question naît en lui de cette pensée que l'ignorance invincible de Dieu, ou l'invincible sentiment que Dieu est indifférent à la bonté ou à la malice des hommes, semble devoir ôter au péché sa raison d'offense de Dieu. L'acte mauvais commis en ces conditions, un homicide par exemple ou un adultère, déplaît sans doute à Dieu et fournit une juste cause à sa colère, mais sa malice naturelle en est seule la cause et non point l'offense de Dieu qu'un tel acte, commis hors la prévision d'une telle malice, ne saurait vérifier. Car autre est la malice qu'un acte tient de son opposition à la raison, autre celle qu'il tient de son opposition au précepte divin. Celle-là est antérieure à la prohibition divine et indépendante d'elle; celle-ci est due à une intervention de Dieu et elle s'ajoute à la malice que de Lugo appelle philosophique, d'ores et déjà contractée. Il est difficile d'accuser plus fortement la dissociation des deux ordres de moralité, à laquelle nous assistions déjà chez Lessius. En cette position, où de Lugo s'établit d'emblée, on requiert logiquement à l'offense de Dieu, élément autonome dans le péché, une psychologie nouvelle par rapport à celle qui joue dans l'acte purement déraisonnable : c'est pourquoi ce théologien estimait dès l'abord que l'ignorance de l'offense divine ôte en effet de l'acte commis son caractère offensant pour Dieu. N'en vient-il pas à déclarer qu'un homme, ignorant que sa raison représente la loi de Dieu, peut à la fois agir contre sa raison et faire un acte d'amour de Dieu? Ainsi portée dans le sujet, la dissociation des deux ordres de moralité découvre son défaut : on ne l'y soutient qu'au prix d'une psychologie invraisemblable et proprement monstrueuse. Comment un homme, sachant qu'un acte répugne à sa raison, s'il pense à Dieu, peut-il concevoir que Dieu l'approuve et se persuader qu'il aime Dieu, cédant à cet acte? Nous renonçons à élucider pareille inversion. De Lugo professe la même logique et verse dans les mêmes invraisemblances quand il dit que le pécheur ignorant l'offense de Dieu ne peut ni formellement ni virtuellement mettre sa fin dernière dans la créature ni aimer la créature plus que Dieu. Il avoue ingénument, quelque part, que les anciens théologiens n'ont point distinctement posé le problème qu'il entreprend de résoudre. Mais il ne manque pas en chemin d'invoquer l'autorité de quelques-uns d'entre eux, comme si, pour avoir reconnu que la malice infinie du péché consistait dans l'offense de Dieu, ils avaient d'avance approuvé ses propres déductions! Il traite notamment saint Thomas d'Aquin avec cette inconscience, l'interprétant selon ce principe devenu pour lui évident qu'autre est la malice de la transgression déraisonnable, autre la malice de l'offense divine.

Pour son excuse, de Lugo a prévenu qu'il entendait considérer les choses absolument et sans préjuger de leur vérification expérimentale. Il avoue l'application en effet très restreinte du cas qu'il a considéré. Chez les fidèles, un tel péché, un adultère philosophique par exemple (on lit le mot chez cet auteur), n'arrive jamais ou très rarement. Chez les infidèles, l'ignorance invincible de Dieu ne peut être que brève; ils ne mourront pas, selon l'ordre de la providence divine, avant d'avoir pu ou pécher mortellement ou être justifiés. Il reste que la possibilité du péché philosophique a été reconnue et la dissociation consommée d'une atteinte à la raison et d'une offense de Dieu. Lessius lui-même reste en deçà de son émule romain.

4. *Autres manifestations.* — On peut relever en France, au cours du XVIIe siècle, des opinions que devait s'annexer la notion du péché philosophique, et qui sont relatives à la nécessité de la pensée de Dieu et de l'advertance actuelle du mal sans quoi il n'y aurait point de péché. L'extension du volontaire était ainsi considérablement restreinte. Le Moine avait défendu ces théories qu'Arnauld combattit dans l'*Apologie pour les saints Pères* (1650), l. VIII, c. III, sans qu'il eût encore le moindre soupçon du péché philosophique. Ces pages ont, pour une part, inspiré Pascal, de qui la *4e Provinciale* (25 février 1656) roule sur les conditions d'advertance requises au péché selon les jésuites, et sur la prétendue nécessité d'une grâce actuelle repoussée, faute de quoi l'on ne serait pas coupable : les Pères Bauny et Annat y sont principalement accusés (*Œuvres*, éd. des *Grands écrivains de la France*, t. IV, p. 249 sq.). On reconnaît dans ce dernier thème l'opinion où Serry dénonçait l'origine du péché philosophique. Voir aussi la dénonciation faite au P. Oliva par le P. de la Quintinye, art. OLIVA, col. 992.

3. *Conclusion critique.* — Au terme de cet exposé, où nous avons relevé non certes tous les témoignages, mais peut-être des témoignages significatifs, nous estimons que la notion du péché philosophique est due, dans l'histoire doctrinale, à une dissociation opérée entre deux ordres de moralité, l'un commandé par la raison et l'autre par la loi divine. A quoi répond logiquement une dissociation psychologique, et l'exigence de conditions propres par lesquelles l'acte déréglé devient une offense de Dieu. Celles-là sont interprétées selon des théories relatives à l'advertance actuelle de la malice, où Arnauld a vu de préférence l'origine du péché philosophique. Par ailleurs, ces théories relèvent d'une conception plus générale sur la nécessité des grâces actuelles suffisantes, où Serry, pour son compte, rattachait cette notion malheureuse.

On peut dire que le péché philosophique représente une issue inattendue et paradoxale de l'effort spécifique de la théologie chrétienne. Celle-ci n'eut pas de soin plus grand que de rattacher à la majesté de la Loi éternelle l'ordre de la raison humaine. Cet ordre ne détient son autorité qu'en vertu de cette dérivation au principe de laquelle se rencontre Dieu. Non point deux règles superposées, mais entre elles le rapport de l'absolu au participé. Psychologiquement, un seul mouvement intéresse à la fois l'une et l'autre loi, et l'on offense Dieu en cela même que l'on transgresse la raison. Or, ce couronnement de l'ordre moral qu'est la loi divine, voici qu'une théologie tardive, émue sans doute de sa grandeur, le détache du reste et restitue à son isolement l'ordre de la raison, aggravant ainsi l'insuffisance des anciennes philosophies morales; car celles-ci, qui ne s'élevaient point jusqu'à une conception de la Loi éternelle, ne professaient point cependant la séparation de deux ordres et leur indépendance. Par ailleurs, cette dissociation semble signifier aussi une

méconnaissance du caractère déraisonnable de l'offense divine, comme si l'on offensait Dieu dans un ordre étranger à la constitution naturelle des choses et sans que la raison y fût intéressée. D'une part donc, *un péché positivement laïque;* de l'autre, une *offense de Dieu surérogatoire ;* au total, la rupture navrante d'un accord qui avait été le chef-d'œuvre de la théologie chrétienne. Du même coup, plusieurs des points de la synthèse élaborée étaient compromis : le péché d'ignorance, le péché d'*habilus*, l'endurcissement des pécheurs, le péché mortel de la raison inférieure, le péché des enfants; il n'est rien de tout cela que n'atteigne le péché philosophique. Il n'y a de vrai, dans les revendications comprises en cette notion, que la gravité plus grande du péché commis dans la connaissance expresse de l'offense de Dieu qu'il comporte : car on trahit alors une volonté plus attachée à l'objet déréglé. Mais, pour ce bénéfice que nous enregistrons, combien de ravages! La condamnation de 1690 les a heureusement limités.

III. HISTOIRE ULTÉRIEURE. — 1° *Premières réactions.* — Le décret d'Alexandre VIII n'a point cependant arrêté d'un coup cette histoire. Et le péché philosophique engageait trop de choses pour qu'il cédât soudain.

Beaucoup, et qui n'étaient point jansénistes, reçurent le décret avec joie. Nous avons dit déjà le sentiment du cardinal d'Aguirre. De Mabillon, on a une lettre à Sergardi : *Decretum de peccato philosophico ad nos maximo bonorum plausu perlatum est, frementibus licet illis quorum intererat* (*Lud. Sergardii orationes*..., dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 79, n. 1). Mais une littérature polémique et des incidents divers se produisent sans retard. Aux *Véritables sentiments des jésuites*... dont nous avons parlé, le P. le Tellier oppose des *Réflexions sur le libelle intitulé « Véritables sentiments des jésuites touchant le péché philosophique », adressées à l'auteur même de ce libelle*, La Haye, 1691. Voir *Scriptores ord. præd.*, t. III, p. 633. A la *Récrimination des jésuites* dont nous avons aussi parlé, le P. Bouhours riposte en faisant paraître pour la troisième fois sa *Lettre à un seigneur de la cour*, dont la première édition est de 1668; il la fait précéder d'un avertissement où la querelle est portée sur le plan des disputes jansénistes; quant au péché philosophique, l'auteur le présente en passant comme une « proposition métaphysique qui n'a rien de commun avec le fond de la religion ». Il s'attire aussitôt une réplique : *Le Père Bouhours, convaincu de nouveau de ses anciennes impostures, faussetés ou calomnies... au sujet du péché philosophique*, Cologne, 1691. En butte à des attaques, Arnauld avait conçu le dessein d'un écrit auquel il se proposait de donner pour titre : *La contravention des jésuites au décret du Saint-Siège qui a condamné la doctrine du péché philosophique dénoncée à l'Église. Préf. hist.*, p. XV-XVI. Il n'y donna pas suite. Mais, comme il avait reproduit, à la fin de sa *Cinquième dénonciation*, des propositions du P. Beon, jésuite, tirées d'écrits dictés à Marseille en 1689, on publia à ce sujet, en 1692, un écrit intitulé : *Le philosophisme des jésuites de Marseille en deux parties*, où l'on critiquait cette allégation que les partisans du péché philosophique ne voulaient défendre qu'une hypothèse sans préjuger rien de sa vérification réelle. La même année, un théologien de Louvain fait paraître *Triplex hæresis in moralibus, Mater peccati philosophici denunciata;* dans le sens contraire, le P. Segers, jésuite flamand, publie une *Apologia pro jesuitis belgis*. Voir *Préf. hist.*, p. XVI-XVII.

A Rome même, la *Première dénonciation* d'Arnauld, pour la condamnation de laquelle le cardinal d'Estrées avait agi, fut retournée sans jugement par l'Inquisition en avril 1693. Cf. *Préf. hist.*, p. XIII; *Œuvres*, d'Arnauld, t. III, p. 640; Reusch, *Index*..., t. II, p. 539. Le 1er juillet de la même année étaient mis à l'Index : 1. *Le dénonciateur du péché philosophique convaincu de méchants principes dans la morale*, par M. du Pont, théologien, Cologne, 1690; 2. *Diatriba theologica de peccato philosophico cum expositione decreti Inquis. Rom. ed. 24 aug. 1690*, sans lieu ni date (l'auteur en était le jésuite Robert Mansfeld, du collège anglais de Liége, *Préf. hist.*, p. XIV; Reusch, *Index*..., t. II, p. 539). C'est vers le même temps sans doute que le maître du Sacré-Palais, Ferrari, composa son écrit : *Disputatio adversus commentum probabilismi et ejus legitimum fœtum peccatum philosophicum*, que l'on trouva dans ses papiers, avec un écrit contre Terillus, mais qui ne fut pas imprimé. Concina, *De vita et gestis card. Ferrarii*, p. 109. Voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 196, n. 3; *Script. ord. præd.*, t. III, p. 247.

Parmi l'abondance de la littérature de circonstance engendrée en ces années par l'affaire du péché philosophique, il y a lieu de distinguer l'ouvrage doctrinal du P. Norbert d'Elbecque, O. P., intitulé *Dissertatio theologica de advertentia requisita ad peccandum formaliter*, Liége, 1695. Ce titre indique sous quel angle l'auteur aborde la critique du péché philosophique. Voir *Préf. hist.*, p. XIX; *Script. ord. præd.*, t. III, p. 197.

2° *Interventions des évêques de France.* — Un nouveau débat s'éleva en 1696-1697 à l'occasion d'un mandement de l'archevêque de Rouen. On y recommandait au clergé du diocèse certains ouvrages de théologie morale, entre autres ceux du P. Noël Alexandre, O. P. Sur quoi parut bientôt un écrit anonyme : *Difficultés proposées à M. l'archevêque de Rouen par un ecclésiastique de son diocèse sur divers endroits des livres et surtout de la théologie dogmatique du P. Alexandre dont il recommande la lecture à ses curés.* Le P. Buffier, jésuite, fut convaincu d'en être l'auteur. L'archevêque requit de lui l'adhésion à dix propositions, dont deux concernaient le péché philosophique : « 2. Au sujet du péché philosophique, je condamne ce qu'Alexandre VIII a condamné le 24 août 1690 et reconnais ce que les jésuites ont déjà reconnu dans leurs *Sentiments sur le péché philosophique*, savoir qu'il est faux de dire qu'une advertance actuelle de la malice de l'action soit requise pour que l'action soit un péché. 3. Les pécheurs aveuglés et endurcis qui commettent des meurtres, des adultères et autres crimes sans remords, ne pensant pas qu'ils offensent Dieu en les commettant, ni que ces crimes sont contraires à la loi naturelle, ne laissent pas de mériter les peines de l'enfer : leur inapplication actuelle à la malice de l'action ne les excusant pas de péché mortel. » On voit à quels principes est ici liée la notion du péché philosophique. Après toute sorte de complications, l'affaire se termina par l'exil du P. Buffier à Quimper-Corentin. Entre temps, une seconde lettre pastorale de l'archevêque répliquait aux *Difficultés* et mettait au point la question : *Lettre pastorale de M. l'archevêque de Rouen au sujet d'une lettre publiée dans son diocèse, intitulée : Difficultés, etc.*, 1697. Le P. Alexandre, pris à partie comme on l'a vu, était intervenu par des *Éclaircissements des prétendues difficultés proposées à Mgr l'archevêque de Rouen sur plusieurs points importants de la morale de J.-C.*, 1697. Voir *Script. ord. præd.*, t. III, p. 389. L'affaire de Rouen est racontée tout au long dans Döllinger-Reusch, t. I, p. 617-623; et t. II, p. 359-360. Cf. *Préf. hist.*, p. XVII-XVIII.

Dans une lettre collective du 23 février 1697, cinq évêques français, parmi lesquels Bossuet, dénonçaient au pape Innocent XII plusieurs des doctrines soutenues dans l'ouvrage posthume du cardinal Sfondrati, intitulé *Nodus prædestinationis... dissolutus*. L'une d'elles regarde le péché philosophique. Cet auteur estime, en effet, que l'ignorance de Dieu empêche que

l'acte déréglé offense Dieu et mérite la peine éternelle; et qu'il faut tenir pour un grand bienfait du ciel que certains ignorent Dieu, si toutefois le cas s'en rencontre, car ils sont ainsi rendus impeccables, eux qui, s'ils l'eussent connu, l'eussent certainement offensé. Les cinq évêques font une critique excellente de cette conception : *Neque enim fieri potest ut innocens Deo sit qui, extincta licet cognitione Dei, rectæ rationis et conscientiæ lucem a Deo exorientem spernit. Neque enim fieri potest ut non sit contumeliosus in Deum qui rectæ rationi, cujus Deus auctor et vindex est, infert injuriam.* Ils écrivent aussi une belle page de théologie sur le fondement de l'éternité des peines, par mode de commentaire du mot de saint Grégoire, avec cette formule : *Inest ergo cuicumque mortali peccato quædam concupiscentiæ æternitas atque, ut ita dicam, immensitas, cui profecto Deum tota sua infinitate atque æternitate ac sanctitate adversari necesse sit.* La supplique n'eut pas de suite et le livre dénoncé ne fut pas condamné. Le texte de la lettre avec des notes historiques dans la *Correspondance* de Bossuet, éd. des *Grands écrivains de la France*, t. VIII, p. 151-172; cf. *ibid.*, p. 148.

Par ailleurs, l'une des 127 propositions censurées par l'assemblée du clergé de France de 1700 regarde le péché philosophique : *Si peccatores consummatæ malitiæ cum blasphemant et flagitiis se immergunt non habent conscientiæ stimulos nec mali quod agunt notitiam, cum omnibus theologis propugno eos hisce actionibus non peccare.* La proposition est extraite de l'*Apologia casuistarum*, du P. Pirot, jésuite; elle est censurée, sous le numéro 112, avec cette note : *Hæc propositio falsa est, temeraria, perniciosa, bonos mores corrumpit, blasphemias aliaque peccata excusat et ut talis a clero gallicano jam damnata est :* où l'on se réfère à la condamnation portée par l'assemblée générale du 12 avril 1641. *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent*, Paris, 1767-1780. Beaucoup d'autres censures particulières furent portées contre la même erreur au cours du XVIIIe siècle (*Préf. hist.*, p. XVIII-XIX). Elles ne furent pas absolument vaines et certains ouvrages furent corrigés; par exemple, Archdekin, de qui la *Theologia tripartita*, dans l'édition de 1718 (la première est de 1678, l'auteur est mort en 1693 : cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 407) omet ce qu'on trouvait dans les précédentes sur le péché philosophique.

3° *Écrits ultérieurs.* — Pour leur intérêt doctrinal, nous devons relever quelques écrits qui ne laissèrent point de paraître sur ces questions. Le P. Serry, qui était intervenu comme docteur de Sorbonne dans la querelle, comme nous l'avons dit, introduisit dans la 2e édition (Anvers, 1709) de son *Historia congregationum De auxiliis divinæ gratiæ* deux chapitres intéressant le péché philosophique, l. III, c. XLVII, XLVIII. Il y est déterminé par suite des thèses soutenues à Paris le 14 décembre 1699 par le P. Bechefer, jésuite (un jésuite du même nom a été signalé par Arnauld, *Cinquième dénonciation*, comme ayant enseigné le philosophisme à Reims vers 1660), dont la huitième nie qu'on doive imputer le péché commis par l'homme à qui Dieu aurait soustrait toute sa grâce ensuite d'un premier péché; Serry signale un précédent et renvoie au c. XXXII de ce même livre III. Ce théologien signa, le 3 avril 1700, une déclaration à l'archevêque de Paris, dans laquelle du reste, Serry l'observe justement, il évite d'affirmer que les péchés des endurcis, destitués de tout secours, soient imputables. Comme il le faisait déjà dans sa seconde Lettre, Serry rattache l'erreur du péché philosophique au principe moliniste des grâces suffisantes. On croyait communément jusqu'à ce jour, dit-il, que la grâce était nécessaire pour ne pécher point : les nouveaux théologiens ont changé tout cela, et désormais c'est pour commettre le péché que la grâce est nécessaire. Contre ces funestes fantaisies, Serry n'a point de peine à revendiquer les principes de la théologie traditionnelle ou plutôt de la morale chrétienne.

Selon Viva, S. J., *Damnatarum thesium theologica trutina*, le décret de 1690 entraîne que la proposition condamnée est fausse en l'ordre présent de la providence, où ne se vérifie point l'ignorance invincible de Dieu chez l'homme usant de la raison; s'il y avait chez un homme l'ignorance invincible de Dieu, il ne pourrait non plus offenser Dieu, et la condamnation n'interdit pas de le penser; de Lugo et d'autres, le professeur de Dijon lui-même n'ont vu dans le péché philosophique qu'une hypothèse et parlaient dans un sens conditionnel; les anciens théologiens, partisans du péché philosophique, ne sont pas atteints par le décret, où cette opinion est présentée comme nouvelle. Avec cela, et quoi qu'il en soit de ces gloses, Viva montre assez bien que le péché philosophique, conformément à la sentence qu'il reconnaît être commune, est impossible même métaphysiquement, car la connaissance de la prohibition divine est implicitement comprise dans la connaissance de la prohibition raisonnable. Que ne s'en est-il tenu à cette droite doctrine!

Son exégèse bénigne du décret a été prise vivement à partie par le dominicain D. Concina, dans son ouvrage : *Della storia del probabilismo e del rigorismo dissertazioni theologiche, morale e critiche*, Lucques, 2 vol., 1743; diss. III, c. V, § 1-4, t. I, p. 87-134. Entre les informations historiques dont ces pages abondent, celle-ci nous est encore inconnue. Un apologiste de la Compagnie de Jésus avait prétendu que d'illustres thomistes s'étaient faits partisans du péché philosophique, et plus audacieusement, disait-il, que ne fit jamais aucun jésuite. Concina ne convient pas que Victoria, en sa célèbre *Relectio*, soit de ce nombre, et nous savons qu'il a raison. Il tient que, seul entre les thomistes, le P. G. Marletta, O. P., a défendu le philosophisme; mais il fut pour ce fait renié par un théologien comme Vincent Ferre (le texte de Marletta, p. 126, sur ce théologien, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 676. Sur V. Ferre, *ibid.*, p. 696). Et parmi les thomistes illustres, je n'en ai pas trouvé un seul, déclare fièrement Concina, qui ait soutenu cette erreur. Il est curieux que cet historien tente d'excuser du philosophisme de Lugo dont les textes, dit-il, peuvent s'entendre dans un bon sens. Doctrinalement, Concina fait du philosophisme un rejeton du probabilisme. Sous ce dernier terme, il entend le groupe des thèses chères à certains théologiens, et dont l'une intéresse l'advertance actuelle de la malice nécessaire au péché. A la faveur de cette doctrine, qui ruine le péché d'ignorance, le philosophisme a commencé de s'introduire dans les écoles catholiques. Il a progressé, lorsqu'on en vint à penser qu'il peut y avoir une ignorance invincible et innocente de Dieu, car certains sont de ce sentiment. Mais, sur la nature même de cette erreur, Concina a écrit quelques lignes excellentes et qui découvrent aussi bien, croyons-nous, l'origine historique du péché philosophique : « C'est dans la séparation de ces deux concepts inséparables [acte contraire à la raison, acte contraire à Dieu] que consiste proprement le philosophisme. Le fondement premier de cette erreur est qu'en chaque péché se trouvent deux malices, l'une par rapport à la droite raison, l'autre par rapport à la transgression de la loi de Dieu. Ces deux malices, selon les philosophistes, ne sont pas inséparables; mais, au contraire, l'une peut être sans l'autre dans l'esprit de celui qui pèche. De sorte que celui qui, en péchant, réfléchit à la première de ces deux malices et ne considère pas actuellement la seconde, ne se rend pas cou-

pable de celle-ci, mais de la première seulement; en conséquence, il commet un péché philosophique » (p. 122).

4° *Les traces de la querelle* — Aujourd'hui, et depuis longtemps, le péché philosophique a perdu, grâce à Dieu, de son actualité. Il ne semble pas avoir ému les Salmanticenses dans le copieux traité desquels nous n'avons pas trouvé la mention de cette erreur. A peine y relève-t-on, à propos de l'offense comme essentielle au péché, une *objection* qui nous rappelle les doctrines ci-dessus rapportées : si quelqu'un, dit-elle, ignorant invinciblement Dieu, commettait un péché, ce péché serait contraire à la loi, faute de quoi il ne serait pas un péché; et, cependant, il ne serait pas une offense de Dieu, car il est de la raison de l'offense qu'elle soit volontaire; or, chez qui ignore Dieu, l'offense ne peut être volontaire, puisque l'ignorance ôte le volontaire. La réponse est brève mais décisive : « On nie qu'un homme puisse pécher sans connaître du même coup, au moins *in actu exercito*, qu'il y a un supérieur commandant légitimement, auquel il est tenu d'obéir : en quoi virtuellement au moins et implicitement, il connaît Dieu législateur et sait, ou peut savoir, qu'en violant la loi il agit contre lui et l'offense. » *Op. cit.*, disp. VII, dub. II, n. 18. Chez Billuart, et donc chez un théologien français du milieu du XVIII[e] siècle, le péché philosophique laisse à peine plus de traces. On retrouve en son ouvrage, au traité du péché, la difficulté que se faisaient déjà les carmes de Salamanque. Il y est répondu d'une manière un peu différente. Tout d'abord, l'hypothèse est illusoire attendu qu'il ne peut y avoir ignorance invincible de l'existence de Dieu. Ensuite, admis qu'un homme pût ignorer, pour un temps très court, l'existence de Dieu, du fait même qu'il pécherait il connaîtrait qu'il y a un Dieu, car il connaîtrait qu'il pèche contre la loi naturelle, en conséquence contre l'auteur de la loi; et ainsi, dans la connaissance même de la loi, il connaîtrait au moins implicitement le législateur. Et Billuart conclut : d'où il ressort qu'il n'y a point de péché purement philosophique, c'est-à-dire qui ne soit que contraire à la raison, sans être contraire à Dieu ni l'offenser. *De peccatis*, diss. I, art. 2, fin.

Dans l'enseignement contemporain, le péché philosophique ne trouve plus guère refuge que chez quelques auteurs. Lacroix, S. J., par exemple, dans sa *Theologia moralis*, 1866, *De peccatis*, n. 52, en vient à avouer la possibilité absolue du péché philosophique (on peut voir aussi chez cet auteur la manière curieuse dont il accommode la proposition condamnée en vue de la rendre acceptable, n. 58). Équivalemment, Nivard, S. J., *Ethica*, 1928, c. VI, art. 1, p. 169-170, tient que le péché philosophique ne peut qu'être exceptionnel, comme est exceptionnelle l'ignorance invincible de Dieu; c'est assez dire qu'il n'est pas absolument exclu. En revanche, Cathrein, S. J., *Philosophia moralis*, part. I, c. VII, art. 1, bien qu'il restreigne la portée de la condamnation et n'échappe pas à l'idée des deux malices, refuse la notion du péché philosophique. L. Billot, S. J., à son tour, qui professe que la condamnation laisse licite l'hypothèse de la possibilité absolue d'un péché philosophique, accuse fortement, au nom d'un argument rationnel, que cette notion répugne métaphysiquement et il n'invoque rien d'autre que la considération traditionnelle de la meilleure théologie ...*Quisquis actus humani capax discernit inter bonum et malum morale, eo ipso scit se esse positum sub potestate alicujus Entis supremi, cujus æquissima voluntas naturalem ordinem servari vult, perturbari vetat. Quin imo, pro tanto apprehendit aliquid ut prohibitum in conscientia, pro quanto invisibilis et indeclinabilis superioris legem agnoscit. Op. cit.*, part. I, c. I, § 4, p. 27. Par ailleurs, le même théologien, appliqué plus tard au problème du salut des infidèles, fut conduit à poser comme condition de la vie morale elle-même une connaissance de Dieu relativement perfectionnée, par quoi il limitait considérablement chez les païens le nombre des adultes spirituels et la faculté de pécher. Voir ses articles dans les *Études*, 1920-1921; ci-dessus art. INFIDÈLES (*Salut des*), col. 1891-1892, 1907-1911. Il ne versait pas ainsi dans le philosophisme; mais, maintenant la vraie nature du péché, il en soumettait l'accomplissement à des exigences insolites et démesurées. On observera que chez certains adversaires du péché philosophique, la raison alléguée n'est point toujours pertinente: par exemple, Prümmer, O. P., *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 25, déduit l'impossibilité du péché philosophique de ce que l'homme, en fait, est appelé à une fin surnaturelle. Il était peut-être utile que l'on tentât de dégager ici les principes propres de cette erreur.

Hors le monde des théologiens, qu'on lise sur notre sujet la page badine de Sainte-Beuve : il trouve qu'Arnauld s'est donné beaucoup de mal à propos de cette doctrine « à laquelle il faudrait changer si peu de chose pour la rendre agréable au sens commun ». *Port-Royal*, t. V, p. 301. Sainte-Beuve pour cette fois divertit, mais n'enseigne pas.

Notre tâche fut de représenter et de défendre un système doctrinal du péché. Autre chose est d'éprouver ce que l'on appelle communément le sens du péché, où le péché originel du reste a pour le moins autant de part que le péché actuel. Autre chose même est de décrire la psychologie qu'engage ce sentiment ou d'en suivre les traces parmi l'histoire humaine. Cette dernière étude serait passionnante comme l'objet en est chose en elle-même enviable. Notre exposé théologique aurait trouvé sa récompense si, outre sa fin propre, il favorisait chez plusieurs le sens du péché et suscitait chez quelqu'un le goût d'en essayer l'étude.

I. INTRODUCTION. — 1° *Sur les mots*, voir : E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1873; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1928; A. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, Prato, 1858-1860; H. Étienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, Paris, Didot, 1831-1856; J. Grimm, *Abstammung des Wortes Sünde*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. II, 1839, p. 747 sq.

2° *Sur le péché dans les religions et la philosophie*, voir J. Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, art. *Sin*, t. XI, 1920 (avec bibliographie); E. Westermack, *L'origine et le développement des idées morales*, trad. franç., 2 vol., t. II, Paris, 1928, c. XLIX-LII et passim (avec bibliographie); G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, Leipzig, 1931 (avec bibliographie); W. Sesemann, *Die Ethik Plato und das Problem des Bösen*, dans *Phil. Abhandl. Herm. Cohen dargebr.*, Berlin, 1912, p. 170-189; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, passim; P. van Braam, *Aristoteles use of ἁμαρτία*, dans *Classical Quarterly*, 1912, p. 266 sq.; A.-M. Festugière, *La notion de péché présentée par saint Thomas* (Iª-IIæ, q. LXXI) *et sa relation à la morale aristotélicienne*, dans *The new scolasticism*, 1931, p. 332-341; W. D. Ross, *Aristote*, trad. franç., Paris, 1930, c. VII, *Éthique;* M.-D. Roland-Gosselin, *Aristote*, Paris, 1928, c. VII, *Le moraliste;* E.-V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911, c. XIV, *Sin and weakness;* Marin O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4[e] éd., Paris, 1929 (avec bibliographie); V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, c. *La morale ancienne et la morale moderne*, cf. A.-D. Sertillanges, dans *Revue philosophique*, t. I, 1901, p. 280 sq.

3° *Sur le péché dans l'Écriture sainte et chez les Pères ou écrivains ecclésiastiques*, voir F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Péché*, t. V, 1912 (avec bibliographie); J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, art. *Sin* (avec bibliographie); J. Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, art. *Sin*, t. II, 1909 (avec bibliographie); P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926; Hauck, *Protest. Realencyklopädie*, art. *Sünde*, t. XIX, 1907 (avec bibliographie); Cavallera, *La doctrine de la pénitence au III[e] siècle*, dans *Bulletin de litté-*

rature ecclésiastique, Toulouse, 1929, p. 19-36; 1930, p. 49-63; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2e éd., 2 vol., t. I, Fribourg-en-B., 1929, c. II, V.

II. Nature du péché. — 1° *Traités et ouvrages généraux.* — Il est traité du péché chez tous les théologiens et dans tous les manuels de théologie. Nous ne relèverons ici que P. Lombard, *Libri IV Sententiarum*, Quaracchi, 1916, pour son influence sur la théologie médiévale; Alex. de Hales, *Summa theologica...*, t. III (l. II, 2e part.), Quaracchi, 1930 (avec introduction), comme un représentant soigneusement édité de l'état de la doctrine à l'approche de saint Thomas; saint Thomas d'Aquin, de qui nous avons suivi le traité du péché, *Summa theologica*, Ia-IIæ, q. LXXI-LXXX, LXXXIV-LXXXIX; cf. : *II Sent.*, dist. XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXIX, XLI, XLII, XLIII passim; question disputée *De malo*, q. II, III, VII. On trouvera, au cours de l'article, maints autres endroits des œuvres de saint Thomas auxquels on s'est référé pour des points particuliers.

Entre les commentateurs, nous avons recouru ordinairement à Cajétan, *Commentaria in Iam-IIæ, loc. cit.* et passim; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, Paris, 1877, t. VII, VIII; Billuart, *Summa sancti Thomæ...*, tr. *De peccatis*, t. IV, Paris, 1895, p. 274-443. Parmi les commentaires modernes : L. Billot, *De personali et originali peccato*, commentarius in Iam-IIæ, q. LXXI-LXXXIX, 4e éd., Prato, 1910; R. Bernard, *S. Thomas d'A., Somme théologique. Le péché*, éd. Revue des jeunes, Paris, 1930-1931, 2 vol.

Comme théologiens d'une autre école, nous avons cité ordinairement Vasquez, *Commentariorum ac disputationum in Iam-IIæ Sum. theol. S. Th. Aq.*, t. I, Venise, 1608, q. LXXI-LXXXIX, p. 505-794; Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès, t. IV, tr. V, *De vitiis et peccatis*, p. 513-628. Comme type de manuel, on peut noter : Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 4e et 5e éd., 1928.

Exposés plus libres de la doctrine thomiste du péché, E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, t. V-VI, *Le vice et le péché*, Paris, 1907-1908; H.-D. Noble, *La conscience morale*, Paris, 1923, IIIe part., c. IX, *La conscience pécheresse*; M.-D. Roland-Gosselin, *L'amour a-t-il tous les droits? peut-il être un péché?* Paris, 1929. Autres exposés : P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929, c. I, *le péché, sa malice;* c. II, *le péché, ses conséquences;* art. *Sünde*, dans *Kirchenlexikon*, t. II, 1899, col. 946-971 (avec bibliographie).

2° *Nature du péché.* — S. Augustin, *Contra Faustum, loc. cit., P. L.*, t. XLII, col. 418; cf. E. Neveut, *Formules augustiniennes : la définition du péché*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), 1930, p. 617-622; Durand de Saint-Pourçain, *In IIum Sent.*, dist. XXXV, q. II, n. 6, éd. Lyon, 1556, p. 165; Capréolus, *In IIum Sent.*, dist. XXXV, q. I, a. 3, ad 2um Dur. contra 2 concl., t. IV, Tours, 1903, p. 418; Fr. de Sylvestris Ferrar., *In Summam contra gentiles*, l. III, c. VIII-IX, éd. Rome, 1926, p. 22-25; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In Iam-IIæ*, disp. IX, a. 2-3, Paris, Vivès, t. V, p. 691-739; Sylvius, *Commentarii in totam Iam-IIæ S. Th. Aq.*, q. LXXI, art. 6, quæritur II, Anvers, 1684, p. 313-318; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, IIe p., tr. V, disp. III, art. 1, Lyon, 1681, t. III, p. 362-372; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, lib. VI, diss. II, c. II, Paris, Vivès, t. II, p. 66-84; cf. t. III, p. 310-311.

III. Distinction des péchés. — D. Scot, *Quæst. in IIum lib. Sent.*, dist. XXXVII, q. I, *Opera omnia*, Paris, Vivès, t. XIII, 1893, p. 359; S. Jérôme, *Sup. Ezech., P. L.*, t. XXV, col. 427; S. Grégoire, *Moralia, P. L.*, t. LXXVI, col. 620-623.

IV. Les péchés comparés entre eux. — Cicéron, *Paradoxa ad M. Brutum*, III; cf. *Pro Murena*, c. XXIX-XXX; *De finibus...*, l. IV, c. XII, XXVII; J. Chaine, *L'épître de saint Jacques, in l. c.*, Paris, 1927; S. Augustin, *Epistolæ, loc. cit., P. L.*, t. XXXIII, col. 733.

V. Le sujet du péché. — S. Augustin, *De Trinitate, loc. cit., P. L.*, t. XLII, col. 1007-1009; Henri de Gand, *Quodlibet*, VI, q. XXXII; Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.*, l. II, dist. XXIV, q. V, éd. cit., p. 149; Capréolus, *op. cit.*, l. II, dist. XL, a. 3, ad arg. Dur. contra 1 concl., éd. cit., t. IV, p. 459; Cajétan, *Summa Cajetana de peccatis*, au mot *Opinio*, Rome, 1525, p. 181-182; B. Medina, *In Iam-IIæ*, q. LXXIV, a. 3, Venise, 1580, p. 388-390; Sylvius, *op. cit.*, q. LXXIV, a. 3, éd. cit., p. 338-344; Gonet, *op. cit.*, l. c., disp. V, a. 2 et 3, éd. cit., p. 395-401; Contenson, *op. cit.*, *ad lib. X appendix de peccatis*, diss. II, c. I, éd. cit., t. III, p. 339-342.

Travaux modernes. — A. Landgraf, *Partes animæ norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico-historica*, Léopold, 1925; K. Schmid, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Th. v. A.*, Engelberg, 1925; Th. Pègues, *Comm. franç. litt. de la Somme théol.*, t. VIII, 1913, p. 498-509; Th. Deman, *Le péché de sensualité*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 265-283; O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensible aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1931, p. 49-173; M.-D. Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *Mélanges thomistes*, 1923, p. 253-274; J. Henry, *L'imputabilité de l'erreur d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. XXVII, 1925, p. 225-242; M.-D. Roland-Gosselin, *Erreur et péché*, dans *Revue de philosophie*, t. XXVIII, 1928, p. 466-478 (compte rendu critique des 3 précédents, dans *Bulletin thomiste*, 1929, p. 480-490); J. de Blic, *Erreur et péché d'après saint Thomas*, dans *Revue de philosophie*, t. XXIX, 1929, p. 310-314; F. Delerue, *Le système moral de saint Alphonse de Ligori*, Saint-Étienne, 1929, p. 109-115.

VI. Causes du péché. — Cicéron, *Tusculanæ disputationes*, l. IV, c. XIII; S. Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 281 sq.; Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905; M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1923; *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921; *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911; *Épître aux Romains*, Paris, 1916; J. Chaine, *op. cit.*; A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928; A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien*, t. VIII, p. 84 sq.; M. Meinert, *Die Pastoralbriefe des hl. Paulus*, Bonn, 1931; L. Rohr, *Die soziale Frage und das neue Testament*, Munster, 1930; A. Srinjar, *Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après l'Écriture sainte*, dans *Biblica*, 1930, p. 291-321, 426-449; 1931, p. 27-40; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. IX, a. 2, n. 76, éd. cit., t. V, p. 718; C. Friethoff, *Die Prädestinationslehre bei Thomas v. A. und Calvin*, Fribourg (Suisse), 1926; P. Galtier, *De pænitentia*, Paris, 1931; A. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. II, 1930, p. 210-248; *L'Ami du clergé*, 1er novembre 1928, p. 771-779; V. Cathrein, *Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia*, dans *Gregorianum*, 1930, p. 553-567; Ruth Ellis Messenger, *Ethical teachings in the latin hymns of medieval England*, New-York, 1930, Denzinger, n. 196, 200, 816.

VII. Effets du péché. — S. Augustin, *De natura boni, loc. cit., P. L.*, t. XLII, col. 553; *De libero arbitrio, loc. cit., P. L.*, t. XXXII, col. 1293; *Confess., loc. cit., P. L.*, t. XXXII, col. 670; S. Grégoire, *Moralia, P. L.*, t. LXXVI, col. 334-336; *Sup. Ezech., P. L.*, t. LXXVI, col. 914-916; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV, loc. cit.*, dans *Lessii opuscula*, t. I, Paris, 1881; A. Landgraf, *I Cor. III, 10-17, bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik*, dans *Biblica*, 1924, p. 140-172; C. Journet, *La peine temporelle due au péché*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 20-39, 89-103; B. Augier, *Le sacrifice du pécheur*, dans *Revue thomiste*, 1929, p. 476-488.

Denzinger, n. 464, 693, 904-906, 922-925, 1056-1057.

VIII. Péché mortel et péché véniel. — S. Augustin, *Enchiridion, loc. cit., P. L.*, t. XL, col. 269; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1500, fol. 62 *d*, 91 *c*; Alex. de Hales, *op. cit., loc. cit.*, Quaracchi, t. III, p. 299; S. Bonaventure, *In Sent.*, l. II, *loc. cit.*, Quaracchi, t. II, p. 969; S. Albert le Grand, *In Sent.*, l. II, éd. Borgnet, t. XXVII, p. 659; D. Scot, *Quæst. in 4 lib. Sent., loc. cit.*, éd. cit., t. XXI, p. 382-388; Fr. de Victoria, *Relectiones XII theologicæ*, rel. IX, *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, Lyon, 1586, p. 489 sq.; Gerson, *De vita spirituali*, dans *Opera omnia*, t. III, Anvers, 1706; Curiel, *Lecturæ in D. Thomæ Iam-IIæ*, Douai, 1618; Martinez, *Commentaria super Iam-IIæ D. Th.*, t. II, Tolède, 1622; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. I, a. 7, éd. cit., t. V, p. 134-157; Gonet, *op. cit.*, éd. cit., t. III, p. 473-474; Calvin, *Acta synodi Tridentinæ (cum antidoto)*, 1547.

Études modernes. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 9e éd., p. 112; E. Hugueny, *L'éveil du sens moral*, dans *Revue thomiste*, 1905, p. 509-529, 646-668; A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und den ungedruckten Quellen*, Bamberg, 1923 (cf. *Bulletin thomiste*, 1924, p. 136-142); M. de la Taille, *Le péché véniel dans la théologie de saint Thomas d'après un livre récent*, dans *Gregorianum*, 1926, p. 28-43; R. Garrigou-Lagrange, *La fin ultime du péché véniel*, dans *Revue thomiste*, 1924, p. 313-317; F. Bla-

ton, *De peccato veniali*, dans *Collationes Gandavenses*, 1928, p. 31-42, 134-142; P. Galtier, *op. ult. cit., loc. cit.; L'Ami du clergé*, 3 janvier 1929, p. 6-8; F. Blanche, *Une théorie de l'analogie*, dans *Revue de philosophie*, 1932, p. 37-38; J. de Blic, *Vie morale et connaissance de Dieu d'après Fr. de Victoria*, dans *Revue de philosophie*, 1931, p. 581-610.

Denzinger, n. 775, 804, 833, 835, 1020.

IX. Péché philosophique. — Aux ouvrages et aux documents cités au cours de ce chapitre, on peut ajouter : *Recueil historique des bulles... concernant les erreurs de ces deux derniers siècles*, Mons, 1698, in-8°, p. 374-380; *Histoire ecclésiastique du XVII*[e] *siècle*, 4 vol., t. IV, Paris, 1714, p. 391; D'Avrigny, *Mémoires*, t. III, p. 336-342.

Th. Deman.

PÉCHÉ ORIGINEL. — L'Église enseigne que chaque homme, en vertu d'une solidarité mystérieuse qui le relie au premier couple dont il descend, naît dans un état de déchéance et de culpabilité, causé en lui par la faute du chef du genre humain. L'expression de « péché originel » exprime cette croyance : on l'emploie pour signifier, soit la faute même de nos premiers parents, soit l'état de déchéance et de péché consécutif à cette faute et qui s'étend à la nature humaine tout entière.

L'Église ne rattache ce dogme ni à l'expérience humaine, ni à la spéculation philosophique; en l'enseignant, elle a conscience d'être l'interprète de l'Écriture, de la tradition et des conciles. Aussi, le théologien doit-il tout d'abord établir les fondements révélés de cette doctrine, en préciser la formule dogmatique, en montrer enfin la cohérence rationnelle avec l'ensemble de nos connaissances religieuses, morales et historiques. C'est ce que l'on fera dans les grandes divisions suivantes : I. Le péché originel dans l'Écriture. II. La tradition ecclésiastique avant la controverse pélagienne : Les Pères grecs (col. 317). III. La tradition ecclésiastique avant la controverse pélagienne : Les Pères latins (col. 363). IV. La controverse pélagienne (col. 382). V. La doctrine entre le concile d'Éphèse et la fin du VIII[e] siècle (col. 406). VI. Les premières spéculations théologiques en Occident (col. 432). VII. Le développement de la théologie, de saint Thomas aux controverses doctrinales du XVI[e] siècle (col. 462). VIII. Les réactions doctrinales de l'Église et des théologiens en face de l'erreur, du XVI[e] au XVIII[e] siècle (col. 510). IX. Les affirmations de l'Église et des théologiens en face du naturalisme contemporain (col. 556). X. La théologie orientale (col. 606).

I. LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS L'ÉCRITURE. — La doctrine complète du péché originel ne se trouve explicitement révélée que dans saint Paul, Rom., V, 12-21. C'est ce texte surtout que citent les conciles. Mais aucun doute que l'Apôtre, dans ce passage, ne se réfère au texte de la Genèse. Aussi, pour une juste appréciation de sa pensée, ainsi que pour l'intelligence du développement de la révélation, sera-t-il utile d'envisager successivement :

1° L'idée de la chute et de la corruption humaine dans la Genèse; — 2° Le silence relatif des documents révélés postérieurs jusqu'au II[e] siècle avant notre ère (col. 287); — 3° Le témoignage des livres canoniques et extra-canoniques à la fin du judaïsme (col. 289); — 4° La révélation de l'origine du péché dans l'Évangile et dans saint Paul (col. 305).

I. L'idée de la chute et de la corruption humaine dans la Genèse. — On étudiera d'abord le texte capital, Gen., II, 8-III, 24; puis d'autres textes accessoires.

I. LE TEXTE CAPITAL (Genèse, II, 8-III, 24). — L'idée de la chute se trouve inscrite dans l'une des pages les plus importantes, les plus poétiques et aussi les plus difficiles à interpréter de l'Ancien Testament, à la seconde page de la Genèse, en un passage que les critiques rapportent à la source jahwiste.

1° *Le texte et son explication obvie.* — L'auteur inspiré poursuit un but bien précis dans ce récit : après avoir expliqué la création de l'homme, c'est l'explication de l'état actuel, malheureux et durable, de celui-ci, qu'il veut nous faire entendre. Elle est dans la chute morale du premier couple humain.

1. *L'état d'innocence et d'immortalité.* — Le premier homme avait été créé pour vivre heureux dans la familiarité de Jahweh. A cette fin, Dieu l'avait mis dans le « jardin d'Éden » pour le cultiver et le garder. II, 16. C'était là un milieu favorable à son bonheur. Bien situé, le jardin « était planté d'arbres agréables et bons à manger, sans compter l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. » II, 9.

L'homme s'y trouvait avec celle que Dieu venait de lui donner comme compagne; il y était en pleine conscience de sa supériorité sur les animaux, qu'il connaissait assez pour leur donner des noms convenables, II, 18-20, en pleine connaissance de l'intimité originelle, de l'unité de nature qui l'unissait à sa compagne; aussi la nomme-t-il d'un nom qui l'identifie avec lui en quelque sorte : « Celle-ci, cette fois, dit-il, est os de mes os et chair de ma chair. Celle-ci sera appelée « femme » (*ischah*), parce qu'elle a été prise de l'homme (*isch*) »... II, 23. Il y était enfin dans une situation de naïve innocence : « Ils étaient nus tous deux, l'homme et la femme, sans en avoir honte. » II, 25. Car leurs yeux n'étaient point encore ouverts et « ils ne savaient point qu'ils étaient nus ». III, 5-6.

« Ils sont, remarque J.-M. Lagrange (*L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 350), comme des enfants qui n'ont pas éprouvé la concupiscence, et cependant ce ne sont pas des enfants, puisque l'homme et la femme qui est sa compagne jouissent d'une intelligence si sûre. »

Ce bonheur de l'innocence dans l'amitié de Dieu était fait pour durer : la façon dont la menace de mort est formulée, II, 17, rappelée, III, 17, sanctionnée, III, 24, indique que l'homme était gratifié du privilège de ne pas mourir aussi longtemps qu'il mériterait d'être librement admis à se nourrir de l'arbre de vie. Son état d'innocence et d'immortalité était conditionné par une épreuve.

2. *L'épreuve.* — En voici l'objet : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras certainement. » II, 17. Ainsi, l'homme peut jouir en paix de son bonheur, à condition qu'il se soumette au commandement divin et renonce à cette connaissance du bien et du mal que peut lui procurer le fruit défendu.

L'homme va être tenté précisément dans son appétit de connaître; il le sera du dehors par un être pervers. « Le serpent était le plus rusé des animaux des champs que Jahweh ait faits. » III, 1. Cet être mystérieux, dont l'identité avec le démon nous apparaît mieux si nous lisons le texte à la lumière de la révélation postérieure, se conduit déjà nettement ici comme une puissance hostile à l'homme, consommée dans l'art de perdre la femme. Il lui dit : « Est-ce que Dieu aurait dit : vous ne mangerez pas de cet arbre du jardin? » Et la femme de répondre, en rappelant l'ordre de Dieu : « Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas sous peine de mort. » Mais le serpent continue : « Non, vous ne mourrez point; mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, *vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal.* » III, 2-5.

« Ainsi ébranle-t-il, remarque J.-M. Lagrange, *loc. cit.*, p. 355, à la fois la confiance en Dieu et la foi en ses menaces. Dès lors, l'objet défendu exerce librement sa séduction. La femme est déjà vaincue : elle achève de

se perdre en considérant attentivement les propriétés du fruit : « Et la femme vit que l'arbre était bon à manger, et qu'il était agréable à la vue et désirable pour l'intelligence; et elle prit de son fruit et elle en donna aussi à son mari près d'elle, et il en mangea. » III, 6.

3. *La chute et ses conséquences.* — Ainsi, la désobéissance suggérée par le serpent, commencée par Ève, est consommée par Adam qui succombe à l'invitation de sa femme. Le péché du premier couple consiste dans la poursuite, malgré l'ordre de Dieu, de cette chose spirituelle qui est la connaissance du bien et du mal pour ressembler à Dieu.

Les fruits en sont amers : les yeux des coupables s'ouvrent non pour leur faire prendre connaissance d'un progrès vers lequel ils aspiraient, que leur promettait le serpent, mais pour leur faire douloureusement expérimenter ce qu'ils ont perdu : « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, et ils reconnurent qu'ils étaient nus, et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. » III, 17.

Ainsi, le sentiment de la pudeur naît avec le péché; ils remarquent leur nudité, parce que la concupiscence s'est éveillée en eux; ils en sentent désormais l'inconvenance; voilà pourquoi ils se font des ceintures pour la couvrir et se cachent pour ne point se présenter en cet état devant le regard de Dieu. Ils en arrivent ainsi à confesser involontairement leur faute, tout en l'excusant : « Alors ils entendirent la voix de Dieu passant dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et la femme se cachèrent de devant Jahweh au milieu des arbres du jardin. Mais Jahweh appela l'homme et lui dit : Où es-tu? Il répondit : J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, car je suis nu; et je me suis caché. Et Jahweh lui dit : Qui t'a appris que tu es nu? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger? L'homme répondit : La femme que vous avez mise avec moi m'a donné du fruit de l'arbre et j'en ai mangé. Jahweh dit à la femme : Pourquoi as-tu fais cela? La femme répondit : Le serpent m'a trompée et j'en ai mangé. » III, 8-13.

La cause ainsi instruite par l'aveu des coupables, Dieu, le juste juge, va répartir les punitions; il prononce la sentence. C'est la morale de l'histoire du premier péché : elle est à longue portée et explique un état de chose durable.

Voici la punition du serpent tentateur : « Parce que tu as fait cela, tu es maudit parmi les animaux domestiques et toutes les bêtes des champs; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. Et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira la tête et tu la meurtriras au talon. » III, 14-15.

A s'en tenir au sens obvie du ỳ. 14, la punition paraît viser surtout le serpent, l'animal le plus rusé des champs. Elle le maudit entre tous les animaux domestiques; elle l'atteint dans son corps qui paraît subir une transformation dans sa nature. Cependant le ỳ. 15 lui-même, envisagé dans le récit d'une haute portée morale auquel il appartient et dans la lumière de la révélation postérieure, nous invite à penser que la punition s'adresse aussi au mystérieux tentateur qui se cache sous la forme du serpent. En punition de son attitude à l'égard de la femme, Jahweh va mettre une inimitié entre lui et Ève, entre sa postérité et celle de la femme; mais cette lutte morale se terminera par la défaite du séducteur et de son lignage. Jahweh le laisse entendre en annonçant que la postérité de la femme aura le dessus dans cette lutte incessante, puisqu'elle écrasera la tête du serpent. La femme sera punie dans ce qui lui est le plus intime, dans sa qualité d'épouse et de mère : « Je multiplierai tes souffrances et spécialement celles de ta grossesse; tu enfanteras tes fils dans la douleur; ton désir te portera vers ton mari et il dominera sur toi. » III, 13-16.

Enfin, c'est une vie de travail, de souffrances pénibles, avec, comme perspective finale, la mort, qui est annoncée à l'homme : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé du fruit dont je t'avais dit : tu n'en mangeras point, maudit soit le sol à cause de toi. Tu en mangeras dans la peine tous les jours de ta vie. Il germera pour toi des ronces et des épines, et tu mangeras les plantes des champs. Tu mangeras du pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes au sol dont tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » III, 17-19.

La mort, remarque J.-M. Lagrange, est représentée ici à la fois comme naturelle à l'homme à cause de son corps, et comme une pénalité qui ne l'aurait pas atteint s'il était resté dans l'amitié de Dieu. *Art. cit.*, p. 356. Il en est de même du travail qui était naturel à l'homme, et facile avant la chute, II, 15, et qui devient pénible.

Dieu, malgré la malédiction qu'il fait peser sur Adam et Ève, ne les abandonne point cependant et les enveloppe de sa sollicitude paternelle; il pourvoit à leurs premières nécessités : à celle du vêtement. « Et Jahweh fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et il les en revêtit. » III, 23.

Mais le paradis n'était plus le séjour qui convenait à l'homme coupable; il en est chassé, et avec lui tous les hommes sont écartés de l'arbre de vie qui fait les immortels. « Et Jahweh dit : « Voici que l'homme est « devenu comme l'un de nous par la connaissance du « bien et du mal. Maintenant, qu'il n'avance pas la « main; qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie pour « en manger et vivre éternellement! » Et Jahweh le fit sortir du paradis terrestre pour qu'il cultivât la terre d'où il avait été pris. Et il chassa l'homme, et il mit à l'orient du jardin de l'Éden les chérubins et la flamme de l'épée tournoyante, pour y garder le chemin de l'arbre de vie. » III, 22-24.

Ces paroles font prendre à l'homme conscience de son aventure tragique. Loin d'être devenu semblable à Dieu par le péché, il a tout simplement senti sa nudité; loin de devenir immortel comme Dieu, il est chassé loin de l'arbre de vie. Passé le rêve d'orgueil que le serpent lui a fait faire, en lui disant : vous serez comme des dieux! La réalité c'est la vie pénible loin de Dieu et la mort.

Le bonheur de l'Éden est perdu définitivement pour le premier couple et ses descendants. Ceux-ci portent la peine de la faute d'Adam et d'Ève et naissent dans l'état inférieur qui a succédé à l'état d'innocence : privation de la familiarité divine, concupiscence, souffrance et mort. La parole juste et puissante de Jahweh y est engagée.

2° *Caractère spécial du récit.* — Faut-il nous en tenir à la surface simple et populaire du récit, telle que nous venons de l'analyser, prendre tout à la lettre, jusqu'aux derniers détails, ou n'y voir qu'une pure allégorie, ou bien y reconnaître un noyau de faits religieux historiques, présentés d'une manière populaire et parfois symbolique? Cela dépend d'une part du caractère littéraire, d'autre part de la portée dogmatique qu'il faut reconnaître au récit de la chute.

Sur le caractère spécial de ce récit on discute depuis longtemps. Philon déjà n'en n'acceptait point intégralement la valeur historique. « Il n'ignore pas l'opinion qui prend au pied de la lettre le récit génésiaque, mais, pour lui, il ne saurait y voir que des expressions figurées, qui invitent à chercher la signification allégorique. » Cf. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps*

de Jésus-Christ, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 527 et 515.

Les alexandrins, surtout Origène, le suivirent. Saint Augustin distingue trois modes d'interprétation courante, à son époque, de ce récit : *Una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritualiter. Breviter ego ut dicam, tertiam mihi fateor placere sententiam. De Genesi ad litt.*, VIII, I, 1, *P. L.*, t. XXXIV, col. 371.

Plus près de nous, dom Calmet, sur ce point, fait cette remarque : « La manière dont Moïse raconte cette histoire de la chute de nos premiers parents est tout à fait remarquable. Il se sert d'expressions figurées et énigmatiques, et il cache sous une espèce de parabole le récit d'une chose très réelle, et d'une histoire la plus sérieuse et la plus importante qui fût jamais. » *Commentaire littéral*, t. I, 2e édit., Paris, 1724, p. 34.

Ce sera un des mérites de l'histoire et de l'exégèse contemporaine d'avoir précisé le genre si spécial de ce récit. Voir J.-M. Lagrange, *art. cité*, et *La méthode historique : L'histoire primitive*, p. 182-220; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall : Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen*, Munster, 1913, p. 575-605; Nikel, *Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909; Göttesberger, *Adam und Eva*, Munster, 1910. Cf. H. Lesêtre, *La Commission biblique : les trois premiers chapitres de la Genèse*, dans *Revue pratique d'apol.*, 1910, 1er mars, p. 834-841; 1er avril, p. 7-13; 15 avril, p. 110-115; Hugueny, *Adam et le péché originel*, dans *Revue thomiste*, janvier-février 1911, p. 64-88, etc.

1. *C'est une histoire d'un genre tout spécial, qui n'est pas semblable à celle des Rois, par exemple, écrite d'après des archives.* — On peut le déduire déjà de la façon dont s'exprime l'auteur, en particulier sur Dieu, sur le serpent, sur l'arbre de vie et sur l'arbre de la science du bien et du mal.

Point n'est besoin d'insister sur les anthropomorphismes; ils ont été soulignés depuis longtemps. Tandis que, dans le premier récit de la création, Gen., I, 1-II 4 *a*, Dieu agit spirituellement par sa parole, ici il exerce physiquement son action à la façon d'un homme : il prend de la poussière pour modeler sa créature, comme un potier; il souffle dans les narines de celle-ci le souffle de vie; plante les arbres de l'Éden; prend une des côtes d'Adam, referme ensuite la plaie ainsi ouverte; se promène à la brise du soir..., etc.

Non moins énigmatique est la façon étrange dont le serpent est mis en scène : c'est l'animal le plus rusé des champs, et cependant il se montre supérieur à l'homme ; il parle et cependant il est puni comme un animal, dans son corps, pour s'être fait tentateur.

Les deux arbres qui produisent, l'un la science du bien et du mal, l'autre l'immortalité, posent aussi des problèmes. « Il est difficile de penser que l'auteur, intelligence si profonde, nous donne comme des faits historiques réels, des circonstances enveloppées par lui-même de mystère et d'impossibilité. » Lagrange, *art. cité*, p. 368. En agissant ainsi, ne nous met-il pas lui-même, par certaines expressions, sur la voie d'une interprétation symbolique?

L'immensité du temps, qui sépare du fait de la chute l'auteur inspiré qui nous en transmet le récit, ne milite-t-elle point dans le même sens? Entre le fait et l'auteur qui nous le raconte, il y a l'âme de combien de générations pour nous en transmettre le souvenir? L'humanité est très ancienne, le peuple hébreu relativement jeune. Le souvenir a dû vivre sous une forme très concrète, très populaire, très imagée, adaptée à la mesure de l'âme de ceux qui le recevaient avant d'arriver jusqu'à l'auteur qui, sous l'inspiration, devait le recueillir.

Sans doute l'auteur inspiré l'a-t-il épuré; mais il ne lui a vraisemblablement laissé que le genre d'historicité spéciale que comportait une tradition populaire ainsi transmise.

C'est donc à une comparaison du récit de la Genèse avec des récits de forme similaire, transmis par des peuples de même degré de culture, qu'il faudra demander quelque lumière pour éclairer le caractère littéraire de ces pages difficiles. Ce genre, remarque Feldmann, *op. cit.*, p. 574 sq., « comporte ordinairement un fond de vérités historiques, présentées d'une manière plus ou moins poétique et parabolique ».

Loin de nous de prétendre que le récit biblique de la chute a trouvé son explication adéquate dans des récits babyloniens : ce serait aussi erroné dogmatiquement que critiquement. « On ne peut conclure à une dépendance littéraire entre le récit de la Genèse et des récits de nous connus. Cependant, si nulle part on ne retrouve une trace de ce qui fait l'esprit du récit de la Genèse (la félicité perdue par la faute de l'homme), on se meut dans le monde sémitique, dans le même cercle de symboles : séjour délicieux des dieux, arbres sacrés de la vie ou de la science, pouvoir merveilleux du serpent. » Lagrange, *art. cité*, p. 377. Rien ne nous interdit, dans cette perspective, de penser que Dieu, dans le mode de révélation, a tenu compte du milieu auquel il s'adressait : « Nous ne trouvons pas indigne de Dieu de nous enseigner cette vérité d'une manière très simple, avec les traits que l'imagination populaire se transmet, et dont l'auteur inspiré s'est servi comme de symboles. » *Ibid.*, p. 379.

2. *Ce n'est point une allégorie pure, mais le récit d'un fait réel présenté sous une forme plus ou moins métaphorique.* — Déjà le ton de l'auteur nous inviterait à reconnaître au récit un sens historique; l'analogie de la foi, d'ailleurs, nous oblige à l'admettre aussi.

L'historicité du fond du récit est fondée non seulement sur ce fait que les traditions populaires recouvrent parfois, sous une forme poétique, imaginative, un noyau de vérité historique, mais sur le caractère même de la Genèse et la dignité de son auteur. Tout le livre se présente comme un ouvrage d'histoire religieuse. Rien ne nous permet de dire que, dans la pensée de l'auteur, il débute par un conte. La place que l'on y donne au récit de la chute, au début de l'histoire sainte, nous laisse entendre que l'on y voit un fait gros de conséquences pour nos premiers parents, et qui éclaire la suite de l'histoire humaine. « L'auteur raconte une histoire à laquelle il croit : histoire très sérieuse pour lui, arrivée à deux personnes qui sont la souche du genre humain et dont les conséquences furent très fâcheuses. » Lagrange, p. 360.

Mais l'histoire que le jahwiste croyait vraie est-elle vraie de fait, offre-t-elle des garanties? Il s'agit sans doute ici d'un fait psychologique et moral perdu dans la nuit des temps et que l'on ne trouve inscrit ni dans les entrailles de la terre, ni dans des archives contemporaines. Humainement parlant, sa transmission orale depuis les commencements du monde, aux yeux de la raison, est difficile à prouver; mais le théologien en appelle aux lumières de la révélation, à l'analogie de la foi, à l'inspiration qui garantit la vérité de l'Écriture. La Genèse fait partie de cet ensemble de documents inspirés qui nous fait connaître le développement divin de l'histoire du salut. Dès que l'on admet dans l'histoire du monde l'exécution d'un plan providentiel, dès que l'on reconnaît au centre de cette histoire la venue du Fils de Dieu pour racheter le monde du péché, dès que l'on accepte l'inspiration des Écritures du Nouveau Testament pour nous révéler le sens de l'événement central du salut, on ne s'étonne point que

le surnaturel, qui apparaît en pleine histoire dans le fait du Christ, se retrouve aux origines dans l'élévation de l'homme à l'état d'innocence et la sanction de la chute, et que Dieu ait voulu consigner ses desseins sur l'humanité dans les récits de la Genèse et de l'Ancien Testament. « Si on croit que Dieu nous a révélé ce qu'il a prétendu faire en envoyant son Fils pour racheter le monde du péché, il est tout simple de croire aussi qu'il nous a révélé ce qu'était ce péché et quelles en étaient les conséquences. Pourtant, nous ne savons pas comment sa révélation s'est transmise depuis l'origine du monde... A nous, catholiques, l'Église garantit l'exégèse dogmatique et l'autorité de l'enseignement. » Lagrange, p. 378 ; cf. A. d'Alès, art. *Homme*, dans *Dict. apol.*, t. II, col. 461.

Rien d'étonnant à ce que la révélation de la chute nous soit transmise en termes accommodés à la mentalité des Hébreux, pour lesquels elle fut écrite tout d'abord; à ce que son germe soit enveloppé dans la gaine des métaphores et des anthropomorphismes. A la lumière de l'épanouissement postérieur de la doctrine, la théologie saura discerner ce qui est élément fondamental, trait substantiel, objet d'enseignement divin, et ce qui est accessoire, figure et véhicule de la vérité. Cf. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *L'homme*, p. 29 sq.

L'Église a d'ailleurs eu l'occasion de préciser ce qui, dans ce récit, tient aux fondements du salut. Ainsi, depuis le concile de Trente, un catholique ne peut plus considérer le récit de la chute comme une allégorie pure; il compromettrait le dogme de la chute personnelle d'Adam, qui fut alors l'objet d'une définition formelle. Denzinger-Bannwart, n. 788.

La Commission biblique (30 juin 1909) a donné des directives doctrinales sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse : on ne peut révoquer en doute le sens littéral historique du récit là où il s'agit de faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, comme sont, entre autres, l'unité du genre humain, la félicité de nos premiers parents dans cet état de justice, d'intégrité, d'immortalité, le précepte donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance, la transgression de l'ordre divin, sous l'instigation du diable caché sous les apparences du serpent, la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence, la promesse d'un rédempteur futur. Mais, dans ces limites, elle autorise formellement à ne pas prendre au sens propre tous et chacun des mots et des phrases, lorsqu'il appert que ces locutions sont employées dans un sens manifestement impropre, métaphorique ou anthropomorphique, et que la raison défend de s'en tenir au sens propre, ou que la nécessité force de l'abandonner. Denzinger-Bannwart, n. 2123-2125.

Ainsi l'Église, écho et interprète de la tradition catholique, reconnaît-elle une certaine liberté à ses théologiens dans l'interprétation du récit de la chute. A qui admet le fait de la chute, il n'y a point lieu d'imposer la stricte acceptation des moindres détails de ce récit. Cf. J. Rivière, art. *Péché originel*, dans *Dict. prat. des connaiss. relig.*, t. V, col. 409.

3° *Interprétation du récit.* — Elle se fait d'après des critères objectifs : les uns dogmatiques (interprétation par la révélation postérieure du récit de la Genèse, décisions de l'Église ci-dessus rappelées), les autres historiques. L'étude du développement de la révélation nous dira ce qu'est devenu, dans les livres du Nouveau Testament, l'enseignement divin ébauché au c. III de la Genèse. Pour l'instant, précisons à quels résultats sont arrivés, en utilisant surtout les ressources de l'exégèse et de l'histoire comparative, les savants catholiques contemporains.

Le P. Lagrange, en faisant l'analyse des éléments substantiels du récit (p. 361), est frappé de deux choses : la parfaite conformité de cet enseignement avec le dogme catholique, et l'absence de lien nécessaire entre cet enseignement et certaines particularités du récit, qui lui servent pourtant de véhicule.

En tenant surtout compte d'une longue étude comparative des traditions populaires anciennes sur l'âge d'or et le péché chez les Babyloniens, les Égyptiens et les peuples primitifs d'une part, et le récit biblique d'autre part, Feldmann, *op. cit.*, p. 484-491, 603, détermine ainsi le contenu essentiel du récit biblique : 1. A l'origine, l'homme menait une vie heureuse et innocente dans la familiarité divine, à l'abri de tout souci, destiné qu'il était à une vie immortelle. — 2. Tenté par une puissance mauvaise, il transgresse un commandement divin. — 3. La suite du péché fut l'éveil du sentiment de la pudeur et de la honte de la faute, les souffrances, les misères de la vie et une mort certaine. — 4. La mauvaise puissance qui ne doit pas cesser d'intriguer contre l'homme sera cependant dominée par le rejeton de la femme.

Si l'on doit reconnaître que le dogme *d'une culpabilité originelle transmise* n'est pas exprimé plus clairement dans le texte de la Genèse que dans la tradition des autres peuples, il faut remarquer cependant, dans ce texte, l'idée générale d'un changement acquis pour la race dans ses rapports avec Dieu. L'expulsion du paradis pèse sur le genre humain tout entier; c'en est fait de l'intimité première. Dieu n'abandonne point cependant sa créature; mais ce ne sont plus les rapports ordinaires de l'état d'innocence : les interventions divines apparaissent comme quelque chose d'extraordinaire.

Il faut insister ici sur quelques points fondamentaux de l'interprétation traditionnelle, particulièrement discutés à notre époque :

1. *Ce récit est bien l'histoire d'une chute et non point une simple explication psychologique d'un progrès soit individuel, soit social de l'homme.* — Selon une certaine école, il ne faudrait pas chercher ici une page de doctrine ou de morale, mais bien la première page de l'histoire du développement humain, l'explication mythique du progrès intellectuel de l'homme, qui ne comporte ni transgression, ni faute. Nous y trouverions l'histoire de l'ascension de l'homme de l'état sauvage à une plus haute culture, de la naïveté et de l'inexpérience enfantine aux régions du savoir.

C. Clemen a raconté l'histoire de cette exégèse, *Die christliche Lehre von der Sünde*, Gœttingue, 1897, p. 109 sq. Elle a sa source dans la philosophie évolutionniste qui applique à priori ses postulats à une page qui est absolument conçue en dehors de telles idées. Kant, *Œuvres*, éd. de l'Acad. de Berlin, t. VIII, 1912, p. 109 sq., et Schiller, *Œuvres*, t. IX, Stuttgart, 1871, p. 125 sq., qui l'ont mise en vogue, reconnaissent que ce qui fut une chute, du point de vue de l'individu, devenait, du point de vue de l'espèce, un pas de géant dans la voie du progrès. Des exégètes de profession ont voulu fournir à leur tour une base historique à ces théories philosophiques. Ainsi Éd. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, Strasbourg, 1879, p. 293 sq.

Selon lui, l'homme d'après le jahwiste, « ne connaît ni le bien, ni le mal; il ne sait pas qu'il est nu : il n'a donc même pas le sentiment de la pudeur. L'homme est un *enfant*, car il n'y a que l'enfant, l'âge insouciant et inconscient, qu'on puisse reconnaître à ce portrait. Point de conscience, point de responsabilité, mais aussi point de sainteté, rien, absolument rien de ce que les théologiens y ont vu... L'homme est heureux *tant* qu'il est enfant... Il mange du fruit de l'arbre de la connaissance, aussitôt ses yeux sont *dessillés*, il a conscience de lui-même... Il a perdu son bonheur, cet état d'inconscience morale qui est si bien comparé

dans la parabole à une espèce de cécité. Il voit devant lui la vie réelle avec ses dures conditions... En revanche, il a *gagné* immensément : il a conscience de lui-même; il est en pleine possession de ses facultés et, à ce titre, il est devenu semblable à Dieu. Or, ceci n'est pas une chute, mais un progrès. Il l'achète cher, mais, tout considéré, il a gagné plus qu'il n'a perdu : il est *devenu* homme... Il ne serait donc pas du tout question de péché? Nous répondons explicitement non. Malgré cela, on peut y trouver l'idée du péché : car, avec la conscience de lui-même, l'homme arrive à la conscience du péché... L'innocence n'existe qu'aussi longtemps que le jugement moral sommeille. La plus grande conséquence du réveil, c'est qu'on se sait en désaccord avec Dieu : il y a eu transgression. La liberté en amènera d'autres, et le paradis est perdu pour toujours. L'homme ne peut être à la fois libre et heureux. »

Gunkel a repris une interprétation semblable dans son commentaire sur la Genèse, *Handkommentar zum A. T.*, Gœttingue, 1910, et l'a rendue classique dans les milieux du protestantisme libéral. Le récit génésiaque serait un mythe populaire, où l'auteur veut expliquer le bien comme le mal dans l'homme actuel : comment celui-ci est-il arrivé à l'état raisonnable qui le sépare de l'animal? comment expliquer son triste sort? Par la connaissance du bien et du mal. Toute la clef de l'interprétation est dans la signification de cette connaissance dont il est question, Gen., II, 25, III, 7. Par le premier texte, l'état de l'homme heureux est caractérisé par ce fait qu'il ne connaît point la pudeur; par le second, l'état nouveau est marqué par le fait qu'il la connaît. Dès que nos premiers parents eurent mangé du fruit défendu, ils eurent honte et se couvrirent : c'est que la connaissance obtenue consiste bien dans la conscience de la distinction des sexes. Ainsi, de même que le jahwiste avait caractérisé l'état spirituel d'enfance de nos premiers parents, par un des traits les plus saillants de la mentalité enfantine, de même il veut marquer leur nouvel état après la faute, l'état adulte, la réflexion, l'esprit, par l'un des traits psychologiques qui distingue cet état, le sentiment de la pudeur. Pourquoi donc Dieu a-t-il défendu à l'homme d'arriver à cet état adulte? La raison, il faut la chercher dans ce fait que Dieu ne veut pas que l'homme lui soit semblable. L'homme doit rester à son rang, craindre Dieu, le servir, ne point convoiter de s'approcher de lui en lui ravissant son privilège. III, 22. En quoi a consisté la faute? c'est vraisemblablement une faute de la nuit, une faute de la chair. L'homme a ainsi ravi à Dieu la connaissance du bien et du mal. Et par là, qu'ont obtenu Adam et Ève? Ils croyaient atteindre les hauteurs divines de la science; ils savent simplement qu'ils sont nus. La femme est punie dans sa vie de femme; l'homme voit les champs maudits, d'où il doit tirer sa nourriture. Puis viendra la mort : elle est d'ailleurs selon la nature de l'homme qui est poussière. Nous trouvons là, pense Gunkel, l'idée antique des Hébreux selon laquelle la mort est le lot de l'humanité; ce n'est que plus tard que l'on mettra dans le récit l'idée qui ne s'y trouve pas : la perte de l'immortalité. Quant au serpent, qui n'est qu'un animal, il est puni dans sa propre nature et voilà pourquoi il rampe.

Aussi, ce qui est fondamental dans ce récit, c'est l'explication du passage de l'état d'enfance à l'état adulte de liberté morale; c'est l'explication de ce fait actuel que l'homme possède sans doute la connaissance du bien et du mal, mais ne peut être à la fois heureux et libre. L'idée de la faute est secondaire ici; elle n'est introduite que pour expliquer comment l'homme est arrivé à la raison, tout en perdant son innocence naïve. Gunkel, p. 12-35.

Une telle exégèse est criticable dans ses omissions, ses exagérations, ses additions par rapport au texte sacré. Sans doute le mot « péché » ne se trouve point dans le texte; le récit ne nous offre point une leçon théorique sur ce point. Mais il contient mieux que cela : l'idée de la chute dans ses antécédents, son développement et ses conséquences durables y est décrite en termes irrécusables. Bien plus, Gunkel est obligé de le concéder : nous y trouvons l'histoire typique du péché. Théologiens et prédicateurs l'ont fait remarquer depuis longtemps : « On ne peut lire les premiers chapitres de la Genèse sans y voir comme une histoire en raccourci de l'humanité... C'est l'homme avec ses tendances fondamentales : Adam et Ève, c'est le groupe conjugal; le péché d'Adam et d'Ève, c'est l'histoire typique du péché; leur frayeur, leurs excuses, c'est la psychologie du pécheur. » J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 196.

Ne point vouloir reconnaître cette vérité qui saute aux yeux, ne faire qu'une place secondaire à l'idée de chute dans ce récit, c'est en méconnaître le trait fondamental qui est d'expliquer l'état actuel de l'homme par un péché. C'est bien de péché, de déchéance, qu'il faut parler ici. Parler d'évolution et de progrès, c'est transposer une philosophie d'aujourd'hui dans un de ces récits d'autrefois qui mettent au contraire l'âge d'or à l'origine.

2. *Il s'agit bien ici d'un péché, mais non d'un péché d'enfant.* — L'homme, tel qu'il est décrit dans notre récit, n'est pas de tout point semblable aux enfants; loin de là. L'analyse du sens obvie l'a montré : Adam se sait distinct des animaux; il sait l'origine, la nature et le but de la vie conjugale; il comprend la défense divine; il sait ce qu'est l'épreuve morale : il n'apparaît de ce fait nullement semblable à un enfant. L'intelligence sûre d'elle-même, adulte par conséquent, voilà ce que l'exégèse de Gunkel méconnaît en nos premiers parents.

A côté de ces différences primordiales, reconnaissons certaines ressemblances entre l'état d'innocence du premier homme et l'état d'enfance spirituelle. Le premier couple, quelles que soient par ailleurs ses connaissances sur l'état du mariage, se révèle dans notre document comme inexpérimenté, avec des yeux fermés aux choses des sens, comme les enfants. En face de la première tentation, du premier péché, il est naïf, crédule, imprudent; il s'excuse comme l'enfant. Mais cette simplicité naïve n'implique aucune diminution de valeur spirituelle : ne la voyons-nous pas s'allier très bien chez des génies avec des conceptions profondes, et chez les peuples primitifs avec une grande pureté de mœurs?

Enfin, le premier péché apporte au premier couple, comme à l'enfant, une connaissance, ou plutôt une expérience nouvelle, « une connaissance morale que Dieu avait interdite à l'homme. Pourtant, l'homme savait distinguer le bien et le mal, puisqu'il était placé dans une épreuve morale. Son innocence n'était pas celle de l'enfant qui ne sait rien, mais celle qui n'a pas goûté au mal. Il s'agit donc de la connaissance expérimentale qui fait éprouver, par une pénible constatation personnelle, la différence qu'il y a entre le bien et le mal. Connaître le mal expérimentalement, c'est l'avoir de quelque façon en soi-même. Cette connaissance, l'homme n'en n'avait pas besoin pour faire le bien, et Dieu souhaitait, en père très indulgent, qu'il ne l'acquît pas. La défense était donc une épreuve dans l'intérêt de l'homme. » Lagrange, *art. cité*, p. 344.

Une exégèse exhaustive doit donc reconnaître dans le texte et la supériorité morale et spirituelle de nos premiers parents avant la faute et, cependant, une expérience nouvelle du bien et du mal après la faute. C'est une exagération de parler à cette occasion de

« progrès »; loin d'y voir une ascension, le jahwiste y voit une chute qui fait descendre l'homme de l'état heureux où il se trouvait à un état misérable. Si l'homme est poussé, après la faute, à se vêtir, ce n'est pas par souci de progrès, mais pour cacher sa nudité. Encore le fait-il avec l'aide de Dieu.

3. *Le « fruit défendu » n'est pas « l'œuvre de chair ».* — « C'est l'exégèse de l'Opéra-Comique, écrit Lagrange, mais l'auteur qui a exalté le mariage peut-il considérer l'union des époux comme un crime, et surtout la présenter comme une *science* prohibée? » *Art. cité*, p. 359, note. Rien n'est dit d'une faute de la chair; ce que le texte affirme, c'est que le sentiment de la pudeur naît avec le péché: l'exégèse catholique en conclut que l'innocence était le fruit de l'amitié de Dieu, une résultante de la grâce divine : c'est le sens obvie. On ne peut non plus rien conclure de la punition de la femme en faveur de l'idée d'un péché des sexes. Cette punition, pas plus que celle de l'homme et celle du serpent, n'éclaire sur la nature de la faute commise. L'auteur veut tout simplement montrer dans la malédiction de Dieu l'explication des faits malheureux qu'il a sous les yeux.

4. *La faute d'Adam est, d'après le sens obvie, un péché de l'esprit*, par lequel, sous l'instigation d'une puissance mauvaise, le premier couple humain a recherché et poursuivi contre la volonté divine un bien spirituel : la ressemblance avec Dieu.

C'est par l'appât d'un bien spirituel que le serpent exerce sa séduction : « Vos yeux s'ouvriront. »; c'est par là que se laisse entraîner la femme : « elle vit que le fruit était désirable pour acquérir l'intelligence. » Et le résultat du péché est une connaissance : « Ils virent qu'ils étaient nus. » Jahweh leur reproche ironiquement d'avoir poursuivi cette connaissance. Mais par quel moyen l'ont-ils atteinte? Est-ce par une manducation réelle d'un fruit qui aurait produit automatiquement la connaissance du bien et du mal, ou par le fait de la désobéissance? Nous sommes ici en face d'un de ces détails où l'exégèse doit tenir compte spécialement du caractère général du récit. Il est évident que le péché du premier homme ne fut pas un péché de gourmandise : la vue du fruit n'entre pour rien dans ce qui est l'acte du péché originel commis avant la manducation, et qui fut un péché d'orgueil. L'arbre de la science est un symbole très convenable du bien spirituel qui a tenté l'homme; mais la déchéance ne dépend pas de la vertu intrinsèque du fruit. « Dès lors, l'arbre de la science peut avoir été réel; il peut n'être qu'un symbole : cela dépendra du caractère général du récit. » Lagrange, *art. cité*, p. 361.

Le péché fut commis sous l'instigation d'une puissance mauvaise : était-ce une puissance spirituelle? La chose n'est qu'insinuée dans le texte : il est parlé ici clairement du serpent, d'un animal rusé; mais cet animal est enveloppé de mystère; sous les apparences d'une bête des champs, il se révèle supérieur à l'homme. Le texte, ainsi, en mettant en relief l'astuce du serpent et sa puissance séductrice sur la femme, nous met en quelque sorte sur le chemin de l'interprétation authentique qu'en donnera la révélation postérieure. Voir Sap., II, 23-24; Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9; XX, 2. « La dogmatique juive et chrétienne a seulement conclu que ce personnage mystérieux ne pouvait être que le diable. » Lagrange, *art. cité*, p. 350.

5. *La faute originelle, loin d'être l'occasion d'une ascension, est une déchéance* en ce qu'elle entraîne, à côté de la concupiscence, pour l'homme et pour la femme, une vie pénible et surtout la mort. L'homme, d'après l'exégèse radicale, n'aurait fait, par le péché, que prendre conscience de sa destinée mortelle, comme il avait pris conscience du bien et du mal. En lui rappelant qu'il est poussière, Jahweh ne ferait que rappeler à l'homme, qui voulait lui ressembler, sa vraie nature : il est mortel; Dieu ne le destinait point à l'immortalité.

Sans doute l'immortalité n'est point affirmée aussi directement et aussi nettement que l'innocence du premier homme dans le récit de la Genèse; mais l'exégèse la conclut très légitimement de ce récit : le contexte nous montre que l'auteur veut ici expliquer l'état malheureux non d'Adam seulement, mais de ses descendants. A s'en tenir à la menace : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement », II, 17, on pourrait hésiter et penser qu'il s'agit ici d'une menace individuelle de mort prématurée. Mais tel n'est pas le point de vue de l'auteur inspiré; il sait bien qu'Adam n'est point mort le jour où il a mangé du fruit défendu. Il veut dire que, le jour où il désobéirait, pèserait sur lui et sur sa race une condamnation à cette mort qu'il aurait pu éviter. Il s'agit d'expliquer le sort non seulement du premier couple, mais celui de l'humanité tout entière. L'expulsion du paradis a une portée durable : elle explique l'état malheureux et mortel de l'homme. Au paradis, le premier couple aurait trouvé, près de l'arbre de vie, le moyen de durer éternellement; loin de lui, il est sur le chemin de la mort. Le jahwiste annonce saint Paul : pour lui comme pour l'Apôtre, le péché, qui a définitivement écarté l'homme de l'arbre de vie, a introduit la mort dans le monde.

Le postulat d'une interprétation cohérente de Genèse, II, 17; III, 2-4, et 22-24, est dans l'affirmation de l'immortalité conditionnelle d'Adam et d'Ève au paradis terrestre, et dans la condamnation de l'humanité à la mort en la personne de nos premiers parents.

Cette condamnation ne laisse point l'homme sans espérance : il vient d'être défait par le serpent, mais Dieu ne l'abandonne point : dans la lutte incessante qu'il lui annonce entre le serpent et sa race, il lui fait entrevoir la victoire. Cf. J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1927, p. 20-38.

4° *Conclusion.* — On l'a dit justement, « la Genèse est un genre d'histoire si spécial qu'il restera longtemps des doutes sur la signification précise de certains des détails qu'elle nous conserve. Mais un certain flottement des limites n'empêche pas le noyau révélé de se dessiner avec certitude; on peut affirmer sans hésitation de plusieurs vérités qu'elles nous sont garanties par la Bible. » P. Teilhard de Chardin, art. *Homme*, dans *Dictionn. apol.*, t. II, col. 504. Or, dans ce nombre, on peut dégager les suivantes :

1. Le récit de la Genèse n'est point un chant de jubilation au progrès; c'est l'explication de l'origine du mal par la chute de nos premiers parents.

2. Le premier couple avait été créé pour vivre dans l'innocence, la familiarité divine, le bonheur et l'immortalité du corps.

3. A l'instigation d'un être mauvais mystérieux, en qui la révélation postérieure nous montrera clairement le démon, il a voulu, par une faute de l'esprit, atteindre jusqu'à la ressemblance divine.

4. Cette faute lui fera encourir, ainsi qu'à ses descendants, le châtiment divin : perte de la familiarité divine, concupiscence, souffrance et mort.

5. Dieu n'abandonne point cependant l'homme complètement; sa providence continue à le suivre; après la première faute, il l'encourage à de nouvelles luttes et lui fait entrevoir le triomphe sur le serpent et sa postérité.

6. Ainsi ne s'agit-il point encore dans ce récit, de la transmission de la culpabilité d'Adam à tous ses descendants. Celui-ci n'y apparaît point comme source de péché, mais comme source d'un état malheureux, d'une ruine dans laquelle il entraîne toute sa famille. C'est que, avec le jahwiste, nous avons seulement la première page de la réélavtion du plan divin. C'est

dans la lumière des pages suivantes que ce récit s'éclairera. C'est dans la lumière du Calvaire, en contemplant la solidarité de tous dans le Christ, source de grâce, que saint Paul révélera aux chrétiens la solidarité morale de tous en Adam, source de péché pour sa race.

II. TEXTES ACCESSOIRES (Genèse, VI, 5; VIII, 21). — Deux petits textes, l'un au commencement, l'autre à la fin du récit du déluge, font allusion à la corruption de l'homme et à son origine psychologique.

« Jahweh vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. » VI, 5. « Je ne maudirai plus désormais la terre à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse et je ne frapperai plus tout être vivant comme je l'ai fait. » VIII, 21.

Les rabbins ont trouvé là l'idée du penchant mauvais qui pousse chaque homme au mal; de modernes exégètes y découvrent un péché inné, J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, Édimbourg, 1910, p. 150; et même l'idée d'un péché originel. Procksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1913, p. 67. Cette exégèse ne s'impose point.

Dans le premier texte, il y a seulement un jugement empirique sur le fait de la méchanceté des hommes et de leur tendance au mal au moment du déluge; dans le second, il y a la même constatation qui pousse Jahweh à être miséricordieux à l'égard de ces êtres si faibles. Rien ne nous permet de rattacher la faiblesse morale constatée ici au péché d'origine comme à son explication. Il faut reconnaître seulement que l'auteur de la Genèse révèle déjà la conscience de la corruption et du péché que l'on va retrouver chez les prophètes et les psalmistes.

II. LE SILENCE RELATIF DES DOCUMENTS RÉVÉLÉS SUR LA CHUTE, JUSQU'AU IIe SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE. — Entre l'époque de la Genèse et celle de l'Ecclésiastique, la conscience du péché se développe chez les prophètes, les psalmistes et les sages comme Job; ces auteurs insistent sur les sources individuelles et sociales de la corruption humaine; aucun cependant ne paraît se préoccuper de chercher en Adam la raison dernière de cet état moral misérable.

1° *Job* (XIV, 1-4). — Le regard de Job souffrant sur l'humanité pécheresse est triste comme celui du jahwiste.

Le sort de l'homme né de la femme est pénible : celui-ci, en effet, est caduc et faible dans son corps comme dans son âme. Dieu le voit sans cesse coupable; cf. c. IX et X. La raison, c'est sans doute que l'absolue perfection morale n'appartient qu'à Dieu. Le Très-Haut ne la trouve point dans ses saints, à fortiori, elle ne peut être l'apanage de l'humanité.

L'homme devant Dieu peut-il être juste,
Devant son créateur peut-il être pur? IV, 17.

Les cieux ne sont pas purs à ses yeux;
Que dire de l'abominable, du dégénéré,
De l'homme qui boit l'iniquité comme l'eau? XV, 15-16.

Comment l'homme serait-il juste devant Dieu,
Comment serait-il pur, l'être né de la femme,
Quand la lune elle-même n'est pas claire
Et que les astres ne sont pas purs à ses yeux... XXV, 4-5.

La raison de la corruption de l'homme est donc d'abord dans l'imperfection de toute créature devant Dieu. Elle est aussi dans son origine immédiate :

L'homme né d'une femme
Vivant peu de jours et rassasié d'agitation,
Comme une fleur germe et se fane...
Et c'est vers lui que tu ouvres ton œil...
Qui tirera *le pur de l'impur? Personne...* XIV, 1-4.

L'exégèse chrétienne a vu dans ce texte une allusion au péché originel; mais, si l'on tient compte du contexte, il semble difficile de reconnaître ici cette allusion : Job ne remonte nulle part à la cause première du mal en Adam. Il constate un fait : « L'homme n'arrive pas à la pureté, c'est-à-dire à la justice, il est souillé dans son origine. » P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 178.

Les Septante, en reliant le ỹ. 4 au premier stique du suivant, insistent davantage sur l'innéité du mal dans l'homme. « Qui donc est pur? Personne, même si la vie est d'un jour sur la terre. »

Peut-être la Vulgate révèle-t-elle, dans sa traduction, une conception plus pessimiste de la génération : « Qui peut rendre pur ce qui a été conçu d'une semence impure? N'est-ce pas toi seul? »

Même dans ces traductions il n'est question que d'une impureté native, sans que nulle part celle-ci soit rattachée explicitement à la faute d'Adam comme à sa cause.

L'auteur ne paraît pas non plus, dans ses méditations sur la triste condition physique de l'homme, remonter jusqu'à la faute originelle pour en expliquer le sens : sa pensée se meut dans un horizon plus immédiat : « Familles, nations sont dignes de la miséricorde de Jahweh ou passibles de sa colère, selon qu'elles obéissent ou désobéissent à ses prescriptions. » P. Dhorme, *op. cit.*, p. CII.

Quant à la mort, Dieu en est l'auteur, comme il est l'auteur de la vie :

S'il ramène à lui son souffle,
Et retire à lui son esprit,
Toute chair expire à la fois
Et l'homme retourne en poussière. XXXIV, 14-15.

Bref, la pensée de Job reste en dehors de la perspective de l'idée de la chute; son horizon ne s'étend pas si haut dans le passé; il se contente d'interroger les faits immédiats pour y chercher l'explication du bonheur des bons et du malheur des méchants.

2° *Psaume* L (Vulg.), 6-7.

C'est contre toi seul que j'ai péché
Et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux,
De sorte que tu seras juste dans ta sentence,
Sans reproche dans ton jugement.
Voici, je suis né dans l'iniquité (ou, d'après les LXX et la Vulgate : « j'ai été conçu... »)
Et ma mère m'a conçu dans le péché...

Dans ce passage, l'auteur s'accuse; il déclare que non seulement il est pécheur, mais fils de pécheur; il appartient à une race pécheresse; il ne dit rien toutefois sur la cause lointaine de cet état de péché.

Le ỹ. 7 est particulièrement difficile et a été interprété diversement. Les Pères grecs ont vu dans les mots : ἐν ἀνομίαις une allusion à la souillure de la génération (Freundorfer, *art. cité*, p. 43). Saint Augustin et les augustiniens trouvaient dans *in iniquitate* une allusion au péché originel transmis par la génération (cf. Freundorfer, *ibid.*, p. 44-49).

Ce n'est qu'à la lumière du Nouveau Testament et de la tradition qu'on peut trouver cette précision dans le texte. Au stade de la révélation où se range le psalmiste, on ne connaît point encore l'idée de l'extension de la culpabilité originelle comme telle à l'humanité tout entière. En tenant compte du mode de penser de l'ancien Israël, on sera plus près de la vraisemblance en traduisant équivalemment : « Je viens d'hommes pécheurs; de pécheurs, il ne peut naître que des pécheurs... » Ainsi Lagrange, *L'épître aux Romains*, p. 114 : « Le psalmiste a conscience d'appartenir à une génération de pécheurs. Pécheur, il descend de pécheurs. Mais son intention n'est pas de regarder

comme coupable l'union de ses parents, et, si l'on ne presse pas sur ce point le sens littéral, il ne reste rien de clair sur l'origine de cette déchéance... »

3° *Les prophètes.* — Il faut reconnaître ceci : « Le fait si important à tous égards de la désobéissance du premier homme n'a servi de thème à aucun commentaire prophétique. Ses conséquences, au point de vue de la déchéance collective de l'humanité, n'ont jamais été envisagées dans ce qui nous reste de la littérature sacrée de la langue hébraïque... » J. Labourt, *Le péché originel dans la tradition juive*, dans *Revue du clergé français*, t. XLVIII, 1909, p. 32.

Les prophètes ont eu surtout comme mission de guider leurs peuples au milieu des difficultés religieuses du présent et de les orienter vers l'avenir. C'étaient des voyants, des hommes d'action, non des philosophes : ils n'éprouvaient pas le besoin de spéculer sur la foi dont ils vivaient et faisaient vivre les autres. Il leur suffisait de regarder la mort comme le sort commun de l'humanité, sans en chercher la cause lointaine, ou plutôt ils se contentaient de se représenter l'entrée du péché et de la mort dans le monde d'après le tableau qu'ils avaient lu aux premières pages de leur histoire religieuse. Le principe que la mort est entrée dans le monde par le péché d'un seul n'est point pour eux, comme il le sera plus tard pour les écrivains postérieurs, l'objet explicite d'une méditation et d'un thème à développer.

Les réflexions d'Ézéchiel, comme celles de Jérémie, tendent plutôt à faire prendre conscience à chaque âme de sa responsabilité individuelle et à présenter la mort comme un fruit amer des fautes personnelles.

En ces jours on ne dira plus :
Les pères ont mangé des raisins verts
Et les dents des fils en sont agacées.
Mais chacun mourra pour son iniquité :
Tout homme qui mangera des raisins verts,
Ses dents en seront agacées. Jer., XXXI, 29-30.

Même idée dans Ézéchiel, XVIII, 1-32; voir surtout ỳ. 4 : « L'âme qui pèche sera celle qui mourra... »

III. L'ORIGINE DU MAL ET DE LA MORT DANS LES DERNIERS SIÈCLES DU JUDAÏSME. — Aux environs de l'ère chrétienne, le problème de l'origine du mal et de la mort sollicite particulièrement la pensée des juifs de Palestine et de la Diaspora. Ce qui intéresse surtout le théologien, c'est le témoignage des auteurs inspirés sur ce point; il ne peut négliger cependant l'étude des autres témoignages non inspirés qui l'éclairent sur le milieu, dans lequel la pensée de l'apôtre saint Paul s'est formée.

I. LES TÉMOIGNAGES INSPIRÉS. — Des indications intéressantes sont à relever dans l'Ecclésiastique et la Sagesse.

1° *L'Ecclésiastique* (XXV, 23-24) est de grande importance pour nous révéler une pensée, traditionnelle depuis longtemps déjà dans le milieu palestinien vers le commencement du IIe siècle. Il nous apporte un écho authentique du récit de la Genèse : « C'est par une femme que le péché a commencé. C'est à cause d'elle que nous mourons tous. » Le passage dans son ensemble (ỳ. 12-25) donne un enseignement moral sur le mal causé par la méchanceté de la femme. Le rôle d'Ève est ici amené tout naturellement comme une illustration; aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il ne soit pas question d'Adam. On voit clairement ici, comme dans la Genèse, que le péché a commencé dans le monde avec nos premiers parents et que la mort est la conséquence du premier péché. Cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 517.

Ailleurs (XIV, 17), l'auteur enseigne la même vérité inscrite dans la Genèse, III, 19, touchant l'origine de la mort :

Toute chair vieillit comme un vêtement [ment.
Car c'est une *loi portée dès l'origine : tu mourras certaine-*

Dans d'autres passages (XV, 11-20, surtout ỳ. 14), le fils de Sirach s'occupe à établir que Dieu n'est pas l'auteur du péché :

Au commencement il a créé l'homme
Et il l'a laissé dans la main de son conseil...

(mieux : « de son penchant », si l'on admet que διαβουλίου vient d'une mauvaise lecture de l'hébreu).

Voir aussi :

Celui qui observe la loi maîtrise ses pensées
Et le résultat final de la crainte du Seigneur est la sa-
O pensée perverse, d'où es-tu sortie, [gesse. XXV, 11.
Pour couvrir la terre de tromperie? XXXVII, 3.

En résumé : 1. L'Ecclésiastique enseigne que Dieu n'est point l'auteur du mal, que l'homme est libre de suivre son penchant; il peut le maîtriser, grâce à la pratique de la Loi qui lui sert de remède.

2. Il ne met point en relation l'origine psychologique du mal avec le péché d'Adam; il ébauche peut-être la doctrine du mauvais penchant que, plus tard, développera le *IVe livre d'Esdras* comme explication psychologique du péché.

3. Il enseigne nettement que le péché a commencé avec Ève, c'est-à-dire avec nos premiers parents et que ce premier péché a été la cause de la loi de mort portée contre le genre humain.

2° *La Sagesse.* — L'auteur grec du livre de la Sagesse (entre 150 et 80 avant J.-C.) est préoccupé particulièrement par le problème alors discuté de la corruption (φθορά) et de l'incorruptibilité, ἀφθαρσία.

Il le résout à la lumière de la Genèse :

...Car Dieu a créé l'homme pour *l'incorruptibilité*
Et il l'a fait à l'image de sa propre nature [le monde;
C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans
Ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent. II, 23.

Nous avons ici une allusion nette au rôle de tentateur joué par le serpent de la Genèse. Cet être pervers, qui faisait preuve d'une intelligence et d'une nature supérieure dans le récit énigmatique de la tentation, est désormais explicitement identifié avec le diable. L'auteur inspiré de la Sagesse nous donne ici l'interprétation authentique du texte obscur de la Genèse concernant le tentateur.

La mort n'était pas dans le plan primitif du Créateur :

Ne courez pas après la mort par les égarements de votre [vie,
Et n'attirez pas la perdition par l'œuvre de vos mains.
Car Dieu n'a pas fait la mort
Et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants.
Il a créé toutes choses pour l'être;
Les créatures du monde sont salutaires
Il n'y a en elles aucun principe de destruction,
Et la mort n'a pas d'empire sur terre
Car la justice est immortelle (ἀθάνατος). I, 12-15.

Primitivement, l'homme était donc fait, parce que créé à l'image de Dieu, pour l'incorruptibilité. C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde.

Mais de quelle incorruptibilité ou immortalité, de quelle mort est-il question dans ce texte? La question vaut d'être posée : sans doute, pas de difficulté si on lit ces deux passages dans la lumière de la Genèse (III), que l'auteur a certainement présente à la pensée, et dans la perspective qui doit lui être commune avec le milieu judaïque de l'époque, d'une mort héréditaire, causée par le péché d'Adam. On en conclura facilement que la *mort corporelle* est la suite du péché

commis à l'instigation du démon. Cependant, il faut aussi tenir compte du contexte spécial et général de ces passages pour en donner une exégèse convenable. Il y a, d'abord, la phrase (II, 24 b) : « Ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent. » Celle-ci ne restreint-elle point l'expérience de la mort aux seuls impies? Dans ce cas, il serait surtout question ici de la mort de l'âme, de la mort véritable; cf. Philon, *Legum allegoriarum*, l. I, n. 105-108, et non de la mort corporelle que connaissent les justes aussi bien que les impies.

N'est-ce pas aussi de la mort spirituelle qu'il est question au ℣. I, 11-12?

> La bouche qui ment donne la mort à l'âme [vie...
> Ne courez pas après la mort par les égarements de votre

C'est elle que les impies appellent du geste et de la voix, I, 16; c'est elle qui les met parmi les morts dans l'opprobre pour toujours, IV, 19; c'est elle qui, par la puissance divine, les dispersera comme un tourbillon, V, 23, et les retranchera de la véritable vie. V, 3-14.

Il s'agit bien dans ces passages, en première ligne, de ce que l'Apocalypse appelle « la seconde mort ». II, 11; XXI, 8. D'autre part, l'incorruptibilité pour laquelle l'homme a été créé ne doit-elle pas, elle aussi, être entendue d'une façon surtout spirituelle? N'est-elle pas la récompense des âmes pures, II, 22, le fruit de la justice qui est immortelle, I, 15? Cette ἀφθαρσία pour laquelle l'homme était fait n'est-elle point assurée encore aujourd'hui par l'obéissance aux lois, ne donne-t-elle pas une place auprès de Dieu, VI, 19? Sans doute les justes doivent mourir dans leurs corps comme les impies, mais leur mort physique n'est qu'une apparence de mort par rapport à la mort véritable, un épisode, un passage à la vie. « Aux yeux des insensés ils paraissent être morts, et leur sortie de ce monde semble un malheur, et leur départ du milieu de nous un anéantissement; mais ils sont dans la paix. » IV, 16 sq.

L'ἀφθαρσία évoque donc certainement pour l'auteur l'idée de vie spirituelle auprès de Dieu au moment de la mort.

Cependant, telle qu'elle nous est présentée, I, 14; II, 23-24, elle enveloppe dans l'homme primitif, non seulement l'immortalité de l'âme, mais l'incorruptibilité ou la persévérance dans l'être de l'homme tout entier. Dieu n'a mis en lui aucun principe de destruction. C'est par l'envie du démon que la mort est entrée dans le monde. Mais il y a mort et mort : l'expérience de la mort véritable (mort physique suivie de la perdition éternelle) est réservée à ceux qui sont du parti du diable. Les justes, eux, ne connaîtront qu'une apparence de mort, conséquence, elle aussi, du premier péché.

En effet, il paraît bien impossible que l'idée de mort *corporelle* ait été totalement absente de la pensée de l'auteur lorsqu'il a rédigé les passages II, 23, et I, 13-14, alors qu'il avait dans la pensée le récit de la Genèse. Voir Frey, *art. cité*, p. 519.

Cependant, de ces textes aussi bien que de l'ensemble du livre, il résulte que les descendants d'Adam sont devenus sujets à la mort physique par le fait de leur ancêtre, rien n'indique clairement que la faute d'Adam elle-même ait passé à sa progéniture et que celle-ci soit également privée de l'ἀφθαρσία de ce fait. L'expérience de la seconde mort est ici réservée par l'auteur à ceux qui appartiennent au démon par des fautes personnelles. II, 24 b. On en conclurait cependant à tort qu'il nie la transmission du péché. Si, dans une énumération des bienfaits de la Sagesse à travers l'histoire, il est dit que cette Sagesse tira le premier homme de sa propre chute, ἐκ παραπτώματος ἰδίου, l'auteur ne pense nullement par là à limiter à Adam les conséquences de son péché : « comme si par ἰδίου l'auteur entendait un péché propre à Adam et non transmis ». J. Drummond, *Philos. Judæus*, t. I, 204. Il faut sans doute entendre ἰδίου dans le sens propre : « Adam fut tiré de sa propre chute, de sa faute personnelle, par la faveur de Dieu, mais les conséquences générales demeurèrent, comme on le voit aussitôt par le meurtre d'Abel. Toutefois, si l'auteur ne nie pas la transmission du péché, il n'en parle pas non plus. » Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 115.

En résumé, l'auteur de la Sagesse connaît et utilise la doctrine des premiers chapitres de la Genèse pour en dégager une leçon d'espérance pour les justes, de confusion pour les pécheurs. — 1. L'ἀφθαρσία, à laquelle l'homme était destiné, est surtout la vie bienheureuse auprès de Dieu, mais aussi l'exemption de la mort corporelle. — 2. Par l'envie du diable, Adam fit une chute : de cette faute personnelle la sagesse le fit sortir; mais il en resta des conséquences générales pour la race. — 3. Un principe de destruction, la mort, fut introduit dans le monde comme suite du péché. — 4. Ce principe trouve son plein effet dans les impies; ils en feront l'expérience ceux qui sont du parti du diable. — 5. Il trouve aussi un certain effet dans les justes qui connaissent la mort corporelle, mais comme un passage à la véritable vie. Toutefois, l' « intention première de Dieu continue à subsister en faveur des justes », et c'est parce que « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité » qu'il y a encore maintenant une « rémunération de justice » et « une récompense pour les âmes sans tache ». II, 22. La doctrine du péché originel n'est pas exclue, mais elle n'est pas non plus enseignée. Frey, *ibid.*, p. 520.

Ainsi, de l'ensemble des témoignages inspirés de l'Ancien Testament il résulte que Dieu n'a pas créé l'homme dans l'état misérable où il se trouve actuellement. L'origine de cet état de déchéance est dans une faute de désobéissance d'Adam et d'Ève. Si Adam fut tiré de sa faute personnelle par la faveur de Dieu, les conséquences générales demeurent. Le dommage sur lequel insiste le plus la révélation dans ce premier stade, c'est la mort. Mais cette mort corporelle est-elle en chacun la peine d'un péché transmis par le premier homme et qui s'attache à chacun de ses descendants? Ceci n'apparaît pas encore. L'Ancien Testament connaît par rapport à Adam une mort héréditaire, mais non encore clairement un péché transmis.

II. LES TÉMOIGNAGES NON CANONIQUES. — Les apocryphes n'ont point pour nous la valeur doctrinale des sources inspirées étudiées jusqu'ici; cependant, parus à une époque où le peuple d'Israël réfléchissait beaucoup sur le problème de la souffrance, sur l'origine du mal et de la mort, ils gardent une valeur considérable en tant qu'ils nous apportent l'expression fidèle de certains aspects de la pensée juive nourrie de l'Ancien Testament, dans les temps qui ont immédiatement précédé ou suivi l'apparition du Sauveur. Leur étude ne contribue pas peu à mettre en relief ce qu'a de nouveau la doctrine chrétienne du péché originel dans saint Paul. Cf. Frey, *art. cité*; Lagrange, *loc. cit.*, p. 113-118. La plupart des textes sont rassemblés dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. II, Tubingue, 1900; dans R.-H. Charles, *The apocryphe and pseudepigrapha of the O. T.*, 2 vol., Londres, 1913; éditions particulières de textes : R.-H. Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896; G.-H. Box, *The book of jubilees or the little Genesis*, Londres, 1917; W.-O. Œsterley, *The Testaments of the twelve patriarchs*, Londres, 1917; F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906.

1° *L'origine du mal, du péché et de la mort dans les écrits juifs avant l'âge apostolique.* — 1. *Le livre éthiopien d'Hénoch* (voir édition F. Martin). — Ce livre est

un assemblage de morceaux disparates appartenant à différentes époques (170-70 av. J.-C.). Dans cet apocryphe où l'on tente, à notre connaissance, pour la première fois, d'une façon suivie et spéculative, de rattacher explicitement la déchéance morale à une faute des origines, c'est au fait de la chute des anges, Gen., IV, 1-4, que l'on pense, plutôt qu'à la désobéissance d'Adam. Ainsi, dans la *partie la plus ancienne* du *Livre d'Hénoch* (I-XXXVI), écrite vers 170, c'est l'union des anges veilleurs avec les filles des hommes qui amène la corruption de l'humanité, VI et VII. Les veilleurs apprennent aux hommes une foule de connaissances qui entraînent l'impiété, VIII : « Azazel a enseigné toute injustice sur la terre et dévoilé les secrets éternels », IX, 6, et ainsi il a découvert tout péché. IX, 8, Par sa science toute la terre a été corrompue; il faut donc lui imputer tout péché. X, 8.

Cependant, l'auteur parle incidemment de l'arbre de la science et de l'arbre de vie. Hénoch voit près du trône de Dieu un arbre merveilleux, auquel « aucun être de chair n'a le pouvoir de toucher jusqu'au grand jugement: alors cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. Par son fruit, la vie sera communiquée aux justes et ils vivront d'une longue vie sur la terre. » XXV, 4, 5. Transporté dans le *paradis de justice*, il voit l' « arbre de la sagesse » : « Ceux qui en mangent possèdent une grande sagesse. » Raphaël l'instruit sur cet arbre : « C'est l'arbre de la sagesse, dont mangèrent ton vieux père et ta vieille mère; ils connurent la science; leurs yeux s'ouvrirent; ils surent qu'ils étaient nus, et ils furent chassés du paradis. »

Sans doute l'auteur ne semble pas attribuer une grande importance à ces faits qui sont l'écho de Gen., II et III. Cependant, on peut en déduire que, pour lui, il y avait au paradis terrestre un état de justice, qu'il y eut ensuite perte de cet état de justice; qu'enfin, après le jugement, les justes seront de nouveau en possession de cette source de vie d'où ils ont été écartés. A noter aussi la façon dont il parle de la sagesse communiquée par les fruits de l'arbre : « On a l'impression que la science dont participèrent ainsi les premiers parents n'est autre que la connaissance de leur nudité, c'est-à-dire des instincts sexuels. » Frey, p. 521.

Mais toutes ces choses ont moins de relief à ses yeux que l'union des anges coupables avec les filles des hommes. C'est de là que dérive pour lui la dépravation morale de l'humanité.

Il en est de même dans le Livre des songes, LXXXIII-XC (entre 166 et 16), où l'auteur insiste longuement sur la chute des anges, LXXXVI-LXXXVIII, de même aussi dans le Livre des paraboles, XXXVII-LXXI, plus récent (103 à 64 av. J.-C.), où l'origine du mal est attribuée aux veilleurs « qui apprirent aux enfants des hommes à commettre le péché ». LXIV, 2.

Le fragment noachique, LXV-LXIX, interpolé dans le Livre des paraboles, expose aussi le rôle qu'ont joué les principaux satans dans la chute de l'homme et la corruption de l'humanité. Sans doute, à côté du satan « qui séduisit tous les fils des anges et les fit descendre sur la terre », LXIX, 4, l'auteur connaît celui « qui séduisit Ève » et « qui montra les plaies de mort aux fils des hommes », *ibid.*, 6: mais c'est surtout aux funestes connaissances répandues par les anges qu'il pense comme aux sources du mal et de la mort : « C'est lui qui apprit aux hommes à écrire avec l'eau de suie et le papyrus, et ils sont nombreux ceux qui ont erré à cause de cela... Car les hommes n'ont pas été mis au monde pour affirmer ainsi leur fidélité avec le calame. Car les hommes n'ont pas été créés autrement que les anges, mais pour demeurer justes et purs; et la mort qui corrompt tout ne les aurait pas atteints; mais, à cause de cette connaissance qui est la leur, ils périssent et à cause de cette puissance elle (la mort) me dévore. » LXIX, 9-11.

L'homme apparaît ici comme dans la Sagesse, I, 13-14, et II, 23-24, juste et immortel à l'origine; mais il perd cette justice et son immortalité par le fait des connaissances mauvaises introduites dans le monde par les satans.

Enfin, dans la partie plus récente d'Hénoch, XCI-CIV (an. 104-70?), nous retrouvons encore décrite la faute des veilleurs. Mais la responsabilité de l'homme est affirmée si fortement qu'on peut se demander si l'auteur ne veut pas écarter une doctrine opposée qui ferait peser la responsabilité sur les anges déchus, XCVIII, 4 : « Je vous jure à vous, pécheurs, que de même qu'une montagne n'est jamais devenue et ne deviendra un serviteur..., ainsi le péché n'a pas été envoyé sur la terre; mais *les hommes l'ont fait d'eux-mêmes* et ils seront en grande malédiction ceux qui l'auront commis. »

En définitive, Hénoch ne connaît pas l'idée d'une culpabilité native, d'un péché d'origine imputable aux descendants d'Adam; ce n'est que dans une énumération du rôle des démons qu'est affirmée la séduction d'Ève. Le péché des premiers parents n'est pas inconnu, mais il disparaît presque complètement à côté de celui des anges. La dépravation morale et la déchéance physique de l'homme est attestée, mais rattachée à l'influence funeste de la transmission de connaissances secrètes par les anges. Il faut reconnaître toutefois que l'idée traditionnelle d'un paradis de justice, d'une déchéance de l'homme, qui l'écartait de l'arbre de vie et introduisait la mort dans le monde, n'était pas inconnue au collecteur des sources d'Hénoch.

2. *Le livre des Jubilés* (IIe siècle av. J.-C.). — Il nous offre une interprétation de la Genèse dans l'esprit du judaïsme de l'époque. Il reproduit, au c. III (17 sq.), presque littéralement le récit de la chute (Gen., II, 17 sq.). En particulier, la menace de mort y est formulée en ces termes : « Vous n'en mangerez point, vous n'y toucherez point, afin que vous ne mouriez point. » La condamnation à mort de Gen., III, 19 sq., se retrouve dans *Jub.*, III, 25, sous cette forme : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, tu retourneras dans la poussière dont tu es pris, car tu es poussière. » Adam cependant n'est point mort immédiatement après son péché; il fallait expliquer la chose : l'auteur le fait ainsi, IV, 29 sq. : « A la fin du 19e jubilé, Adam mourut... et il lui manqua soixante-dix ans de mille ans, car *mille ans sont comme un jour dans le témoignage des cieux;* c'est pourquoi il était écrit, concernant l'arbre de la connaissance : *Le jour où vous en mangerez vous mourrez;* c'est pourquoi il *n'a pas terminé les années de ce jour,* car il est mort *dans le cours de ce jour.* » L'auteur voit donc ici, dans la mort, un châtiment personnel d'Adam, sans envisager la mort de ses descendants.

La faute originelle amène aussi un changement dans le monde animal, III, 28 : « Et ce jour-là où il couvrit sa honte, fut fermée la bouche de tous les animaux... de sorte qu'ils ne purent plus parler; car ils avaient tous parlé l'un à l'autre avec un seul idiome. » La faute d'Adam a donc entraîné des conséquences pour tout le monde vivant. Si l'auteur ne parle pas de la mort héréditaire comme conséquence de la faute, on ne peut en conclure cependant que cette idée communément admise à son époque lui ait été étrangère. En tout cas, la corruption morale de l'humanité n'est point rattachée à la faute d'Adam. « Celle-ci paraît avoir pour source unique le péché des veilleurs et la liberté laissée aux démons de tenter les hommes. » IV, 22; V, 1-13; X, 1-9; cf. Frey, *art. cité*, p. 523. Aussi

l'auteur appelle-t-il de ses prières le jour où le monde sera délivré des démons, I, 20 :

« Crée, Seigneur, dans ton peuple, un esprit de justice et ne laisse point l'esprit de Béliar dominer sur lui, afin de l'accuser devant toi et lui tendre des pièges dans le sentier de justice, afin qu'il disparaisse de devant ta face. »

3. *Les testaments des douze patriarches* ont un fond juif qui remonte au Ier siècle avant J.-C., mais ont été interpolés dans le sens chrétien à partir du IIe siècle de notre ère. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1908, p. 445; et surtout J.-B. Frey, *Apocalypses apocryphes*, dans le *Supplément au Diction. de la Bible*, t. I, col. 380-383; J.-B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 382 sq.

Le *testament de Lévi*, particulièrement, nous offre une allusion directe, très substantielle, à la chute d'Adam et à ses conséquences, qui seront effacées par la venue du Roi-Messie, XVIII, 9-10 : « Pendant son sacerdoce (du Messie) le péché prendra fin : les pécheurs (ἄνομοι) cesseront de faire le mal; il ouvrira les portes du paradis, il écartera le glaive tiré contre Adam; il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie, et l'esprit de sainteté reposera sur eux. Il enchaînera Béliar, et le Seigneur se réjouira dans ses enfants... et prendra plaisir dans ses bien-aimés pour toujours. »

Il n'y a pas de doute : le rôle attribué ici au Messie est un rôle de réparateur par rapport aux conséquences funestes de la faute d'Adam. C'est l'esquisse de la conception chrétienne de la chute et de sa réparation : Adam avait fermé par son péché les portes du paradis; il avait dressé contre lui et ses descendants le glaive des chérubins, barré le chemin de l'arbre de vie, perdu pour lui et ses descendants l'innocence originelle et la familiarité de Dieu. Le Messie lui ouvrira le paradis, fera tomber le glaive menaçant de l'ange, rendra aux hommes l'usage de l'arbre de vie, et surtout l'esprit de sainteté et la familiarité avec Dieu.

« Mais, n'est-ce pas une théologie trop développée par rapport au judaïsme? On ne saurait l'affirmer après avoir constaté, comme nous l'avons fait jusqu'ici, le caractère judaïque du morceau dans son ensemble. » J.-B. Colon, p. 386. S'il en est ainsi, nous aurions en ce texte la pensée juive la plus proche de celle de saint Paul, Rom., V. L'auteur aurait entrevu dans le Messie le restaurateur de l'homme dans l'état d'où Adam l'avait fait déchoir.

Si l'on maintient, malgré l'allure cependant bien juive de ce passage, l'idée d'une interpolation chrétienne, on devra faire de l'interpolateur un témoin de la tradition chrétienne touchant la doctrine du péché originel à son époque.

Reconnaissons d'ailleurs que, dans d'autres testaments, Ruben, V, 6; IV, 7; VI, 3; Nepht., III, 5; Benj., III, 3; Sim., V, 3; Jud., XXV, 3, la diffusion du mal moral est mise en relation avec le péché des veilleurs et avec l'action continuelle des esprits mauvais dont Béliar est le chef; l'emprise du démon y est ainsi fortement accentuée. Dans les testaments nous apparaît l'idée rabbinique de la bonne inclination à côté du penchant mauvais déjà connu. Ainsi Aser, I, 3 : « Dieu a donné aux fils des hommes deux voies et deux inclinations. » Si l'on suit la bonne inclination, tous les actes de l'homme sont justes; si l'on prend plaisir à suivre l'inclination mauvaise, tous les actes sont mauvais. Dans Nepht., II, 1-5, l'inclination bonne ou mauvaise n'est pas mise en relation avec la faute d'Adam, mais avec la création elle-même de l'âme. « Car, comme le potier connaît le vase, sait combien il contient, et apporte de l'argile en proportion, ainsi le Seigneur fait le corps selon la ressemblance de l'esprit et, selon la capacité du corps, il implante l'esprit (τὴν δύναμιν)..., ainsi le Seigneur connaît le corps jusqu'où il peut aller pour le bien, et où il commence pour le mal. Car il n'y a pas d'inclination ni de pensée que le Seigneur ne connaisse, car il a créé tout homme d'après sa propre image. » L'auteur reconnaît en fait l'universalité du péché et le besoin universel du salut. Levi, II, 3 sq.

Bref, les *Testaments* méritent une particulière attention de l'historien de la doctrine du péché originel, si le texte de Lévi n'est pas interpolé; de toutes façons, ils témoignent de l'universalité du péché, de sa relation intime avec les satans et leur chef Béliar; enfin, de l'universel besoin du salut.

4. *L' « Apocalypse de Moïse » et la « Vie d'Adam et d'Ève »*. (Texte grec de la première dans Tischendorf, *Apoc. apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 1-23; traduct. allemande de la seconde dans Kautzsch, *op. cit.*, p. 512 sq. Les deux rédactions sont apparentées.) — Parmi les écrits légendaires qui se rapportent à Adam, ceux-ci se recommandent à notre étude par leur origine juive. « L'état des doctrines sur les anges, sur la tentation et la chute de nos premiers parents et sur d'autres points indiqueraient une époque plutôt tardive. D'autre part, l'acceptation de ces ouvrages dans l'Église chrétienne ferait penser que... le christianisme a dû les recevoir de la Synagogue dès son berceau. » J.-B. Frey, art. *Adam (Livres apocryphes sous son nom)*, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 105.

D'après l'*Apocalypse de Moïse*, la mort et le mal viennent du péché. C'est Ève qui porte la responsabilité de la souffrance et de la mort d'Adam, 7. Elle se lamente en pensant aux malédictions dont l'accableront les pécheurs au jour de la résurrection : « Malheur à moi quand viendra le jour de la résurrection; tous les pécheurs me maudiront, en disant : Ève n'a pas gardé le commandement divin. » 10. Un peu plus loin, Adam la charge aussi : « Quelle colère n'as-tu pas attirée sur nous en amenant la mort qui règne sur le genre humain », 14, et dans le passage parallèle de la *Vita : Quid fecisti? induxisti nobis plagam magnam, delictum et peccatum in omnem generationem nostram... Omnia mala intulerunt nobis parentes nostri qui ab initio fuerunt.* 44.

On le remarquera, tandis que le triste héritage d'Ève est ramené à la mort dans l'*Apocalypse*, il s'étend aussi au péché dans la *Vita*. Mais le mot *peccatum in omnem generationem* ne se trouve pas dans un ms. latin de valeur. On peut en conclure qu'il est secondaire. Cf. Freundorfer, *op. cit.*, p. 74-76.

C'est dans les paragraphes 15-30 de l'*Apocalypse* qu'est racontée la chute, cause de tous maux, avec un luxe de détails légendaires. Le démon utilise le serpent comme réceptacle et, pour séduire Ève, « met sur le fruit qu'il lui donna à manger, le venin de sa méchanceté, c'est-à-dire de sa concupiscence, car la concupiscence est le principe de tout péché. » Aussitôt qu'Ève eut mangé, ses yeux s'ouvrirent, et elle reconnut qu'elle « était dépouillée de la justice dont elle avait été revêtue ». Adam fit comme elle et reconnut qu'il avait été « dépouillé de la gloire de Dieu », 16-21; cf. Frey, *art. cité*, p. 533-534. D'après le commentaire de cet auteur, la *gloire* dont il est ici question semble être une émanation de la gloire divine; elle enveloppe les corps d'Adam et d'Ève et leur tient lieu de vêtements avant la chute. La *gloire* est aussi synonyme de *justice*, comme il ressort des paroles d'Ève : « Aussitôt mes yeux s'ouvrirent et je reconnus que j'avais été dénuée de la justice dont j'avais été revêtue et je pleurai en disant : Pourquoi m'as-tu fait cela? Voici que je suis dépouillée de la *gloire* dont j'avais été revêtue. » 20.

Il faut noter enfin deux passages qui insistent ici sur les conséquences de la faute. Le premier implique l'idée de l'entrée de la mort dans le monde par le péché. Il se trouve dans l'*Apocalypse*, 28. A la demande d'Adam, après son péché, de goûter encore à l'arbre de vie, Dieu répond par un refus : « Tu ne dois plus en goûter, afin que tu ne vives pas éternellement. » L'éloignement de l'arbre de vie signifie ici, comme dans Gen., III, 22, la nécessité de mourir pour Adam et ses descendants.

L'autre passage, 32, nous rapporte la prière d'Ève à la mort d'Adam : « J'ai péché, et *tous les péchés sont venus par moi dans la création.* » (Πᾶσα ἁμαρτία δι' ἐμοῦ γέγονεν ἐν τῇ κτίσει.) « Ève a donc une certaine part de responsabilité dans le fait de la perversité humaine. Comment et en quel sens? Son exemple est-il devenu contagieux pour ses descendants qui se sont empressés de l'imiter? Ne leur a-t-elle pas légué par transmission physique une tare héréditaire? ou le canal par lequel Ève a influé sur les péchés des hommes a-t-il été le « cœur mauvais »? (ἡ καρδία ἡ πονηρά) qui exercera ses ravages jusqu'à la fin des temps? Le texte ne le précise pas », dit Frey, *art. cité*, p. 534. En tenant compte du fait que le texte est une version qui a pu être retouchée, de cette autre vérité aussi qu'il est plus conforme aux idées du temps de voir ici affirmé, comme dans Eccli., I, 24-25, *le commencement du péché* dans le monde *par Ève* (ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας), enfin de cette constatation que la version arménienne favorise cette idée d'un péché commencé dans le monde par Ève, on peut ajouter que, vraisemblablement, il n'est pas ici question d'Ève comme cause active du péché dans ses descendants. Même si l'on admet que le texte implique une certaine part de responsabilité, pour Ève, dans le fait de la perversion humaine, il faudra reconnaître qu'il y a bien loin de cette vague affirmation, πᾶσα ἁμαρτία δι'ἐμοῦ, à la formule précise de saint Paul qui déclare tous les hommes constitués pécheurs par la désobéissance d'un seul, διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ οἱ πολλοί.

En résumé : *a*) Les deux légendes d'Adam et d'Ève connaissent l'idée de mort héréditaire que nous avons rencontrée dans l'Ecclésiastique et la Sagesse. *b*) C'est à Ève surtout qu'est rattachée l'origine de la mort et du mal dans le monde. *c*) Si l'on accepte comme authentique le texte de l'*Apocalypse*, 32, et si on le traduit dans le sens causatif, on dira que l'auteur a reconnu un rapport de causalité entre le péché d'Ève et la perversité morale de ses descendants, mais sans atteindre aucunement la précision de pensée de saint Paul sur ce point.

2° *L'origine du mal, du péché et de la mort dans les écrits juifs contemporains de l'âge apostolique.* — Ces écrits du Ier siècle de notre ère et du commencement du IIe méritent toute notre attention, soit par les éléments plus anciens qu'ils contiennent, soit par l'orientation des problèmes et des solutions touchant la question de l'origine de la perversion humaine qu'ils révèlent à l'époque de Notre-Seigneur. L'origine de la tendance mauvaise qui existe en l'homme est directement mise en relation avec la faute d'Adam dans trois livres importants de la théologie juive de l'époque : *Hénoch slave* (avant 70 de l'ère chrétienne); *Apocalypse de Baruch* (après 70); *IVe livre d'Esdras* (vers 90). Il n'en n'est pas de même avec Philon qui n'attache pas une grande importance à la faute d'Adam.

1. *Hénoch slave, ou Livre des secrets d'Hénoch* (éd. W.-R. Morfill, Oxford, 1896; trad. allem. de Bonwetsch, dans *Abhandl. der Gesell. der Wissen. zu Gottingen*, 1896-1897). — Des rapports de cet ouvrage avec l'*Hénoch éthiopien*, on a conclu à l'existence d'un livre qui s'occupait spécialement d'Hénoch, et qui aurait été le point de départ de deux rédactions : l'une slave et l'autre éthiopienne. *Hénoch slave* nous est arrivé en deux recensions, A et B. Sur les rapports de ces deux recensions, cf. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Suppl. au Diction. de la Bible*, t. I, col. 450; Charles, dans *The apocrypha*, etc., t. II, p. 423-469, donne la traduction de ces deux recensions sur colonnes distinctes. C'est dans le c. XXXI de A que se trouve le récit de la chute.

L'auteur attribue l'origine du mal à Satan et à ses agents, mais aussi à Ève et à Adam. VII, 3; XXIX, 4 sq.; XXXI, 1-3, 6; XVIII, 3 sq. C'est par jalousie que le démon séduisit Ève, mais il ne toucha pas à Adam. A l'origine, Adam était placé sur terre comme « un second ange, comblé d'honneurs, grand et glorieux; je (Jahweh) l'établis comme chef pour commander sur terre et pour posséder ma sagesse; il n'y en avait point sur terre comme lui parmi mes créatures. » XXXI, 11, 13. Et je lui dis : « Ceci est bon, cela est mauvais, afin de savoir s'il avait de l'amour envers moi ou de la haine... » « *Car j'ai vu* sa nature, et *il n'a pas connu sa propre nature;* c'est pourquoi, parce qu'il *ne voyait pas*, il devait pécher; et je dis : *après le péché*, il n'y a *plus que la mort.* » *Ibid.*, 16.

Ainsi Adam, tout en connaissant la distinction du bien et du mal, ne connaissait pas sa propre nature : c'est-à-dire la tendance bonne et la tendance mauvaise de son être. C'est de cette « mauvaise ignorance », de sa faiblesse exploitée par le démon qu'est venu le premier péché.

La transgression d'Adam et d'Ève a entraîné pour eux et pour leur race de graves conséquences : Dieu a maudit la mauvaise ignorance, « mais il ne maudit pas ce qu'il avait béni; il ne maudit ni l'homme, ni la terre, ni d'autres créatures, mais le *mauvais fruit* de l'homme et ensuite *ses travaux* ». XXXI, 3-8. La suite de cette malédiction, c'est la mort et l'exclusion du paradis terrestre. V, 1-16. « *Après le péché il n'y a plus que la mort.* » « Dieu a créé la femme, afin que *par elle* vînt *la mort.* » *Ibid.*

Nulle part l'auteur ne dit explicitement que cette mort s'étende à toute la race; mais des expressions aussi générales que celles que nous venons de citer rendent le même son que celles d'Eccli., XXV, 24. La faute d'Adam est bien la cause de la mort physique de tous les hommes.

En dehors de la mort, la faute originelle entraîne de graves conséquences. Hénoch voit, en effet, les descendants d'Adam se lamenter sur ces conséquences dans le schéol : « Et je vis tous les ancêtres de tous les temps avec Adam et Ève, et je sanglotai et je fondis en larmes, et je dis sur la *ruine occasionnée par leur déchéance :* Malheur à moi à cause *de ma faiblesse et de celle de mes pères.* Et je pensai dans mon cœur et je dis : Heureux l'homme qui n'est pas né, ou qui, *après sa naissance, n'a pas péché*, afin qu'il ne vienne pas ici et qu'il ne porte pas le joug de ces lieux. » XLI, 1 sq. Tennant, *The sources of the doctrine of the Fall and original Sin*, Cambridge, 1903, prétend trouver dans ce texte la première attestation de la notion d'une infirmité innée, héritée d'Adam, et une doctrine juive du péché originel, plus explicite et plus ancienne que l'enseignement de saint Paul à ce sujet (p. 210). Son exégèse est tout à fait discutable. Ne reconnaît-il pas lui-même que le mot du texte primitif, que nous traduisons par « ruine », ne dit pas du tout s'il s'agit d'une ruine physique ou d'une ruine morale. Le contraste appelle plutôt l'idée de ruine physique. Il s'agit ici de tous les descendants d'Adam qui, par suite de la mort causée par un péché, sont descendus en enfer.

Il n'y a certes point ici l'idée paulinienne que par Adam les hommes ont été constitués pécheurs. Rom., V, 19. « Loin d'être affirmée par *Hénoch slave*, cette

vérité semble plutôt être virtuellement niée. » Frey, *Revue des sciences phil. et théol.. art. cité*, p. 526. Car, d'après lui, ceux qui n'imitent pas, par leurs péchés personnels, Adam et Ève, ne porteront point le joug du lieu infernal; ce sont donc uniquement les péchés personnels qui, d'après Hénoch, font partager le sort des premiers parents. Nous sommes loin de la doctrine paulinienne de l'extension de la culpabilité d'Adam à tous ses descendants, indépendamment de toute faute personnelle.

Reconnaissons d'ailleurs que la lamentation : « malheur à moi à cause de ma faiblesse et de celle de mes frères », venant après l'affirmation de la « ruine », nous invite à établir une certaine relation entre la faiblesse innée de l'homme et la faute originelle. Dans cette perspective, le péché personnel de l'homme serait une conséquence de la faute d'Adam, en ce sens qu'Adam a transmis à ses descendants une faiblesse innée, cause de péchés. La ruine occasionnée par Adam impliquerait, à côté de la mort physique, la mort morale consécutive à l'infirmité innée, héritée d'Adam, et la descente au lieu infernal. Ce qu'il faut surtout retenir comme certain, avec Frey, *art. cité*, p. 526, « c'est que ce livre attribue, au péché des premiers parents, une importance plus grande qu'à la chute des veilleurs et qu'il y voit la cause de la mort physique de tous les hommes. *Hénoch slave* fait écho à la doctrine de l'Ecclésiastique. » On peut ajouter qu'il rattache plus intimement qu'on ne l'avait fait avant lui les fautes des hommes à Adam et Ève comme à leur origine lointaine, dans la mesure où ces fautes sont le fruit d'une infirmité innée, héritée du premier père.

2. *L'Apocalypse syriaque de Baruch* (Ch. Oesterley, *The Apocalypse of Baruch*, 1917; Kautzsch, *op. cit.*, p. 402 sq.). — C'est un écrit juif mêlé sans doute d'interpolations chrétiennes, qui remonterait vers 70 après J.-C.; il renferme des éléments contemporains des écrits du Nouveau Testament; on y saisit comme l'écho de traditions divergentes entre elles.

L'auteur ne croit pas à la corruption totale de la nature humaine : ainsi le cœur de Jérémie a été trouvé exempt de tout péché. IX, 1. Tandis qu'Adam a apporté la mort et retranché les années de ses descendants, Moïse a apporté la Loi aux descendants de Jacob et allumé un flambeau pour la nation d'Israël. XVII, 1 sq. « Celui qui a allumé a pris à la lumière, et il y en a *peu* qui l'ont imité. Mais *beaucoup* de ceux qu'il a éclairés ont pris aux ténèbres d'Adam et ne se sont point réjouis à la lumière du flambeau », XVIII, 1 sq. Un grand nombre, mais non pas tous, sont pécheurs.

Sur les conséquences du péché d'Adam, en particulier sur ce qui concerne la mort, les vues de l'auteur ne sont pas uniformes; le livre représente deux courants. Certains passages semblent bien indiquer que la mort n'aurait pas eu lieu sans la faute d'Adam : d'après XIX, 8, et XXIII, 4, lorsqu'Adam pécha, la mort fut décrétée contre ceux qui devaient naître, « à ce moment, la multitude de ceux qui devaient naître fut comptée, et pour ce nombre un lieu fut préparé là où les vivants doivent habiter et *les morts doivent être gardés* ». C'est le péché d'Adam qui ouvre le schéol.

D'autres passages semblent indiquer seulement que le péché d'Adam a été cause d'une mort prématurée chez ses descendants. D'après LIV, 15, Adam a péché et a apporté pour tous une mort prématurée, et suivant LVI, 6, « après son péché, la mort prématurée fit son entrée ». L'auteur se serait ainsi fait l'écho de traditions différentes sans penser à leur conciliation. Là ne se bornent point les suites du péché d'Adam; l'auteur compare le premier péché à un courant d'eau noire qui se répand sur la terre, et voici les tristes conséquences de cette inondation : après la transgression d'Adam, « une mort prématurée vint, le deuil fut nommé et la tristesse fut préparée, et la douleur fut créée et le labeur accablant fut fait, et la jactance commença à s'établir et le schéol demanda à être renouvelé par le sang, et la procréation des enfants vint, et l'ardeur des parents fut créée, et la majesté de l'homme s'abaissa, et la bonté languit », LVI, 6-7... Ces eaux noires en produisirent d'autres, et le mal moral alla en augmentant. « Et de ces eaux noires le noir est dérivé, et les ténèbres des ténèbres ont été produites. L'homme est devenu un danger pour sa propre âme; il est même devenu un danger pour les autres. » 10.

Ainsi des modifications pénibles résultèrent de la chute pour la nature humaine; non seulement elle connut dans son corps les souffrances, la tristesse, la fatigue et la mort, mais elle fut troublée et déséquilibrée moralement, dans son âme, par des infirmités qui devenaient un obstacle à sa vie spirituelle : la tendance à l'orgueil et la concupiscence devinrent des tares héréditaires, des dangers permanents pour la vie individuelle et sociale de l'humanité.

Cependant, s'il y a une faiblesse héréditaire dans l'homme, elle peut être vaincue : chacun a sa propre responsabilité. « Les hommes ne sont pécheurs que dans la mesure où ils imitent, par des actes personnels, le mauvais exemple d'Adam. » Frey, *art. cité*, p. 539. Si Adam peut entraîner par son mauvais exemple, Moïse est là pour illuminer les âmes et les arracher aux suggestions d'Adam. « Car si Adam pécha le premier et amena une mort prématurée pour tous, il faut dire cependant aussi que chacun de ceux qui sont nés de lui s'est attiré la peine future et, d'autre part, chacun s'est choisi la gloire à venir. Adam n'est donc cause (de ruine) que pour lui seul, mais chacun de nous tous est devenu son propre Adam. » LIV, 14-19. Il n'y a point place ici pour une culpabilité originelle contractée en Adam et transmise par lui à ses descendants.

C'est à la lumière de ce texte qu'il faut interpréter un autre passage, XLVIII, 42-43. En voyant les impies s'exposer au feu dévorant, l'auteur s'écrie : « Oh! qu'as-tu fait, Adam, à tous ceux qui sont nés de toi et que dira-t-on à la première Ève qui obéit au serpent? Car toute cette multitude s'en va à la perdition et sans nombre sont ceux que le feu dévore. » Ici l'auteur n'affirme pas l'extension, par transmission, d'une culpabilité morale à toute la race humaine; il rend sans doute responsable d'une certaine façon Adam et Ève de la perte des pécheurs; mais dans ce sens seulement qu'ils ont induit dans leur race une nature exposée à l'orgueil et à la concupiscence. Les hommes peuvent résister au danger qu'ils portent en eux; chacun devient son propre Adam. Nous avons peut-être dans cette doctrine une réaction juive contre la doctrine paulinienne.

En résumé, « l'*Apocalypse de Baruch* admet donc que le premier péché introduit dans le monde : la mort — ou du moins une mort prématurée — et la concupiscence charnelle. Le mauvais exemple donné par Adam fut pernicieux aux hommes qui, pour la plupart, s'empressent d'obéir aux suggestions de leur nature corrompue. De cette manière, chaque pécheur devient Adam pour son propre compte, car la faute de celui-ci n'a entraîné que sa culpabilité personnelle. » Frey, *art. cité*, p. 540.

3. *Le IVe livre d'Esdras* (G. H. Box, *The Ezra-Apocalypse*, 1912). — Ce livre est l'un des plus beaux monuments de la littérature juive apocryphe, au lendemain de la catastrophe qui a détruit le Temple et la nation israélite. Il cherche une réponse au problème angoissant de la perversion de l'humanité et des misères de la vie. Pourquoi Dieu a-t-il permis au péché d'envahir le monde, et pourquoi les méchants sont-ils si nombreux? Écrit vraisemblablement vers 90, peut-être influencé

indirectement par l'atmosphère ambiante des idées chrétiennes, il reflète certainement les idées qui vivaient en Palestine au temps de saint Paul. Ses affinités avec les écrits de l'apôtre ont frappé les critiques : « Tous deux, l'auteur de l'Apocalypse et l'Apôtre, sont persuadés de la profonde corruption de la nature humaine et désespèrent de pouvoir mériter le salut par les œuvres de la Loi; tous deux ont aussi des tendances universalistes. » Cf. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament, loc. cit.*, col. 415.

Si l'anonyme d'Esdras se rapproche de saint Paul sur certains points, il s'en écarte sur d'autres, spécialement en ce qui concerne l'origine du péché d'Adam, et sur ses conséquences.

Le péché d'Adam n'est point expliqué par une suggestion venue du dehors (l'influence des veilleurs ou celle du serpent de la Genèse), mais par un germe mauvais inné à l'homme. Ce germe préexistait à la faute d'Adam; loin d'en être la conséquence, il en est la cause; il est naturel et congénital à Adam et à tous ses descendants. Adam portait en lui un cœur mauvais, aussi transgressa-t-il et fut-il vaincu : *cor enim malignum bajulans primus Adam transgressus est et victus est.* III, 21-22. « Un grain de semence mauvaise avait été semé dès le commencement dans le cœur d'Adam. » IV, 30. Ce germe c'est la « pensée mauvaise », *cogitamentum malum.* VII, 92.

Le cœur mauvais explique non seulement le péché d'Adam, mais la corruption générale de l'humanité. Inné au premier homme, il montre la faiblesse de celui-ci dans la transgression et celle encore de ses descendants. « Ainsi, l'infirmité devint habituelle (permanente). La Loi, il est vrai, était dans le cœur du peuple, mais en conflit avec le mauvais germe. Ainsi ce qui était bon disparut et le mal demeura. » III, 21-22.

Voilà le secret de la perversité humaine. Dans les descendants d'Adam comme dans le premier père, le mauvais germe triomphe de la Loi. La Loi qui était au cœur du peuple, III, 22, aurait pu le conduire à la félicité éternelle, IX, 31, mais on ne garda pas ses préceptes. IX, 32. De même que le penchant au mal qui existait en Adam lui fit transgresser l'ordre divin, ainsi l'inclination mauvaise implantée dans les hommes, explique l'abandon quasi général de « la Loi de vie ». XIV, 30. En succombant à la sollicitation du mal, les hommes ne font qu'imiter leurs ancêtres : « Ils agissent comme Adam, car eux aussi ont un cœur mauvais », III, 26; c'est ce « cœur mauvais » qui leur « fait connaître les sentiers de la perdition », qui « les éloigne de la vie », et c'est là le cas « non d'un petit nombre, mais de presque tous ceux qui ont été créés », VII, 48; cf. Frey, *art. cité*, p. 536.

Aussi faut-il concevoir la source du péché comme un germe mauvais qui est inné dès l'origine en Adam, qui fixe ses racines parmi les hommes, III, 22, qui grandit en eux, VII, 48, qui ne cessera de produire de funestes conséquences jusqu'à la fin du monde. VIII, 53; IV, 30. Ce n'est pas là une nécessité, car l'homme peut en triompher en s'appuyant sur la Loi. En fait, presque toujours, il succombe.

Mais le « cœur mauvais », le « germe mauvais », tel qu'il préexistait à la faute d'Adam, explique-t-il à lui seul l'universalité du péché? Quelles sont les conséquences de la faute d'Adam, son influence sur le péché de ses descendants?

Il est certain que l'auteur d'Esdras, conformément à Gen., III, attribue l'origine du mal physique et de la mort dans le monde à la faute d'Adam. C'est celle-ci qui attire sur Adam et ses descendants la mort. III, 6. C'est elle qui explique les misères actuelles : « Ainsi en est-il de la part d'Israël. Car c'est en ta faveur que j'ai fait le monde; mais, quand Adam transgressa mes commandements, alors ce qui avait été fait fut jugé; et alors les voies du monde devinrent étroites, pleines de chagrins et de peines, remplies de dangers et de fatigues. » VII, 11-12. Ce monde n'est plus tel qu'il est sorti des mains de Dieu, cela par le fait d'Adam.

A côté de ces conséquences physiques, n'y a-t-il pas d'autres conséquences morales du péché d'Adam? Les textes examinés jusqu'ici nous montrent qu'il ne peut être question, pour l'auteur, d'une extension de la culpabilité d'Adam à ses descendants. La diffusion du péché s'explique autrement : Adam avait le cœur mauvais, ses descendants aussi; c'est pourquoi ceux-ci ont péché comme celui-là. Puisque le *cor malignum* existait avant la faute d'Adam, tout ce qu'a fait le premier homme fut de transmettre le mauvais penchant, et celui-ci, fortifié par toutes les transgressions successives, a entraîné la plupart des hommes à la perdition. Ceux qui sont maîtres de ce mauvais penchant hériteront de la joie de l'âge à venir : « Et maintenant je vois que l'âge à venir apportera la joie à un petit nombre, mais le tourment à un grand nombre. Car le cœur mauvais s'est développé en nous, et il nous a éloignés de Dieu et conduits à la destruction; il nous a fait connaître les voies de la mort et il nous a éloignés de la vie, et non seulement un petit nombre, mais presque tous ceux qui ont été créés. » VII, 47, cf. 68.

Mais voici un texte qui semble établir une relation étroite de causalité entre la faute d'Adam et celle de ses descendants. Il faut le lire dans son contexte. L'auteur vient de dire qu'au jour du jugement, chacun portera seul en lui sa justice et son injustice (rendra seulement compte de ses péchés personnels), VII, 105; il éclate ensuite en lamentations devant le triste sort de l'humanité; il ne s'inquiète pas d'être condamné pour le péché d'Adam; mais il voit que ses propres péchés vont l'entraîner à la damnation et, en dernière analyse, c'est par la faute d'Adam qu'il se trouve réduit à cette fâcheuse extrémité : « O Adam, qu'as-tu fait? Bien que ce soit toi qui ais péché, le mal n'est pas tombé sur toi seul, mais sur ceux qui viennent de toi. *Si enim peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum qui ex te advenimus.* » Car quel profit pour nous d'avoir eu la promesse d'une vie immortelle, *puisque nous avons fait des œuvres qui appellent la mort?* V, 117-119.

Nous avons traduit *casus* par *mal*, car, d'après les versions orientales, *casus* doit signifier, non point chute, mais plutôt calamité, malheur. En admettant qu'il s'agisse de la chute d'Adam, elle n'est point commune à tous comme un *péché transmis*, mais comme une *situation déplorable;* ce n'est donc point encore le péché originel au sens strict. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 116. C'est bien le sens qui résulte à la fois du contexte et du texte où il est question des péchés personnels qui apportent la mort. La faute d'Adam a affaibli la nature et fait triompher d'une manière presque universelle le *cor malignum*.

En définitive, l'auteur du *IVe livre d'Esdras* enseigne que le mauvais penchant est à l'origine de tout péché dans le monde. Il est naturel et congénital à tous les hommes, au premier comme à ses descendants. En cédant à celui-ci, Adam le renforça et le transmit à sa postérité : sa chute fut le point de départ du mal physique et de la mort dans le monde. Elle fut aussi le point de départ du mal moral si répandu dans le monde, en ce sens que les mauvais penchants, transmis par Adam et fortifiés par les transgressions successives, sont une suggestion puissante au péché. « On n'est constitué pécheur qu'en obéissant, à l'imitation d'Adam, aux inspirations de son « mauvais cœur » L'immense majorité des hommes succombe dans cette lutte; il en est pourtant qui remportent la victoire, qui restent justes devant Dieu et auxquels le souverain

Juge n'aura point besoin de faire miséricorde, car « leurs propres œuvres » leur donnent droit à la récompense finale. » Frey, *art. cité*, p. 557. Nous avons là une doctrine de la mort héréditaire, d'une déchéance originelle, mais non celle d'une culpabilité transmise. Ce qu'affirme Esdras, c'est la transmission par Adam de la mort, d'un germe mauvais, d'un état malheureux, d'une situation déplorable, mais non celle d'un péché.

4. *Philon* est un écho de la pensée du judaïsme alexandrin dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère. Il se révèle tout entier avec son platonisme et sa méthode allégorique dans l'interprétation qu'il donne aux premiers chapitres de la Genèse.

Il ne prend pas à la lettre le récit de la tentation et de la chute; il ne saurait y voir que « des expressions figurées qui invitent à chercher la signification allégorique ». *De opificio mundi*, 156. Sous les symboles de ce récit, il croit découvrir la réalité d'une faute de volupté avec ses conséquences néfastes. Entre Adam et Ève « l'amour survint et leur donna à tous deux le désir de s'unir; le désir engendra la volupté charnelle, qui est la source de toutes les iniquités et de toutes les prévarications, et qui leur fit changer une vie immortelle et bienheureuse contre une vie mortelle et malheureuse ». *Ibid.*, 37, 151. Le serpent c'est la volupté, 157, qui s'adresse d'abord à Ève, c'est-à-dire aux sens, pour atteindre Adam, c'est-à-dire la raison, 165.

La faute originelle n'entraîne, ni la mort, ni, à plus forte raison, une culpabilité morale pour la race. Ici, l'anthropologie de Philon l'éloigne de toute idée de mort héréditaire et de péché transmis. Pour le disciple de Platon, la source de la propension au péché se trouve dans l'union de l'âme au corps et non dans la chute d'Adam. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. III *b*, 4e édit., p. 449. Tixeront fait remarquer justement : « Le corps, de même que la matière dont il est formé, est essentiellement mauvais; c'est la prison qui enferme l'esprit, le cadavre que celui-ci traîne avec soi. Par le seul fait de son contact avec l'âme, le corps la souille et la porte au péché. Personne dans sa vie n'évite ce péché, du moins s'il marche sans autre appui que soi. » *Histoire des dogmes*, t. I, 5e éd., p. 57.

Avec de pareilles vues, Philon ne peut voir dans la mort un malheur et un châtiment. Si le corps est le « tombeau », *Quod Deus sit immutab.*, 250, et la « prison » de l'âme, *De ebrietate*, 101, la mort est un bien, une délivrance. Déjà avant la chute, Adam est mortel; cela résulte de ce qu'il a un corps : « Il est naturel pour l'âme d'être séparée du corps. » *De opif. mundi*, 134.

La Genèse, il est vrai, parle de la mort comme d'un châtiment; mais pour l'allégoriste Philon, il s'agit ici de la mort au sens moral, de la mort à la vertu, la seule véritable mort. « Il y a une double mort : celle de l'homme, qui se fait par la séparation de l'âme et du corps, et celle de l'âme qui consiste dans la perte de la vertu... Il est naturel pour l'âme d'être séparée du corps, mais la mort, qui est un châtiment, consiste en ce que l'âme meurt à la vie de la vertu. » *Legum alleg.*, I, 105-107. C'est de cette mort véritable dont furent menacés les premiers parents : voilà celle qui est un châtiment et non un fait naturel. Les seules conséquences que reconnaisse Philon au péché originel sont des conséquences physiques : peines de la vie, travail pénible, soucis multiples, douleurs de l'enfantement, sacrifices de l'éducation.

Philon dit bien : « A tout ce qui naît, si bon qu'il soit, par le fait même qu'il naît, il est naturel de pécher. » *De vita Mosis*, II, 147 ; mais c'est simplement constater la propension au péché; cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 115. Nulle part « cette tendance au mal n'est mise dans une dépendance quelconque vis-à-vis du premier péché; loin d'en être une suite, elle en donne l'explication. Les théories de Philon sont en opposition formelle avec toute croyance au péché originel ». J.-B. Frey, *art. cité*, p. 530.

Aussi n'est-on point étonné de lire dans le *Quis rerum div. heres sit*, 294 : « L'enfant qui vient au monde a jusqu'à l'âge de sept ans une âme pure, semblable à une cire molle, qui n'a encore reçu l'empreinte, ni du bien, ni du mal, et tout ce qu'on croirait pouvoir y graver serait effacé sans laisser de traces. » Ce n'est que lorsque les sens s'éveillent que s'éveille avec eux la propension au mal. Malgré cette inclination au péché, certains hommes conservent leur âme dans la sainteté et la rendent comme « une sainte libation à celui qui la leur donna et la conserva à l'abri de tout mal ». *Ibid.*, 184.

En définitive, Philon s'éloigne de la pensée juive, comme de la pensée de son contemporain, saint Paul. La désobéissance du premier homme, pour lui, est un péché charnel. Elle n'entraîne pas la mort qui est naturelle à l'homme; elle produit seulement chez Adam la mort à la vertu; elle a valu à l'homme les douleurs physiques. Encore le premier homme pourrait-il s'en délivrer par un retour à la vertu. Elle n'entraîne aucune conséquence morale pour l'humanité, puisque, loin de causer la propension au péché, elle en est le premier résultat.

Il nous est inutile d'interroger la *Mischna* (voir sur ce point J. Freundorfer, *loc. cit.*, p. 93-104). Elle a pu spéculer sur la chute, enseigner avec les anciens que la mort nous vient d'Adam, que la corruption a sa source dans la mauvaise tendance qu'Adam possédait, disait-on, avant son péché; jamais elle n'a dit que la culpabilité d'Adam ait été transmise à ses descendants. Paul a pu entendre aux pieds de Gamaliel enseigner l'idée de la mort héréditaire, sa doctrine d'une culpabilité transmise par Adam à ses descendants ne vient pas de là.

De plus en plus s'imposent ces conclusions proposées par les exégètes contemporains : « Il n'y a, dans toute la littérature apocalyptique, aucun enseignement précis sur Adam, source de péché pour tous les hommes, leur transmettant une nature qu'on pût dire contaminée par le péché. » Lagrange, *op. cit.*, p. 117; et Frey : « Nous arrivons à la conclusion que les documents juifs du temps de Notre-Seigneur, et même les grandes apocalypses de la fin du Ier siècle, ne connaissent pas le péché originel au sens propre du mot. » Cf. Freundorfer, *op. cit.*, p. 93.

Conclusion générale : l'idée de la chute et de ses conséquences dans l'ensemble de la littérature juive jusqu'à Notre-Seigneur. — 1. L'idée de la chute avec ses conséquences pénales (souffrances et mort) se trouve affirmée dès le début de la révélation dans les premiers chapitres de la Genèse. Mais cette idée reste comme isolée et sans écho pendant longtemps au cours de la révélation prophétique.

2. Ce n'est que dans les derniers siècles avant J.-C. que l'attention se reporte avec curiosité vers les origines. Sur la foi du récit de la Genèse, l'Ecclésiastique et la Sagesse enseignent que l'homme était fait d'abord pour l'immortalité et le bonheur. Par l'envie du diable, le péché est entré dans le monde. Nos premiers parents sont, par leur faute, cause des souffrances et de la mort pour leurs descendants. Ces idées transmises par la révélation sont alors le bien commun de la pensée juive presque tout entière. Nous les retrouvons en dehors des livres canoniques dans l'*Hénoch slave*, l'*Apocalypse de Moïse*, le *IVe livre d'Esdras*, une partie de l'*Apocalypse de Baruch*, les *Jubilés*.

3. A cette époque on spécule aussi sur l'origine de la corruption humaine. On s'accorde généralement sur l'universalité de cette corruption; on reconnaît toute-

fois, dans le monde, des justes et des pécheurs. Ceux qui sont condamnés le sont pour leurs fautes personnelles.

En face du problème de l'origine de la corruption générale, la pensée juive s'oriente en des sens divers. Les auteurs plus anciens (*Livre d'Hénoch, Jubilés, Testament des douze patriarches*) expliquent cette corruption par l'union des « fils de Dieu » avec les filles des hommes et par la révélation des secrets célestes. C'est dans les écrits juifs plus récents, contemporains de l'âge apostolique, que nous voyons le fait de la dépravation humaine mis en rapport, indirectement, avec la faute d'Adam. « Encore ne s'agit-il point de la propagation d'un péché, mais de la transmission héréditaire d'une faiblesse morale, consistant, soit dans l'inclination au mal (préexistante à la chute : *IVe livre d'Esdras*), soit dans la concupiscence (*Apoc. de Baruch*), soit dans le « mauvais cœur », joint à un principe physique déposé en Ève par le diable (*Apoc. de Moïse*). » J.-B. Frey, *art. cit.*, p. 542.

C'est bien par des fautes personnelles que l'on se damne et non par une culpabilité partagée avec le premier père. On admet bien une pénalité commune à Adam et à toute sa race; mais on ne voit nullement que la solidarité dans la peine implique une certaine solidarité dans la faute. L'*Apocalypse de Baruch* accepte bien la première, mais rejette nettement la seconde.

Au moment où le Christ va paraître, la pensée juive ne sait point encore qu'Adam nous ait transmis, avec la mort et les peines du corps, le péché. Nulle part, ni dans l'Écriture de l'Ancien Testament, ni dans la théologie juive ancienne, ni dans la littérature juive qui commence à la *Mischna*, nous ne trouvons d'enseignement clair « sur Adam source de péché pour tous les hommes, leur transmettant une nature qu'on peut dire contaminée par le péché ». Lagrange, *op. cit.*, p. 117. Tout au plus trouvons-nous dans le *Testament des douze patriarches*, le germe de cette idée féconde : le Messie doit nous rendre ce qu'Adam avait perdu par sa faute. C'est dans la lumière du Calvaire que va être révélée, par l'apôtre de la rédemption, la doctrine complète du péché originel.

IV. La révélation de l'origine du péché dans le Nouveau Testament. — 1° Dans l'Évangile. — 2° Dans saint Paul.

I. Dans l'Évangile. — Sur le péché, comme sur les autres points de sa doctrine, Jésus n'a point présenté son enseignement comme une thèse spéculative qui devait répondre à toutes les questions posées par la curiosité humaine. Rien d'étonnant à ce que son enseignement portât d'abord sur le fait concret des péchés personnels de ses auditeurs, sur la nécessité de la pénitence, sur l'annonce de la rémission des péchés par son sang. De là le sermon sur la montagne et les exhortations du début pour dire les conditions morales du salut, de là les nombreuses annonces de la passion.

Jésus déclare qu'il est venu pour détruire l'empire du démon, le péché. « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » Marc., x, 45. Plus précisément, il annonce, à la veille de sa mort, que « son sang va être répandu pour beaucoup en rémission des péchés ». Matth., xxvi, 28.

Va-t-il plus loin et apporte-t-il quelque enseignement nouveau sur l'origine du péché qu'il veut détruire par sa mort? Il ne le semble pas. Nulle part dans l'Évangile il ne distingue entre péché originel et péché actuel. Comme les Juifs de son temps, il distingue entre justes et pécheurs. « C'est pour les brebis *perdues* de la maison d'Israël qu'il est envoyé. » Matth., xv, 24; cf. Luc., xix, 10. Il est le bon Pasteur qui laisse au bercail ses quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles pour courir après la centième qui s'était perdue. Matth., xviii, 12-13. Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades; voilà pourquoi il n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. Marc., ii, 17. Il a des menaces terribles pour les pécheurs qui scandalisent les petits, dont l'humilité et la simplicité méritent d'être données en exemple à tous les candidats du royaume : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits; car je vous dis que leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face de mon père. » Matth., xviii, 10.

Sans aucun doute, la révélation de Jésus, telle qu'elle apparaît dans ces textes, laisse dans l'ombre la question du péché originel. Ce n'est point que le Maître n'ait point médité les premiers chapitres de la Genèse; n'a-t-il point donné un admirable commentaire au récit de l'origine de la famille? Gen., ii, 23-24, dans Matth., xix, 1-9. Certains esprits s'étonnent qu'il ne nous en ait pas laissé un semblable sur le sens profond du récit de la tentation et de la chute; cf. la question posée et étudiée dans l'*Ami du clergé*, 21 mai 1931. C'est que, sans doute, au moment où Jésus parlait, les esprits de ses auditeurs n'étaient point encore prêts à porter le sens d'un tel mystère. « Peut-être, en ce qui concerne le péché originel et ses rapports avec l'incarnation et la rédemption, l'avertissement suivant, relaté par saint Jean, avait-il sa raison d'être : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité. » Joa., xvi, 12-13. *Ami du clergé*, *art. cité*, p. 346.

Il suffisait au Christ d'avoir montré le rôle salutaire de sa mort; il lui suffisait d'avoir enseigné la nécessité de renaître spirituellement par le baptême pour entrer dans le royaume des cieux. Il avait dit à Nicodème : « Si quelqu'un ne renaît de nouveau, il ne peut voir le royaume des cieux... Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux... Ce qui est né de la chair est chair; ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas que je t'aie dit : il faut que vous naissiez de nouveau. » Joa., iii, 1-10.

Il suffisait à l'Église primitive, avant saint Paul, de savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, I Cor., xv, 3, et « que celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ». Marc., xvi, 16.

Il était réservé à l'apôtre Paul d'amener à son achèvement la révélation de la doctrine sur le péché originel. « Était-elle (cette doctrine) commune dans l'Église primitive avant l'intervention de saint Paul? On peut en douter. Et en tout cas, il n'y en a pas trace ailleurs que chez l'Apôtre. La révélation n'a été close qu'avec le Nouveau Testament : Paul a pu être chargé d'éclairer sur ce point les fidèles. » Lagrange, *op. cit.*, p. 118; P. Batiffol, *L'idée de la rédemption dans le Nouveau Testament*, dans *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, ive session, Milan, 1925, Paris, 1926.

II. Dans saint Paul. — La doctrine complète du péché originel, telle que l'a comprise la tradition, est dans la révélation paulinienne comme dans son germe.

Saint Paul tient, avec ses contemporains, de la tradition juive, qu'Adam est l'auteur de la mort et du penchant au mal, et que, de ce fait, pèse sur le genre humain la malédiction divine. Il a appris lui-même, d'autre part, de la communauté chrétienne à laquelle il appartient, « que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures ». I Cor., xv, 3. La justification de tous par la mort de Jésus crucifié, voilà le grand fait nouveau qu'il va approfondir et prêcher d'une façon incomparable toute sa vie. Du rapprochement (parallélisme et contraste) qu'il établit entre Adam, source de corruption et de mort, pour l'huma-

nité pécheresse, et Jésus, le nouvel Adam, source de vie et de sainteté, va se dégager pour lui une vue d'ensemble plus large, plus profonde, plus compréhensive, à la fois sur l'universalité du mal et sur l'universalité du remède. Cette vue est présentée surtout dans l'épître aux Romains, mais elle se retrouve, très précise, en d'autres textes pauliniens.

1° *Adam source de péché et de mort* (Rom., v, 12-21). — 1. *Le contexte.* — Paul vient de rappeler le fait consolant de la justification, et de dire sa confiance illimitée dans la puissance du fleuve de vie qui émane du sang de Jésus-Christ. Rom., v, 1-11. Pour mieux marquer cette puissance dans toute son efficacité, son extension et sa durée, il va la rapprocher de la puissance du péché d'Adam, avec toute sa virulence et son universalité. De là l'expression διὰ τοῦτο, ℣. 12, qui marque la liaison entre les 11 premiers versets du chapitre et la péricope 12-21. Ainsi, l'intention de ce parallèle n'est pas tant d'expliquer la genèse du péché que d'expliquer l'œuvre de la grâce surabondante du Christ. Ce serait donc fausser les perspectives pauliniennes que d'envisager ce passage comme une démonstration de l'existence du péché originel, encore moins comme une thèse sur le mode de sa transmission, ou sur sa nature. On sera mieux dans ces perspectives, si l'on considère ce texte comme une illustration, par un fait déjà connu dans une certaine mesure, à savoir, l'universalité des conséquences de la chute d'Adam, d'un fait nouveau, la puissance universelle de la rédemption.

2. *Analyse du texte* (cf. J.-M. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 104-113; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 7e éd., p. 253-264; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 214-264). — Dans son parallélisme entre les deux chefs de l'humanité, l'Apôtre est amené à remonter jusqu'à la source des deux courants qui traversent l'histoire du genre humain : d'un côté, le péché et la mort; de l'autre, la justification et la vie.

a) Il fixe d'abord les yeux sur le premier Adam, source de l'humanité déchue : (12) « C'est pourquoi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé par tous les hommes, parce que tous ont péché, (13) car, jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde; or le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi, (14) et cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam, lequel est le type de celui qui devait venir... »

Ainsi, l'universalité du péché comme de la mort est ramenée à un seul homme comme à sa source. Il s'agit bien ici de l'Adam des premiers chapitres de la Genèse, qui a ouvert pour l'humanité une ère de déchéance et de mort. Saint Paul néglige Ève : ce n'est pas qu'il ignore « qu'elle fut séduite par l'astuce du serpent », II Cor., XI, 3, que, séduite, « elle est tombée dans la transgression », I Tim., II, 14; c'est qu'il veut opposer l'unique source de déchéance, Adam pécheur, à l'unique source de salut, le Christ rédempteur.

Par cette phrase : « le péché est entré dans le monde », l'auteur n'entend pas le péché d'Adam *ut sic.* Pour désigner celui-ci, l'Apôtre a d'autres termes : παρακοή, « la désobéissance », παράβασις (℣. 14), « la transgression », παράπτωμα (℣. 15-20), « le faux-pas, la chute morale ». Ἡ ἁμαρτία désigne ici le péché personnifié qui, par le fait même de la transgression du premier homme, fait son entrée dans le monde, pour y régner en souverain tyrannique comme une puissance ennemie de Dieu.

Ce qui passe ainsi dans la race humaine par le fait du premier homme, ce n'est pas la faute personnelle d'Adam comme telle, mais le péché, sorte de puissance malfaisante qui exerce sa domination dans l'homme à la suite de la désobéissance d'Adam. L'Apôtre ne décrit point encore l'évolution de cette puissance mauvaise dans le monde : il se contente ici d'affirmer son entrée dans les consciences humaines, seules capables d'être envahies par elle, du fait d'un seul homme.

Autre conséquence malheureuse de la faute d'un seul, le péché induit par Adam dans l'humanité y a produit la mort, διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. La mort, en effet, est le salaire du péché, Rom., VI, 23; celui-ci est « l'aiguillon de la mort ». I Cor., XV, 56. Il s'agit évidemment ici de la mort physique comme dans la Genèse. Là, en effet, « la défense de Dieu était sous peine de mort. C'est donc par le péché que la mort, elle aussi, a fait son entrée dans le monde. Elle s'explique et par une loi positive, et par sa transgression; la mort se répand, διῆλθεν, comme l'héritage d'un père passe à ses enfants. » Lagrange, *op. cit.*, p. 106.

Or cette mort a envahi tous les hommes, parce que tous ont péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Ici, l'Apôtre conclut de l'universalité de la mort comme châtiment du péché à l'universalité de la culpabilité humaine. C'est une conséquence naturelle de la relation causale qu'il reconnaît entre la mort et le péché; puisque tous meurent, c'est donc que tous ont péché. Nous avons là une argumentation d'effet à cause qu'indique d'ailleurs et la particule consécutive καὶ οὕτως et la conjonction ἐφ' ᾧ.

Il est vrai que le traducteur d'Origène et les commentateurs latins anciens, spécialement saint Ambroise et saint Augustin, ont fait de ἐφ' ᾧ un relatif qui se rapporterait à Adam, *in quo omnes peccaverunt.* Mais les exégètes catholiques les plus autorisés pensent aujourd'hui que ἐφ' ᾧ ne peut signifier « dans lequel », mais seulement « parce que ». Lagrange, p. 106. — « Nous ne faisons pas dire à Paul que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique, et il en fournit quelque part le modèle en disant que « tous meurent en Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui et il ne faut pas songer à traduire le texte grec... ni même le latin par « en qui tous ont péché ». Prat., *op. cit.*, t. I, p. 258.

D'ailleurs, l'idée d'un péché originel commun à Adam et à toute l'humanité est bien contenue sous la forme « parce que tous ont péché ». C'est bien le sens du raisonnement par lequel l'Apôtre prouve l'universalité du péché dans les ℣. 13 et 14. A s'arrêter aux mots πάντες ἥμαρτον, on serait tenté de penser que saint Paul explique ici l'universalité de la mort par l'universalité des fautes personnelles, d'autant plus que, dans III, 23, la même expression désigne des fautes individuelles. Mais, à cette exégèse s'oppose la suite du raisonnement : l'Apôtre va prouver que tous les hommes ne meurent pas à cause des fautes actuelles, mais à cause de la faute d'Adam dont ils partagent assez la culpabilité pour en subir la peine. Du fait d'Adam, non seulement tous sont morts, mais tous ont péché.

En voici la preuve : il choisit pour la faire une époque où les péchés actuels ne sont pas imputés comme cause de mort, parce qu'il n'y avait pas de loi qui disait : « si tu pèches, tu mourras. » C'était l'époque d'avant Moïse : il y avait certes alors des péchés actuels dans le monde, mais le péché n'était pas imputé, puisqu'il n'y avait pas de Loi. ℣. 13. On ne pouvait donc mourir pour un péché actuel; or, qu'arrivait-il alors? Tous moururent et la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse. Cette mort ne pouvait s'expliquer alors pour personne par des péchés actuels, qui ne pouvaient, dans l'hypothèse, être cause de mort. Elle s'expliquait encore bien moins « pour ceux qui n'avaient pas péché, à l'imitation de la transgression d'Adam » par une faute actuelle. S'ils moururent tous, c'était pour une autre cause, pour un autre péché, en dehors du péché actuel. Ce ne pouvait être que pour le

seul péché dont la violation avant la Loi était punie de mort par Dieu : le péché d'Adam. L'universalité de la mort s'explique bien alors par l'universalité du péché. Mais l'universalité du péché cause de mort ne peut exister qu'à condition que tous les hommes, même ceux qui n'ont aucun péché actuel imputable, participent à la culpabilité d'un seul. La *peine commune de mort suppose une faute commune.* Tous les hommes sont solidaires en Adam pécheur, par conséquent solidaires en sa condamnation à mort. « Quant à ceux qui n'avaient pas de péché, il est encore plus clair que, s'ils mouraient, c'était pour un autre péché, qui ne peut être que celui d'Adam dont ils étaient infectés. Paul ne dit pas comment eut lieu cette infection ; il ne développe pas l'idée d'un péché commis par le genre humain dans son chef, transmis par la génération, etc..., il se contente de poser le principe. » Lagrange, p. 107.

Ainsi la preuve est faite dans les ℣. 12-14 : Adam est bien la source unique du péché et de la mort pour la race humaine tout entière; mais Paul n'a évoqué l'image d'Adam, source de péché, que comme « figure » de celui qui doit venir, l'auteur de la justification et de la vie. Cette idée qu'Adam est le type du Christ n'est introduite qu'à la fin du ℣. 14; on s'attendrait à ce qu'elle amenât le second terme de la comparaison. Mais l'Apôtre est emporté par le cours impétueux de ses idées, et laisse attendre jusqu'au ℣. 18 le second terme de la comparaison. Facilement, à la lumière de cette idée qu'Adam est le type du Christ, on supplée au second terme et on devine la pensée de l'auteur : si, par le premier Adam, nous avons reçu le péché et, par le péché, la mort, par le second, la justification nous est venue et par elle la vie.

On peut tirer aussi une autre conséquence de la comparaison amorcée : puisqu'on reconnaît au Christ le fait d'être l'auteur d'une vie et d'une justification qui n'existaient pas avant lui, on induira qu'Adam a été la source véritable d'un état de péché et de mort qui n'existait pas avant lui. En Adam, avant son péché, se trouvaient l'innocence et l'immortalité.

b) En opposition, l'œuvre du second Adam. — Après les comparaisons, voici les oppositions du tableau : après un premier regard jeté sur Adam source de péché et de mort, voici que l'Apôtre va montrer, par contraste, l'œuvre du second Adam inaugurant par son obéissance sublime le règne de la justice et de la vie :

« (15) Mais il n'en est pas de même de la faute et du don gratuit. Si, en effet, par la faute d'un seul, tous sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don de la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont répandus sur tous en abondance. (16) Et il n'en n'est pas du don comme du fait d'un seul pécheur, car le jugement porté sur un seul aboutit à la condamnation, tandis que le don gratuit, après de nombreuses fautes, aboutit à la justification . (17) Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et de la justice régneront dans la vie par le seul Jésus-Christ. (18) Ainsi donc, comme par la faute d'un seul, la condamnation a pesé sur tous les hommes, de même aussi la justice exercée par un seul (procure) à tous les hommes la justification qui donne la vie. (19) En effet, de même que, par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs; de même, par l'obéissance d'un seul, tous seront justes. (20) La loi est intervenue afin que la faute abondе, mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur. »

Résumons ces contrastes qui vont tous à prouver la supériorité de la puissance d'expansion du salut par rapport à la puissance d'extension du péché. — 1. Si par la faute *d'un seul, tous* sont morts, à plus forte raison par la grâce *d'un seul* homme (le médiateur Jésus), *tous* recevront en abondance la justification. — 2. Si le péché d'*un seul* fut le point de départ de la condamnation d'*un grand nombre,* il ne faut pas oublier que « le don de la grâce d'un seul porte sur plusieurs péchés, celui d'Adam et les péchés personnels des hommes, et aboutit à la justification » (cf. Lagrange, p. 109). — 3. Si, par la faute et le fait *d'un seul,* la mort a régné, à plus forte raison, par le fait du seul Jésus-Christ, ceux qui étaient esclaves de la mort régneront dans la vie éternelle. — 4. Tandis que la faute *d'un seul* a entraîné le châtiment *commun,* l'action *d'un seul* conduit à la justification qui est la vie.

Enfin, contrastes et parallélismes sont résumés dans le ℣. 19, si riche dogmatiquement : « De même que, par la désobéissance d'un seul homme, tous les autres ont été constitués pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes. »

Le péché du paradis terrestre, qui est à la source du mal, était donc la désobéissance à un précepte, la désobéissance d'un seul. Voir Phil., II, 8. Nous traduisons οἱ πολλοί par « tous les autres », parce que, mise en regard du premier Adam, cette expression n'indique pas une portion dans l'universalité, mais tous les autres, c'est-à-dire l'universalité du genre humain.

Mais, comment doit-on comprendre : « tous ont été constitués pécheurs »? Est-ce seulement que, par le fait d'Adam, tous reçoivent une nature qui a une disposition à pécher; est-ce seulement en tant que, sous l'influence de cette disposition, tous les hommes sont entrés par leurs actes personnels en communion avec la désobéissance d'Adam; ou bien est-ce parce que, du fait de cette désobéissance, ils ont encouru un péché héréditaire proprement dit?

On s'est demandé si le parallélisme strict n'appellerait pas simplement, chez les descendants d'Adam, une puissance de pécher? Tous les hommes ne sont pas justifiés en acte par le Christ; il n'y a, pour le devenir effectivement, que ceux qui sont reliés au Christ par un acte de foi subjective. *A pari,* tous les hommes ne seraient-ils pas constitués pécheurs simplement en puissance, quitte à le devenir en acte en imitant Adam par une faute personnelle?

A ces questions que pose l'exégèse contemporaine, la meilleure réponse se trouve dans le sens littéral qui se dégage du texte et du contexte de ces deux mots : ἁμαρτωλοί κατεστάθησαν. Καθιστάναι, d'après le lexique, veut dire : « instituer, constituer, établir »; cf. Lagrange, p. 112; Freundorfer, *op. cit.*, p. 262.

Le mot ἁμαρτωλοί ne fait pas davantage de difficulté. Ce mot, chez l'Apôtre, veut dire « pécheur », c'est-à-dire un homme qui se trouve en opposition très nette avec la volonté de Dieu. Cf. Rom., III, 7-8; Gal., II, 15-17; I Tim., I, 9-15; Heb., VII, 26; XII, 3. Ainsi, tous les hommes sont réellement constitués pécheurs. D'ailleurs, le contexte immédiat appelle ce sens; ils ont été constitués pécheurs, ils seront constitués justes. « La justice conférée par le Christ étant... une « justification de vie », le péché légué par le premier Adam ne saurait être ni moins véritable, ni moins réel. » Prat, *ibid.*, p. 261.— Qu'on n'objecte pas que tous les hommes sont seulement justifiés en puissance, et un certain nombre seulement en fait par la foi. Cela est vrai. Ici, l'antitype ne cadre avec le type que dans les lignes générales. D'un côté, les liens de la chair unissent toujours à Adam; de l'autre, ceux de la foi rattachent souvent au Christ. Par les premiers on reçoit le péché et la mort, par les seconds la justice et la vie. « L'universalité du péché est absolue parce qu'elle dérive d'une condition inhérente à notre existence; le

fait qui nous constitue hommes et fils d'Adam nous constitue pécheurs. Au contraire, nous ne devenons pas membres du Christ sans notre participation. La foi qui nous engendre à la grâce et le baptême qui nous régénère sont quelque chose de surajouté à notre nature. Cette réserve faite, l'universalité du péché et celle de la justice sont dans le même rapport. » Prat, *ibid.* Le sens du ŷ. 19 rejoint celui du ŷ. 12. Par celui-ci nous apprenions que tous « péchèrent » avant la Loi par le fait d'Adam (non par un péché personnel imputable); ici l'on nous dit plus clairement que, par la désobéissance du premier homme, tous ont été constitués pécheurs, ceci par contraste avec le fait nouveau de la justification de tous en un seul. « C'est en opposition avec le Christ, source de grâce, qu'Adam fut mieux compris comme source de péché. » Lagrange, p. 118.

La Loi est intervenue pour mettre en relief le règne du péché; mais, là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. Tout cela pour que, comme le péché d'origine, grandi par les péchés actuels qu'il produit, a régné dans la mort, ainsi la grâce par la justice, en produisant ses fruits, régnât pour la vie éternelle. Ici, au ŷ. 21, comme d'ailleurs déjà au ŷ. 17, le parallélisme entre Adam, source de mort, et le second Adam, source de vie éternelle, nous laisse entendre qu'Adam n'a pas été seulement, par son péché, source de mort corporelle, mais source de cette mort spirituelle qui exclut du royaume messianique et empêche de partager ses joies, c'est-à-dire la véritable vie.

Ainsi, le parallélisme établi entre le premier et le second Adam pour illustrer le dynamisme de la grâce, par rapport au dynamisme du péché, nous donne-t-il une conscience plus nette et plus claire des conséquences de la chute du premier homme. L'universalité du péché et de la mort vient d'Adam; de lui et par lui mort et péché ont passé dans tous les hommes. Le péché d'origine est un véritable péché, une véritable séparation d'avec Dieu. C'est un péché héréditaire proprement dit, et non seulement une simple disposition au péché. Je dis « non seulement », car le péché d'origine, qui a sa source en Adam, est aussi pour l'Apôtre une entité puissante, un potentiel de mal qui a son siège dans la nature charnelle de l'homme, et qui est gros de tous les péchés actuels.

2° *Évolution et conséquence du péché d'origine* (Rom., VII-VIII). — Quel retentissement ce péché a-t-il eu dans la conscience humaine et dans le monde?

1. *Dans la conscience humaine.* — Selon bon nombre d'exégètes du protestantisme libéral, il faudrait chercher la véritable théorie paulinienne de la genèse du péché dans le monde, non au c. V, 12-21, mais au c. VII de l'épître aux Romains. Ici, l'Apôtre affirmerait que la loi physique de la chair, c'est le péché. Celui-ci serait entré dans le monde au moment même de la création; latent dans la chair même d'Adam, en vertu même de sa constitution, il se serait manifesté pour la première fois par la transgression du premier homme. Adam n'aurait aucune signification comme source de péché; « il serait seulement le premier pécheur parce qu'il est le premier homme. » Prat, *op. cit.*, t. II, p. 83; Holsten, *Das Evangelium des Paulus. II. Paulinische Theologie*, Berlin, 1898, p. 81.

Cette exégèse est contraire à l'ensemble de la pensée de saint Paul. D'après V, 12-21, le péché est entré dans le monde, non pas au moment de la création, mais bien par la transgression du premier homme. Alors seulement, la chair n'a plus été seulement chair, mais elle est devenue instrument de péché en se révoltant contre l'esprit et la loi de Dieu.

De plus, Paul connaît une chair sans péché; c'est donc que le péché n'est pas un attribut essentiel de la chair. D'après Rom., VIII, 3, Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à celle du péché. « Paul voulait dire que le Fils avait pris notre chair; mais notre chair était, depuis Adam, une chair dominée par le péché. C'est sur ce point que le Christ ne saurait nous ressembler. II Cor., V, 21. La ressemblance de la chair de péché est donc notre chair, mais sans le péché. » Lagrange, p. 193.

La chair, même en dehors du Christ, peut d'ailleurs devenir l'organe de la vie de l'esprit. Le corps du chrétien est « pour le Seigneur », I Cor., VI, 13; il est le « temple de l'Esprit-Saint », I Cor., VI, 19; il peut, sous l'influence de l'esprit du Christ, être ressuscité, Rom., VIII, 11, « racheté », Rom., VIII, 23. Les mêmes membres qui sont le siège du péché, Rom., VII, 23, sont capables de devenir des armes de justice au service de Dieu, VI, 23. C'est donc que, lorsque Paul parle de la chair comme de la source, du siège, de l'organe du péché, il entend la chair, non telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, mais telle qu'elle a été corrompue par le péché d'Adam.

Non, saint Paul n'est point dualiste à la façon des manichéens, le c. VII de l'épître aux Romains ne contredit point le c. V; celui-ci nous disait l'origine du règne du péché; celui-là nous raconte l'évolution de ce règne dans la conscience humaine.

Le péché nous apparaît, dans cette nouvelle section, aussi bien que dans la précédente, comme la puissance tyrannique qui est entrée dans le monde avec le péché d'Adam et qui veut régner. Il a des ministres et des auxiliaires à son service: d'un côté, la chair, qui, depuis la faute d'Adam, est asservie au péché; et de l'autre, la Loi qui donne vie au péché.

Le péché d'origine, dans son évolution, est tout d'abord comme une force latente, morte en un certain sens sans la Loi; il ne devient réalité vivante que quand la Loi paraît pour lui donner force et lui faire prendre conscience de lui-même. « Je n'ai appris à connaître le péché que par la Loi... Or, le péché a pris occasion de ce commandement pour produire en moi toutes sortes de convoitises, car sans la Loi le péché est mort. Ainsi, le commandement qui devait conduire à la vie s'est trouvé être une cause de mort. » VII, 7-11. Bref, la Loi n'aboutit qu'à aider au développement des virtualités funestes du péché.

Le péché a son siège dans la chair; il règne dans le « corps mortel pour obéir à ses convoitises », VI, 12-14, 17-20; c'est par lui que l'homme, laissé à lui-même, est « charnel, vendu au péché », en hostilité perpétuelle avec la loi de l'Esprit. L'Apôtre nous décrit l'homme aux prises avec ce principe étranger à sa nature et qui est le péché d'origine, d'une façon impressionnante, dans ce passage classique, VII, 14-25 :

« (14) Nous savons que la Loi est spirituelle; mais moi je suis charnel, vendu au service du péché. (15) Car ce que je fais je ne le sais pas; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais . (16) Si donc je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la Loi est bonne. (17) Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi, (18) car je sais que ce n'est pas le bien qui habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair; en effet, le vouloir est à ma portée, mais non la pratique du bien, (19) car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. (20) Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. (21) Moi qui voudrais faire le bien, je constate cette autre loi, que c'est le mal qui est à ma portée, (22) car je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur, (23) mais j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres; (24) malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? (25) Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ainsi donc je suis le même qui

sers par la raison la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché. »

Il faut reconnaître le genre spécial de cette analyse profonde de psychologie religieuse. Il est prudent, dirons-nous avec le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 175, « de ne pas serrer de trop près des termes qui ne sont pas exempts d'une certaine exagération littéraire. L'homme est pour Paul une énigme, car il y a en lui une puissance qu'il ne domine pas. » C'est ce que saint Thomas reconnaît : *dicitur peccatum habitare in homine, non quasi peccatum sit res aliqua, cum sit privatio boni, sed designatur permanentia hujusmodi defectus in homine.* Néanmoins, ce mot de « péché » est ici très important. Paul se réfère incontestablement au péché personnifié qui est entré dans le monde avec Adam, s'attache à chacun de ses descendants et domine en lui, s'opposant à la loi de Dieu. La lutte n'est donc point seulement morale entre le péché et la raison; elle a un caractère religieux.

Tandis qu'au c. v l'Apôtre nous avait montré le péché d'origine comme étranger à la nature humaine, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, et nous l'avait fait saisir comme un *effet* de la violation du précepte divin, donné au paradis terrestre, il nous le présente ici comme une *source*, comme un potentiel de mal ayant son siège dans la nature charnelle de l'homme.

L'homme déchu est divisé : d'un côté la chair, qui, loin d'être habitée par un principe de bien capable de lutter contre le péché, est l'alliée, l'esclave de cette loi du péché qui prend possession de ses membres; de l'autre, la raison, l'homme intérieur, qui incline au bien, qui le *veut*, mais ne *peut* l'atteindre : car il n'a pas la force qui ferait contrepoids à la loi de la chair. Le péché, dans cette lutte, triomphe et asservit, aussi longtemps que l'Esprit-Saint ou la grâce ne vient point au secours de la partie supérieure de l'homme pour asservir la chair et libérer l'esprit. Après la justification au baptême, « il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, car la loi de l'Esprit de vie m'a *affranchi* en Jésus-Christ de la loi du péché et de la mort. » VIII, 1 sq.

Certains exégètes se sont demandés, en commentant le c. VII, si Paul a pensé au *fomes peccati*, à la concupiscence qui demeure même après que le péché originel est remis, ou au péché comme *privatio boni.* Sans chercher des distinctions aussi explicites dans la pensée de l'Apôtre, on reconnaîtra que la distinction, par exemple, entre culpabilité transmise et suites pénales de cette culpabilité, découle légitimement des principes émis par lui.

N'affirme-t-il point, d'une part, la complète destruction, par le baptême, de la culpabilité originelle, VIII, 1, et, d'autre part, dans les convertis, la survivance des convoitises contre lesquelles il faut se tenir en garde et qui mettraient de nouveau « les membres au service du péché comme des armes d'injustice »? VI, 12-13.

Il n'y a aucun doute : pour saint Paul la concupiscence, dans les baptisés qui y résistent, n'a aucun caractère de péché. Le concile de Trente l'enseigne authentiquement. *Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat* (Rom., VI, 12), *sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat...* Denz.-Bann., n. 792.

Nous n'avons point à nous demander non plus quel degré de responsabilité, d'après l'Apôtre, demeure sous la pression de ces violents mouvements qui nous entraînent au péché. Paul ne veut point ici le discuter théoriquement; nous savons par ailleurs que, dans sa doctrine, la volonté reste la cause prochaine et déterminante du péché. Il ne nie pas le *vouloir*, mais le *pouvoir* de l'homme déchu. Ce qu'il tend à établir, c'est que la faute jaillit du conflit de l'être moral avec les tendances de la chair, et que, dans cette lutte, l'homme *veut* le bien et ne *peut* l'accomplir, s'il n'obtient, en la demandant, la force qui fasse contrepoids à la loi de la chair, c'est-à-dire la grâce de l'Esprit-Saint.

2. *Dans la nature* (Rom., VIII, 19-22). — Le désordre causé par le péché d'Adam a de funestes retentissements jusque dans la création matérielle.

L'Apôtre prête une voix à la créature : il nous fait entendre les gémissements de cette esclave qui, dans l'état violent où le péché l'a mise, aspire à l'affranchissement de la corruption et à la participation à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. « Car l'attente impatiente de la créature aspire à la manifestation des fils de Dieu. Car la création a été assujettie à la vanité, non de son gré, mais par égard pour celui qui l'a soumise, avec un certain espoir, parce que la création elle-même sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour participer à la gloire de la liberté des enfants de Dieu. Car nous savons que la création tout entière est unie dans les gémissements et les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant... »

Ainsi, au regard de l'Apôtre, depuis la chute de l'homme, même dans l'ordre sensible, les choses ne vont pas comme elles devraient aller. « La création solidarisée avec l'homme, comme toutes les générations avec Adam, est sous le signe de la corruption. » Lagrange, p. 206. C'est un état de déchéance, de vanité, de violence que le sien; aussi aspire-t-elle ardemment à l'état d'épanouissement, où elle sera délivrée de l'esclavage de la corruption et participera à la liberté, afférente à l'état de gloire où seront les enfants de Dieu. En quoi consistera cet état nouveau pour la créature inanimée? Paul ne fixe aucune précision à ce sujet. Ce qu'il sait, avec les fidèles, c'est que l'état de la nature n'est pas ce qu'il devrait être; c'est que les chrétiens sont fondés à attendre un état meilleur.

3° *Contraste entre le premier Adam, « âme vivante », et le second Adam, « esprit vivifiant »* (I Cor., XV, 21-22; 44-50). — Déjà les ℣. 21-22 opposent Adam source de mort, au Christ source de vie, « car, puisque, par un homme, est venue la mort, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. Et, de même que tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. »

Plus loin, dans un développement sur la transformation du corps ressuscité (« semé corps animal, il ressuscite corps spirituel », ℣. 44), pour montrer qu'un « corps psychique » appelle à un stade plus parfait un corps spirituel, l'Apôtre revient au parallélisme qui lui est cher : « S'il y a un corps psychique, il y a un corps spirituel. Aussi est-il écrit : Le premier homme Adam devint une *âme vivante*, le dernier Adam devint un *esprit vivifiant.* »

Mais ce n'est pas le spirituel qui passe d'abord :
C'est le psychique, ensuite le spirituel.
Le premier homme tiré de la terre est terrestre...
Tel le terrestre, tels aussi les terrestres;
Tel le céleste et tels aussi les célestes.
Et comme nous avons porté l'image du terrestre,
Nous portons aussi l'image du céleste, ℣. 44-49.

Ce passage s'attache d'abord au récit de la Genèse : c'est dans ce récit que Paul a lu que le corps d'Adam fut pétri de terre; qu'ayant reçu le souffle de vie, il devint âme vivante; qu'en fait Adam ne transmit à ses descendants que ce qu'il possédait par nature, un corps, fait de terre, donc psychique et mortel. Puis, en vertu de la sagesse divine qui procède du moins parfait au plus parfait, il montre que ce n'est pas ce qui est spirituel qui vient d'abord, mais ce qui est

psychique. Donc priorité d'abord du corps terrestre, de l'imparfait, puis apparition ensuite seulement du corps céleste. Il est conforme à l'ordre que nous recevions d'Adam d'abord le « psychique », et du Christ ensuite le « spirituel ».

On ne s'étonnera point qu'on parle ici seulement de ce que le premier homme tenait du fait de sa création du limon de la terre, et non point de ses priviléges, d'ailleurs si vite perdus. C'est à juste titre, si l'on tient compte du but poursuivi, « car Adam ne conserva pas, et ne transmit donc point à sa postérité les dons préternaturels dont Dieu l'avait orné. D'ailleurs ces dons n'empêchent pas son corps d'être « psychique », d'avoir besoin d'une antidote périodique contre la mort. » Prat, t. II, p. 250. Ce passage, loin de contredire l'idée de Rom., v, 12-21, en est une nouvelle illustration; il insiste de plus sur cette vérité déjà contenue dans la Genèse, que *par nature* nous sommes faits de terre, donc mortels.

4° *Par nature nous sommes enfants de colère* (Eph., II, 3). — Beaucoup d'exégètes ont vu dans ce verset la doctrine du péché originel exposée en termes techniques. « Nous en faisions partie nous aussi (des hommes désobéissants), alors que nous vivions autrefois comme eux dans les convoitises de notre chair, accomplissant les volontés de la chair et de nos pensées, et nous étions (nous, Juifs), *par nature enfants de colère comme les autres.* » Il s'agit ici de l'universalité des péchés personnels : Juifs comme gentils péchaient. Nous sommes ici, comme A. Lemonnyer l'a remarqué, sur le plan de Rom., I, 18; III, 20, nullement de Rom., v, 12-19, ni même de Rom., VII, 7. « Par nature », qui a comme contre-partie « par grâce », signifie « de nous-mêmes » et non pas « de naissance ». Tout au plus peut-on dire que ce texte d'Eph., II, 3, évoque la situation décrite dans Rom., VII, 7 sq., laquelle s'explique par le péché originel, et souscrire à cette formule du P. Prat : « Si donc le péché originel n'est pas nommé ici, il est suffisamment indiqué comme la source commune des inclinations mauvaises dont notre nature est maintenant infectée. » Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928, p. 83.

5° *Rôle du démon dans l'origine et l'évolution du règne du péché* (Eph., II, 1; I Cor., XII, 2; Joa., XII, 31; VIII, 44; I Joa., III, 8; Apoc., XII, 9; Eph., VI, 12). — D'après saint Paul, comme d'après saint Jean, appuyés l'un et l'autre sur le récit de la Genèse et le livre de la Sagesse, le premier instigateur du péché fut le diable, le serpent infernal. « Ève fut séduite par l'astuce du serpent. » II Cor., XI, 3. Le diable n'agit sur Adam que par l'intermédiaire d'Ève. « Ce n'est pas Adam qui a été séduit, c'est la femme qui, séduite, est tombée dans la transgression. » I Tim., II, 14. Le père dont sont issus les Juifs infidèles, dit Jésus, c'est le diable; ils veulent accomplir ses désirs. « *Il a été homicide dès le commencement* et n'est point demeuré dans la vérité, parce qu'il n'y a point de vérité en lui. » Joa., VIII, 44 sq. Il est, d'après Apoc., XII, 9, « le grand dragon, le serpent ancien, celui qui est appelé le diable et Satan, le séducteur de toute la terre ». Celui qui a ainsi présidé à l'entrée du péché dans le monde continue à être l'auxiliaire le plus actif pour le développement du règne de cette puissance tyrannique qu'est le péché d'origine. Il est le prince du royaume du péché, le prince de ce monde. Joa., XII, 31. C'est lui qui agit présentement chez les fils de la désobéissance : « Vous êtes morts par vos offenses et vos péchés, dans lesquels vous marchiez autrefois, selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit moralement dans les fils de la désobéissance. » Eph., II, 1.

Il a « la puissance de la mort », Heb., II, 14; il est « le dieu de ce siècle ». C'est lui qui aveugle les esprits. « Et si notre Évangile demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il le demeure, pour les incroyants dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit. » II Cor., IV, 4. C'est contre sa domination qu'il faut lutter : « Revêtez l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux machinations du diable; car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominations de ce monde des ténèbres, contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes. » Eph., VI, 11.

Ainsi, le péché issu d'Adam, qui domine le genre humain et qui a son siége dans la chair, a derrière lui, pour activer le développement de sa puissance tyrannique, un être personnel, chef d'un grand nombre d'esprits. Pour saint Paul comme pour Jésus, le règne du péché, c'est le règne du diable.

Conclusion. — Saint Paul, à la lumière de la rédemption, a découvert le sens profond du mystère du péché d'origine raconté dans les premiers chapitres de la Genèse. La solidarité de tous dans la rédemption du Christ l'a aidé à mieux comprendre la solidarité de tous dans la déchéance d'Adam.

1. *Ce qu'enseigne explicitement saint Paul.* — *a)* Le règne du péché et de la mort remonte à une cause historique unique : la désobéissance d'Adam, notre premier père. C'est par la faute d'un seul, commise à l'instigation du démon, que le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort. Ainsi, de l'universalité de la mort, l'Apôtre déduit-il l'universalité du péché. Et l'universalité du péché elle-même ne vient pas de ce que tous ont imité Adam, mais de ce que le péché d'Adam est, d'une façon mystérieuse, le péché de tous. Adam est source de péché et de mort, comme le Christ est source de sanctification et de vie. La puissance de rédemption en Jésus l'emporte encore sur la puissance de perdition en Adam.

b) Le péché qui envahit le genre humain, par le fait d'Adam, et qui veut régner sur toute la race, à la façon d'une puissance tyrannique, n'est point une pure domination extrinsèque, une faiblesse congénitale seulement; non seulement il fait des mortels et des hommes enclins au péché; il constitue tous les hommes coupables et pécheurs. C'est un péché héréditaire. L'homme issu d'Adam, abandonné à lui-même, est charnel, psychique, asservi au péché, non pas que la chair soit essentiellement mauvaise, puisqu'elle est susceptible d'être purifiée et en quelque sorte spiritualisée, mais parce que, « telle qu'elle est actuellement en nous, elle implique une double relation avec le péché : relation historique avec le chef coupable de notre race, relation psychologique avec l'acte coupable auquel elle incline. » Prat, t. II, p. 89 sq.

Le péché, à côté de la chair, a comme agent le plus actif pour travailler avec lui, le démon : son règne est celui du démon. Celui-ci continue l'œuvre commencée à l'Éden; il a la mort en son pouvoir.

Ainsi l'homme déchu, en face de cet ensemble de forces hostiles, est infailliblement vaincu et devient charnel. Mais, par la grâce du Christ, le règne du péché est détruit, il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ-Jésus. Sans doute, ils ne sont point impeccables : l'Apôtre invite les convertis à ne point laisser le péché régner dans leur corps mortel, à ne point livrer leurs membres pour être des instruments d'iniquité. Ils le peuvent avec le secours de l'Esprit-Saint. Le péché n'aura plus d'empire sur eux, car ils ne sont plus sous la Loi, mais sous la grâce. Rom., VI, 12-14.

2. *Ce qui peut être légitimement déduit de cet enseignement.* — Saint Paul affirme nettement que par Adam découle dans l'humanité entière la mort et la coulpe universelles, la servitude de la chair, le flot toujours croissant des péchés actuels. Il affirme ainsi

le fait de la transmission du péché. Mais, répond-il à la question « comment se communique-t-il »?

Paul n'emploie pas la formule augustinienne « tous ont péché en Adam »; mais l'idée que cette formule exprime est dans la logique de sa pensée. L'auteur y achemine en disant que tous meurent en Adam comme tous ont été vivifiés dans le Christ, en affirmant que tous ont été crucifiés avec le Christ, Rom., vi, 6-8, que nous sommes tous morts avec le Christ, II Cor., v, 14, que nous sommes ressuscités avec lui. Col., iii, 1-3.

Toutes ces expressions nous invitent à mettre à la base de la corruption, de la déchéance d'Adam et de la restauration dans le Christ l'idée de *solidarité* déjà si ancienne dans les conceptions religieuses du peuple. En vertu de cette solidarité, nous faisons un avec Adam comme nous faisons un avec le Christ.

Pour constituer la solidarité en Adam, Paul ne parle d'aucun autre lien que de celui de la chair. Par le fait de ce lien, tous les individus se fondent en la personne d'Adam : ils ne sont, pour ainsi dire, que le prolongement du premier homme. Ainsi, la désobéissance d'Adam devient la désobéissance de sa race qui fait une unité avec lui.

Si les liens de la génération naturelle unissent à Adam, ceux de la foi, de la régénération surnaturelle, font l'unité des fidèles avec le Christ : par le premier lien, on reçoit le péché et la mort; par le second, la justice et la vie.

Peut-on aller plus loin et éclairer Rom., v, 12, par Heb., vii, 10? Il est dit, dans ce dernier texte, que Lévi même qui perçut la dîme l'a payée (avant de naître), pour ainsi dire, en la personne d'Abraham, ἐν τῇ ὀσφύι, lorsque Melchisédech alla a la rencontre de celui-ci. Paul, en faisant de la culpabilité de la désobéissance d'Adam la culpabilité de tous, a-t-il pensé à cette implication de tous en Adam au moment du péché? Augustin et d'autres avant lui ont ainsi compris l'Apôtre. Il n'est pas invraisemblable que telle fut la pensée de celui-ci, mais il est difficile de le prouver.

Paul, sur la doctrine du péché originel, est certainement en progrès sur la Synagogue; il n'a point encore cependant les précisions d'Augustin et des conciles sur cette question. La Synagogue connaissait la mort et la déchéance héréditaires; tout en connaissant une peine universelle attachée à la déchéance du premier père, elle ne voyait pas bien comment cette peine commune entraînait une participation commune à une faute unique. Dans la lumière de l'Esprit et du fait de la rédemption aussi, Paul a compris qu'à une peine commune correspondait une responsabilité commune. Puisque tous meurent en Adam, tous sont solidaires de la faute d'Adam.

Cependant, Paul ne dit pas *explicitement* ce que dit Augustin et ce que dit l'Église. Sur ces questions : en quoi consiste précisément ce péché d'origine? comment se communique-t-il? pourquoi nous est-il imputé? en quel sens nous devient-il propre? jusqu'à quel point a-t-il corrompu la nature? La tradition réfléchira et précisera davantage la doctrine, mais elle le fera en développant le germe doctrinal contenu dans l'Ancien Testament et surtout dans saint Paul.

II. LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE AVANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. LES PÈRES GRECS. — I. Jusqu'à la controverse gnostique. II. La tradition en face de la gnose (col. 322). — III. La tradition grecque au ive siècle (col. 343).

I. Jusqu'à la controverse gnostique. — Il est certain qu'à cette époque la doctrine du péché originel ne tient pas une grande place dans la perspective des Pères apostoliques et des apologistes. C'est qu'en fait, elle n'est l'objet d'aucune contestation; les préoccupations se portent plutôt vers la réalisation dans l'avenir de l'espérance chrétienne que vers les origines de l'humanité. La personne du Sauveur et son œuvre sont alors l'objet de la contemplation; les chrétiens savent ce qu'ils lui doivent : la rémission des péchés, mais il n'apparaît pas qu'ils aient utilisé dès lors le rapprochement fait par saint Paul entre la rédemption et la chute pour saisir, dans un contraste, la nature de l'œuvre salvifique. Cependant, les allusions de saint Justin à la faute originelle méritent d'être relevées, et les réflexions plus précises de Tatien et de Théophile d'Antioche, autour du thème de l'image de Dieu, imprimée en Adam par le Verbe et détruite par le péché, nous apparaissent comme des ébauches précieuses des développements postérieurs.

1° *Justin* mentionne plusieurs fois la faute d'Adam et témoigne de ses rejaillissements funestes sur le genre humain tout entier. « (Le Christ) a souffert d'être crucifié pour la race des hommes qui, depuis Adam, était tombée au *pouvoir de la mort* et *dans l'erreur du serpent*, chaque homme commettant le mal par sa propre faute. » *Dialog.*, lxxxviii, 4, *P. G.*, t. vi, col. 685 C.

Plus net encore, dans le sens d'un état de déchéance consécutif à la faute d'Adam, est le texte suivant : « Il s'est fait homme par la Vierge, de sorte que c'est par la voie qu'elle avait commencée que *prend fin la désobéissance venue du serpent*. Ève était vierge, sans corruption; en concevant la parole du serpent elle enfanta *désobéissance et mort*. Or, la vierge Marie conçut foi et joie, lorsque l'ange Gabriel lui annonça la bonne nouvelle... Il fut donc enfanté par elle celui par qui Dieu *détruit le serpent* avec les anges et les hommes qui lui ressemblent et *délivre de la mort* ceux qui font pénitence de leurs mauvaises actions et qui croient en lui. » *Dial.*, c, 4-6, col. 709 D-712 A.

Ce passage évoque certainement la faute d'Adam et d'Ève décrite dans la Genèse; il nous montre cette faute engendrant un état de désobéissance et de mort qui ne cesse en principe que par l'œuvre rédemptrice. Saint Justin prend-il ici la mort dans un sens uniquement corporel ou dans un sens spirituel aussi? La fin de la phrase et particulièrement l'expression « délivre de la mort » nous inviterait à opter pour le sens le plus large. Quoi qu'il en soit, il est clairement enseigné ici que le mal et la mort sont entrés dans le monde par suite de la désobéissance d'Adam. Sur l'explication du texte relatif aux effets du baptême, *I Apol.*, lxi, 10, col. 421, voir ce qui est dit art. Justin, col. 2270.

Mais, si Justin est un vrai témoin de la chute et de ses tristes conséquences, s'il enseigne clairement que le péché d'origine a engendré la mort, il ne dit cependant nulle part que cette solidarité dans la peine implique une solidarité dans la faute; peut-être pourrait-on tout au plus le déduire du fait qu'il met sur un même plan l'état de désobéissance et l'état de mort comme conséquences du péché d'Adam.

2° *Tatien*, disciple de Justin, est plus explicite que son maître sur l'état originel de l'humanité et sur les conséquences de la chute d'Adam.

Il en parle, certes, en chrétien. Son point de départ est dans le terme scripturaire de l'image de Dieu, que reprendront souvent les Grecs; mais, ce thème, il le développe sous l'influence de la philosophie du moment, dans un sens qui fait tort à la doctrine révélée. C'est dans le *Discours aux Grecs* (vers 170), que l'on trouvera ses idées sur ce point.

On ne peut séparer nulle part la doctrine du péché originel de celle de l'état primitif; plus qu'ailleurs encore, chez Tatien, les deux doctrines sont essentiellement dépendantes l'une de l'autre.

1. *État primitif de l'homme : il est créé à l'image de Dieu.* — Comme son maître Justin, Tatien est dominé

par cette thèse alors classique : seul l'être improduit, Dieu, est par nature incorruptible; tout être produit, même l'âme, par sa condition native, est corruptible et ténébreux. Dans cette perspective, l'âme ne peut devenir incorruptible et lumineuse que par une participation au divin. Déjà Justin avait dit : l'intelligence humaine ne voit jamais Dieu, si elle n'est revêtue de l'Esprit-Saint, *Dial.*, IV, 1, *P. G.*, t. VI, col. 484, et il avait soutenu, *ibid.*, V, que l'âme n'est point par nature immortelle.

De même Tatien va expliquer l'intelligence et l'immortalité en Adam par un don de l'Esprit communiqué au premier homme. C'est la possession de ce don qui constitue celui-ci « image de Dieu ». « Nous savons, dit-il, qu'il y a deux espèces différentes d'esprits, dont l'une s'appelle l'âme (ψυχή) et l'autre est supérieure à l'âme. c'est l'image et la ressemblance de Dieu. L'une et l'autre se trouvaient dans les premiers hommes; ainsi par l'une ils étaient ὑλικοί, *hyliques*, par l'autre ils étaient supérieurs à la matière. » *Orat.*, 12, *P. G.*, t. VI, col. 829 C.

De même, *ibid.*, 13, col. 833 A : « L'âme en soi n'est pas immortelle, mais mortelle... Par elle-même, elle n'est que ténèbres et rien de lumineux n'est en elle... Demeure-t-elle solitaire? elle se tourne vers la matière et meurt avec elle; est-elle unie à l'Esprit divin, elle n'a plus besoin d'autre secours, mais elle monte où l'entraîne l'Esprit. Ainsi, dans le principe, l'Esprit fut uni à l'âme, mais l'Esprit l'abandonna quand elle ne voulut plus le suivre. » Privée de cet Esprit, l'âme de l'homme ne différerait guère de celle des animaux, sinon par la voix articulée. *Ibid.*, 15, col. 840.

Aussi Dieu ne l'a-t-il point laissée à sa vanité : en la créant à l'image de Dieu, il l'a dotée du principe de l'immortalité, de l'intelligence et de la liberté. « Ainsi le *Logos* céleste, Esprit, né du Père..., a fait l'homme *image de l'immortalité*, afin que, *comme l'incorruptibilité est en Dieu*, de même *l'homme participe à ce qui est le lot de Dieu et possède l'immortalité*. Mais, avant de former l'homme, le *Logos* crée les anges. Et ces deux espèces de créatures ont été faites libres, ne possédant pas par nature le bien qui n'appartient qu'à Dieu. » *Ibid.*, 7, col. 820 B.

L'homme ainsi constitué est l'homme véritable, car l'homme n'est point, comme le veulent les philosophes, « un être raisonnable, capable de recevoir l'intelligence et la science; car, d'après eux, les bêtes elles-mêmes seraient démontrées capables de telles qualités ». Ce qui définit l'homme, c'est « l'image et la ressemblance de Dieu ». J'appelle l'homme non pas celui qui fait des choses semblables à celles que font les bêtes, mais celui qui dépasse en quelque sorte son humanité pour s'avancer vers Dieu. 15, col. 837 B.

Du fait de sa ressemblance à Dieu, l'homme est ainsi constitué qu'il implique dans sa définition, non seulement l'union de l'âme et du corps, mais encore l'habitation de l'Esprit dans l'âme comme dans un temple. 15, col. 840 A. « Nos premiers parents étaient ainsi, grâce à la possession de l'Esprit divin, des hommes véritables et doués d'une haute perfection. Cette perfection n'était cependant pas inamissible, ils n'étaient point bons par nature, car ce privilège n'appartient qu'à Dieu. » A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, 1928, p. 26.

2. *Le péché originel et ses conséquences.* — Tatien enseigne nettement que le mal est entré dans le monde par la défaillance de la volonté humaine. « Nous n'avons pas été faits pour mourir, mais nous mourons par notre faute; la volonté libre nous a perdus. Nous qui étions libres, nous sommes devenus esclaves : nous avons été vendus par le péché. Rien de mal n'a été fait par Dieu. C'est nous qui avons produit le mal; ceux-là qui l'ont produit peuvent le répudier de nouveau. » 11, col. 829 B.

Le péché d'origine a pour cause l'entraînement du démon séducteur; il a pour conséquence la perte de l'Esprit divin et, par suite, celle de l'immortalité corporelle et spirituelle, celle de la connaissance religieuse. 7, col. 821 A, et 13, col. 833 C. « Dans le principe, l'Esprit fut uni à l'âme; mais l'Esprit l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle avait encore comme une étincelle de sa puissance; mais, séparée de lui, elle ne pouvait pas voir les choses parfaites; elle cherchait Dieu et se formait dans son erreur des dieux multiples... L'Esprit de Dieu n'est point en tous, mais en quelques-uns qui vivent justement il est descendu, s'est uni à l'âme, et, par ses prophéties, a enseigné aux autres âmes l'avenir caché; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré en elles l'Esprit qui leur est apparenté; celles qui lui ont désobéi et ont écarté le ministre de Dieu qui a souffert se sont montrées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices. » *Ibid.*, col. 836 A.

Ces réflexions sur l'homme déchu nous invitent à ne pas prendre trop à la lettre les expressions où Tatien ne voit aucune différence entre l'homme privé de l'Esprit et l'animal, puisqu'il nous le montre ici et ailleurs capable de recouvrer, par ses efforts, l'Esprit supérieur. D'après Tatien, l'homme déchu garde sa liberté; cette liberté qui a produit le péché peut le répudier, 11, col. 829 B; les âmes qui ont obéi à la Sagesse ont attiré en elles l'Esprit qui leur est apparenté. 13, col. 836 A. Les hommes, après la perte de l'immortalité, peuvent de nouveau, par la foi, vaincre la mort et, par la pénitence, recouvrer leur vocation première. Le vaincu peut de nouveau vaincre, s'il répudie les causes de mort. 15, col. 840 B. Nous pouvons de nouveau nous entourer de l'armure de l'Esprit pour vaincre le démon. 16, col. 841 A. Toute la tâche d'aujourd'hui est de trouver ce que nous avons perdu, d'unir notre âme à l'Esprit et de nous efforcer d'atteindre ainsi l'union à Dieu. 15, col. 837 A.

Tatien nous offre donc une doctrine traditionnelle mêlée de commentaires philosophiques qui la déforment. A travers ces commentaires, il est facile de reconnaître le bien de la tradition : création de l'homme à l'image de Dieu et, par le fait, communication à Adam d'un principe spirituel de vie qui le rend incorruptible, contemplateur des choses divines et heureux; perte de ce principe par le premier péché et, par suite, perte de l'incorruptibilité et de la connaissance religieuse; assurance cependant que l'homme retrouvera l'aide divine, l'Esprit divin, l'union à Dieu. Ces vérités sont en quelque sorte obscurcies par la spéculation. L'erreur initiale est dans le principe, alors classique, que l'homme, parce que produit, ne peut être, laissé à lui-même, que mortel, condamné à l'ignorance absolue de Dieu. De là l'idée que toute immortalité, même celle de l'âme, toute connaissance de Dieu, même la plus infime, est refusée en théorie à l'homme privé de l'Esprit; de là l'identification affirmée entre l'homme véritable et l'homme fait à l'image de Dieu; de là l'inclusion, dans la définition de l'homme, de l'infusion de l'Esprit divin, de l'impression de l'image en son âme; de là la conception, par certains côtés pessimiste, de l'homme ravalé par le départ de l'Esprit au rang de la bête. C'est par une inconséquence heureuse que Tatien le montre, dans la lumière de l'Évangile, capable de retrouver, par un bon usage de sa liberté et de la foi, l'Esprit supérieur.

3° *Théophile d'Antioche.* — Homme d'Église beaucoup plus que philosophe, dans le témoignage qu'il apporte à la doctrine de la tentation, de la chute et de ses conséquences, il serre de plus près l'Écriture que Tatien et représente mieux que lui la pensée commune

de l'Église à son époque. C'est au l. II de l'*Autolycus*, écrit vers 180, qu'il exprime son enseignement sur le péché d'origine. Pour réfuter les opinions des païens sur les origines du monde et de l'homme, il part des premiers chapitres de la Genèse qu'il cite largement et qu'il commente ensuite presque littéralement.

1. *L'humanité primitive.* — L'homme a été seul créé à l'image de Dieu; c'est une œuvre qui dépasse tout ce que l'homme en peut dire; par ces paroles : « faisons l'homme à notre image », Dieu a d'abord voulu signifier la dignité de l'homme. *Ad Autolycum*, l. II, 18, *P. G.*, t. VI, col. 1081 B.

L'évêque d'Antioche sait que l'homme ainsi créé est tenu par beaucoup comme immortel dans son âme puisque celle-ci est un souffle de vie. 19, col. 1084 A. Pour lui, il pense que l'homme n'a été créé ni immortel, ni mortel, mais soumis à la loi d'un certain devenir : il devait être l'un ou l'autre suivant qu'il désobéirait ou non à Dieu. 24, col. 1089 D. Dieu l'avait fait libre de devenir heureux ou malheureux.

2. *L'épreuve.* — Au paradis, Adam ne connaît d'autre labeur que celui de garder le précepte qui lui a été imposé. 25, col. 1092 A.

Théophile interprète l'obligation de ne point manger du fruit de l'arbre de la science, comme un ordre donné à Adam de se soumettre à la loi du progrès et de ne point convoiter une science qui n'était point encore à sa mesure, car Adam était alors enfant d'esprit et de corps : « Dans l'état où était Adam, écrit-il, il n'était point encore capable de recevoir la science. L'enfant nouveau-né ne peut encore manger de pain; on le nourrit de lait, puis, avec l'âge, il prend une nourriture solide. Il en fut ainsi pour Adam; car ce n'est pas par envie que Dieu lui défendit de goûter à la science : il voulait l'éprouver..., il voulait que l'homme demeurât ainsi plus longtemps dans l'état de simplicité et de sincérité de l'enfant. Il est bon, en effet, non seulement devant Dieu, mais devant les hommes, que les enfants soient soumis aux parents dans la simplicité et l'innocence. Il n'est pas convenable d'ailleurs que les enfants sachent plus que leur âge ne le demande. » 25, col. 1092 BC.

Ainsi, l'épreuve tendait à écarter d'Adam le péril d'un développement prématuré; le devoir était pour lui de ne point convoiter une science qui n'était point encore à sa mesure, mais de se contenter de l'état de simplicité, de naïveté sincère, de relative ignorance où il se trouvait. Je dis « relative », car si notre auteur « se le (Adam) représente comme un enfant, c'est un enfant qui a atteint l'âge de raison, capable d'observer le précepte divin et, par suite, responsable de ses actes. » A. Slomkowski, *op. cit.*, p. 29.

L'état d'enfance que Théophile prête à Adam apparaît ici comme une explication du précepte de ne pas goûter à l'arbre de la science. L'ignorance relative dont il parle est l'explication qu'il trouve à l'innocence primitive d'Adam. L'a-t-il inventée, représente-t-il une opinion déjà courante? On retrouve cette opinion chez saint Irénée : peut-être l'évêque de Lyon a-t-il utilisé Théophile. Rien ne prouve la même dépendance chez Clément d'Alexandrie. A. Slomkowski, p. 30. On peut conjecturer qu'il n'est pas le premier à avoir émis cette hypothèse.

3. *La chute et ses conséquences.* — L'homme n'a pas voulu obéir au précepte divin; c'est de sa désobéissance que naissent les travaux, les douleurs, les misères de la vie et enfin la mort. 25, col. 1092 C. Les souffrances de la femme dans l'enfantement sont un témoignage vivant de la vérité de la Genèse. 23, col. 1089 A. Par sa désobéissance, l'homme s'est surtout attiré la mort. 27, col. 1096. Il a été chassé du paradis terrestre. 26, col. 1093.

Le désordre causé par la faute d'Adam s'étend à la création tout entière; il s'étendrait même aux animaux sauvages dont il aurait modifié la nature. « Rien de mauvais n'a été fait par Dieu. Toutes choses étaient parfaitement bonnes; mais le péché de l'homme les a viciées. Comme le maître d'une maison, en agissant bien, entraîne au bien par son exemple ses serviteurs, et s'il pèche les entraîne dans son péché, ainsi arriva-t-il que l'homme, qui était le maître (de la création), en péchant, associa ses serviteurs à sa faute. Mais, lorsque l'homme reviendra, en cessant de pécher, à l'idéal de la nature originelle, les animaux reviendront à leur douceur primitive. » 17, col. 1080 C.

L'homme n'est point, cependant, perdu d'une façon irrémédiable; l'éloignement du paradis n'est qu'un exil. Il prendra fin après la résurrection et le jugement. Comme un vase qui a un vice de conformation est brisé, refondu, pour devenir un vase nouveau, parfait, ainsi en advient-il de l'homme par la mort. Il est en quelque sorte brisé pour être trouvé sain à la résurrection, c'est-à-dire pur, juste et immortel. 26, col. 1093 AB. L'homme garde sa liberté : ce qu'il a perdu un jour par sa négligence et sa désobéissance, Dieu lui donne, dans sa miséricorde, de le recouvrer, par son obéissance à la Loi, au jour de la résurrection en héritant de l'incorruptibilité. 27, col. 1096 A.

Conclusion. — Il n'y a pas de doute. Théophile est un témoin de la chute et de ses conséquences malheureuses pour la race humaine : mort, douleurs, travaux, misères. Le relèvement dépend de la miséricorde de Dieu et de la soumission à sa loi : la mort est comme le creuset où l'homme brisé est refondu. Est-ce que la solidarité de tous dans la peine entraîne une solidarité de tous dans la faute? cela n'est pas dit expressément. On pourrait le déduire du fait que c'est de la miséricorde divine que l'on doit attendre désormais le salut, du fait aussi que toute la création est dite avoir péché avec son maître. Théophile, dans son commentaire, reste ordinairement tout près du sens littéral de la Genèse; mais, dans sa conception de l'immortalité comme privilège de la divinité, il est l'écho des idées philosophiques de l'époque. Par sa théorie de l'enfance spirituelle, il estime sans doute donner de l'état d'innocence et de l'épreuve, tel que la Genèse nous les révèle, la meilleure interprétation. Celle-ci, telle qu'elle est proposée ici, n'est point imposée nécessairement par le texte, et ne sera point ratifiée par la tradition postérieure. L'a-t-il puisée dans son milieu comme opinion courante? C'est vraisemblable, mais il est difficile de le dire et de le prouver.

Si l'on compare le témoignage de Théophile à celui de Justin et de Tatien, l'on pourra conclure avec A. Slomkowski : « Théophile incarne le courant positif qui demande au seul récit biblique le tableau de l'anthropologie primitive, comme Justin et Tatien le courant philosophique, où les données scripturaires ne sont guère qu'un thème à des réflexions ou des spéculations d'ordre rationnel. C'est évidemment le premier qui exprime la pensée commune de l'Église; mais on voit que de bonne heure le second n'en fut pas exclu. Suivant cette double ligne, avec saint Irénée d'une part et les Alexandrins de l'autre, allait respectivement se développer la théologie grecque de l'état primitif (et, pouvons-nous ajouter, particulièrement celle de la chute). » *Op. cit.*, p. 32.

II. Les premiers développements de la tradition grecque en face de la gnose. — 1° Irénée. 2° Les premiers Alexandrins : Clément et Origène. 3° Méthode d'Olympe.

I. Saint Irénée. — Il n'est point nécessaire d'analyser ici en détail la doctrine de l'évêque de Lyon sur l'état primitif de l'homme, la chute et ses conséquences pour l'humanité. Voir l'art. Irénée, col. 2451-2461. On voudrait simplement caractériser cette

doctrine en dégageant ses traits originaux et en marquant sa place dans le développement de la tradition.

En face du gnosticisme qui détruisait l'unité du plan divin et expliquait l'origine du mal par un certain déterminisme natif de l'homme, l'homme d'Église et de tradition que fut le grand évêque de Lyon sut proposer avec clarté la doctrine révélée touchant l'unité de ce plan. Dès les origines, il montre l'action divine des trois personnes de la Trinité s'exerçant à façonner l'homme d'une manière lente et progressive, à l'image de Dieu, et le faisant ainsi participer aux biens divins, à l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). Mais cette action est contrariée par l'abus de la liberté humaine. La faute d'Adam fait perdre à l'homme son privilège gracieux : l'image et la ressemblance divines. Dieu, cependant, n'abandonne point sa créature et se prépare à la rénover dans l'incarnation, qui récapitule toutes choses et restaure l'homme selon l'image et la ressemblance primitives.

Toute la théologie du plan divin du salut s'organise ainsi autour du schéma de la ressemblance divine imprimée d'abord dans le premier homme, puis perdue par lui, puis retrouvée dans le Christ. Par là, Irénée donne désormais une place organique à la doctrine du péché originel au centre de la synthèse des vérités concernant le salut : les étapes successives de l'histoire religieuse de l'humanité sont aussi nettement dessinées : la création de l'homme selon l'image et la ressemblance divines, la dégradation de l'image par la chute, la rénovation de l'image par la rédemption. L'idée du péché originel va s'éclairer comme chez saint Paul par son contraste avec l'idée de l'état primitif d'Adam, et celle de la récapitulation dans le nouvel Adam.

1° *Raison de la possibilité du péché originel : perfection relative d'Adam, créé à l'état d'enfance; sa liberté.* — Aux gnostiques qui réclament pour les hommes une perfection inamissible par nature, Irénée oppose cet axiome que toute créature, en tant qu'être produit, est nécessairement imparfaite, inférieure et soumise au Créateur. Seul l'être improduit est parfait, incorruptible, immuable. L'homme, s'il est laissé à sa condition native d'être produit, ne peut être qu'imparfait et mortel. *Cont. hær.*, III, xx, 1, *P. G.*, col. 942-943. Saint Irénée développe avec profondeur cette thèse classique en philosophie, trouvée déjà chez Tatien.

Entre Dieu et l'homme, laisse-t-il entendre, IV, xxxviii, 1-3, col. 1105-1108, la distance est infinie; c'est toute la distance qui sépare l'être non produit des créatures : toute créature commence par un état d'enfance, d'inexpérience, d'inexercice à l'égard de la perfection. Malgré l'infinie distance qui le sépare de sa créature, le Père, cependant, a voulu communiquer gratuitement au premier homme, par son action commune avec le Fils et l'Esprit-Saint, le don divin de l'incorruptibilité. Mais il l'a fait en s'accommodant à la faiblesse d'un être qui vient d'être produit : « Ainsi Dieu aurait pu, dès l'origine, donner à l'homme la perfection; mais l'homme nouvellement créé n'était pas de force à la recevoir. Et c'est pourquoi le Fils de Dieu qui était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme (au paradis); cette petitesse n'était point l'effet de sa nature, mais de ce qu'il voulait être saisi par l'homme, selon que l'homme voulait le saisir... C'est donc par cette éducation que l'homme produit et créé se conforme peu à peu à l'image et à la ressemblance de Dieu non produit; le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme, doucement, progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait et celui-là c'est Dieu. Et il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire, et que, parvenu à la gloire, il vît son maître. Car c'est Dieu qu'il faut voir, et la vue de Dieu rend incorruptible et l'incorruptibilité fait qu'on est tout près de Dieu. » Col. 1108.

A l'homme, il appartenait de se prêter librement, par sa soumission au Créateur, à la loi de la transformation progressive de son être créé à la ressemblance avec Dieu. Dieu avait doté pour cela le premier homme d'une perfection relative, celle qui convenait à celui qui faisait les premiers pas dans la vie surnaturelle où entrait l'humanité.

Créé à l'image et à la ressemblance divines, il possédait « la sainteté qui provient de l'Esprit ». III, xxiii, 5, col. 963. Il avait en lui la « vie », non seulement la vie du corps, mais la vie de l'âme, le germe et les espérances d'une vie immortelle et incorruptible. Cf. art. Irénée, col. 2456; A. Slomkowski, *op. cit.*, p. 38.

Créé dans un certain état d'enfance spirituelle et corporelle, il avait les sentiments d'un enfant : aussi le Verbe, au paradis terrestre, s'accordait-il à sa faiblesse dans ses révélations : « Tandis que les êtres qui devaient le servir étaient dans toute leur force, le maître c'est-à-dire l'homme, était encore petit; c'était un enfant qui devait naturellement grandir pour atteindre sa perfection. Pour qu'il pût vivre et croître dans la joie, Dieu lui avait préparé la meilleure contrée du monde, le paradis. Le Verbe de Dieu s'y rendait tous les jours, s'entretenant avec l'homme des choses de l'avenir et s'appliquant avant tout à lui faire comprendre qu'il habiterait et s'entretiendrait avec lui et qu'il demeurerait avec lui pour lui enseigner la justice. Mais l'homme était un enfant; il n'avait pas le parfait usage de ses facultés, aussi fut-il facilement trompé par le séducteur. » *Démonstration de la prédication apostolique*, 12, *P. O.*, t. xii, p. 762.

Adam et Ève possédaient aussi l'innocence : « Étant nus, ils ne rougissaient pas et n'avaient que des pensées pures comme celles des enfants... C'est alors qu'ils gardaient l'intégrité de leur nature; car ce qui leur avait été insufflé au moment de la création était un souffle de vie. Or, tant que ce souffle conservait son intensité et sa force, il mettait leur pensée et leur esprit à l'abri du mal. » *Ibid.*, 14, p. 763. Ici, la cause de l'innocence semble être l'intensité encore puissante du souffle de vie, tandis que dans le *Cont. hær.*, l'éveil de la concupiscence coïncide chez Adam avec la perte de ses sentiments d'enfant. « Quoi qu'il en soit de ces deux explications, entre lesquelles Irénée nous laisse le choix, il n'est pas douteux que, pour lui, l'innocence ne soit entrée, comme le rapporte la Genèse, dans les privilèges du premier homme. » Slomkowski, p. 40.

Ainsi Adam et Ève participaient à une vie divine et humaine au paradis; mais, parce que créés, ils ne pouvaient prétendre posséder ces biens par nature et donc définitivement. Dieu restait le maître de ses dons; il en remit la possession définitive entre les mains de ce libre arbitre dont il avait doté l'homme. A celui-ci, par sa soumission à la loi divine, de rendre définitive la possession de ces biens ou de les perdre par sa désobéissance. Il appartenait à l'être improduit d'affirmer ainsi sa maîtrise par un précepte; il convenait à l'être créé de se souvenir de son infirmité native et de reconnaître les limites de sa liberté par son obéissance. *Démonst.*, 15, p. 763 sq.

2° *La faute originelle dans Adam.* — Elle est née de la tentation du séducteur Satan qui s'était blotti dans le serpent; l'homme succomba facilement en raison de son inexpérience : « Ce fut un égarement qui consista en une désobéissance. » *Démonst.*, 16, p. 764. Cette faute entraîna pour Adam et pour Ève de pénibles conséquences. Ce sont les châtiments décrits par

la Genèse et par saint Paul; Irénée les rappelle, *Démonst.*, 17, p. 764, et *Cont. hær.*, III, XXIII, 1-5, col. 960-965. Il précise : Adam a perdu la robe de sainteté qu'il avait reçue de l'Esprit. *Ibid.*, col. 963 C. Après leur péché, Adam et Ève ne possèdent plus l'innocence : serait-ce parce que, devenus grands, l'éveil de la concupiscence fut chez eux la conséquence de la perte de leurs sentiments d'enfants, ou serait-ce parce que la vigueur du « souffle de vie qui mettait leur pensée et leur esprit à l'abri du mal » avait perdu son intensité et sa force? Irénée propose tour à tour ces deux explications. Il reste qu'Adam et Ève perdirent et l'innocence et la « vie » du corps et de l'âme, qu'ils tenaient du souffle de vie : *Explosa est pristina vita, quoniam non per Spiritum sed per afflatum fuerat data.* V, XII, 1, col. 1152.

Perdirent-ils, avec l'image et la ressemblance de Dieu, avec le bonheur ici-bas et l'incorruptibilité, le Saint-Esprit? On serait tenté de le conclure de ce fait qu'Irénée met un rapport intime entre l'état du chrétien et celui d'Adam : nous recevons dans le Christ ce que nous avons perdu en Adam; or, le chrétien possède l'Esprit; donc, pouvons-nous logiquement conclure : Adam possédait l'Esprit-Saint. Il y a de plus que, pour Irénée, le Père a créé l'homme à son image et à sa ressemblance par ses deux mains : le Verbe et l'Esprit; qu'Adam tenait aussi sa sainteté de l'Esprit. L'Esprit-Saint n'a donc point été étranger au fait de la production de l'état privilégié du premier homme. Tatien, d'ailleurs, avant saint Irénée, avait affirmé que le péché d'Adam avait mis en fuite l'Esprit-Saint. On comprend que, pour toutes ces raisons, A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit dans Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 512-514, et F. Vernet, *art. cit.*, col. 2457, comptent la perte de l'Esprit-Saint parmi les conséquences attachées par Irénée au péché originel.

Mais il y a une objection : ce sont les passages où Irénée, malgré les ressemblances profondes qu'il reconnaît entre la « vie » d'Adam et celle du chrétien, marque des différences. A. Slomkowski a relevé ces différences : Irénée, dit-il, « n'attribue pas à nos premiers parents tous les dons spirituels du chrétien, et c'est à ses yeux l'Écriture elle-même qui s'oppose à cette complète identification. Le contraste que saint Paul établit entre les deux Adams est pour lui décisif. Car la « vie » fut donnée au premier homme par le souffle divin, tandis qu'après l'avènement du Christ, c'est l'Esprit de Dieu qui la produit. Et c'est précisément cette différence d'origine qui fut la cause de sa perte : *Explosa est pristina vita, quoniam non per Spiritum, sed per afflatum fuerat data.* « Car, explique-t-il, autre chose est le souffle de vie qui fait l'homme animal, autre est l'Esprit vivifiant qui le fait spirituel. » *Cont. hær.*, V, XII, 2, col. 1152.

De cette distinction, Irénée trouve un *confirmatur* dans Isaïe (XLII, 5; LVII, 16) qu'il commente en ces termes : « Ainsi, le souffle est temporel, l'Esprit éternel. Et le souffle, après avoir vite grandi et duré quelque temps, s'en va, laissant inanimé celui auquel il appartenait; mais l'Esprit, après avoir enveloppé l'homme par le dedans et par le dehors, persévère toujours et ne l'abandonne jamais. Seulement l'être spirituel n'apparaît point d'abord, dit l'Apôtre, mais d'abord l'animal, et puis le spirituel. I Cor., XV, 45. C'est naturel, il fallait d'abord que le corps de l'homme fût formé et qu'une fois formé, il reçut une âme; après quoi il recevrait participation à l'Esprit. C'est pourquoi le premier Adam fut fait par le Seigneur âme vivante, le second Adam, esprit vivifiant. I Cor., XV, 45. Celui donc qui avait été fait âme vivante, ayant incliné au mal, perdit la vie; mais, en faisant retour au bien, il acquerra l'Esprit vivifiant et obtiendra la vie. » *Ibid.*, col. 1152-1153. « Ces passages, conclut A. Slomkowski, marquent visiblement une différence entre l'état d'Adam et celui que l'homme possède grâce à la rédemption. Ici et là, l'homme possède la « vie »; elle est commune à Adam et au chrétien. Ce qui diffère, c'est le mode suivant lequel cette « vie » est donnée. Dans le premier cas, elle est due au « souffle », et c'est pourquoi elle est si fragile; dans le second cas, c'est l'Esprit qui en est la source. » *Op. cit.*, p. 42.

On retrouvera le même sens dans un passage déjà cité, *Démonst.*, 14, p. 763, où il est question du souffle de vie qui, « *tant qu'il conserve son intensité et sa force*, met la pensée d'Adam à l'abri du mal ». De même, dans le passage suivant : « Son plan sur l'humanité par rapport au Fils de Dieu, le Verbe l'avait préformé en lui-même, préformant d'abord l'*homme animal* pour qu'il fût sauvé par le *spirituel*. » *Cont. hær.*, III, XXII, 3, col. 958. Dans cette perspective, il serait difficile d'accorder, d'après Irénée, aux premiers parents, toute la perfection du chrétien. Sans doute, comme nous ils avaient la « vie » du corps et celle de l'âme. « Mais ce qui les distingue de nous, c'est la manière dont cette vie leur fut donnée. Substantiellement identique au nôtre, leur état spirituel en reste loin par la moindre perfection de son origine et la fragilité de son existence. Ce qui sauvegarde tout à la fois la continuité de l'économie divine et la suprême excellence de la rédemption. » Slomkowski, p. 45.

Si ces conclusions sont justes, on peut dire que, pour Irénée, Adam, par le fait de l'action commune aux trois personnes, possédait bien en lui la source du courant spirituel que le Christ a rouvert pour l'humanité. Il avait en lui le germe de la vie incorruptible, la sainteté qu'il tenait de l'Esprit; il ne possédait pas encore à demeure l'Esprit d'adoption, quoi qu'il fût formé à l'image et à la ressemblance divine avec la coopération de cet Esprit. Il tenait sa « vie » du souffle de vie. De là le caractère précaire de celle-ci. Par sa faute, il a perdu cette vie divine; il a échappé pour un temps aux mains de Dieu; mais ces mains l'ont vite ressaisi. Irénée nous le montre, dès le lendemain de sa faute, dans l'esprit de pénitence et de crainte de Dieu avec le souci de réfréner les mouvements impétueux de la concupiscence. Dieu, dans sa miséricorde et sa puissance, a eu pitié de lui; il a maudit surtout la terre et le serpent séducteur et il lui a donné le salut. La mort a fait cesser pour Adam les misères terrestres et l'a fait vivre pour Dieu. *Cont. hær.*, III, XXIII, 7, col. 964.

Ce n'est donc pas dans Adam que l'action du Saint-Esprit s'est manifestée avec le plus d'éclat, c'est dans l'incarnation. C'est alors que l'Esprit a « enveloppé l'homme par le dedans et par le dehors pour ne l'abandonner plus ». Dieu a fait le second Adam esprit vivifiant, créateur de l'homme parfait, spirituel. Ainsi « le premier édifice que le péché avait renversé est relevé plus noblement; l'humanité progresse et par degrés monte vers Dieu ». J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 6e éd., t. II, p. 604.

3° *Le péché originel dans l'humanité.* — Irénée affirme nettement que tous nous avons péché en Adam, que tous nous avons perdu l'image et la ressemblance divine avec lui. Nous formons ainsi une unité mystique avec nos premiers parents dans la déchéance, comme nous formons une unité mystique avec le Christ pour le salut.

1. *Nous avons tous péché en Adam.* — Ce n'est pas sans raison que saint Augustin, *Cont. Julian.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XLIV, col. 644, et Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, IIe part., l. VIII, c. XXI-XXII, *Œuvres*, édit. Lachat, t. IV, Paris, 1862, p. 307-309, en ont appelé au témoignage d'Irénée pour défendre la doctrine du péché originel; cf. art. IRÉNÉE,

col. 2458. Il est un parfait interprète de la doctrine paulinienne, d'après laquelle le péché d'Adam nous a tous constitués pécheurs. Sans donner un commentaire littéral du c. v de l'épître aux Romains, Irénée s'en inspire dans de nombreux textes où, par contraste, il parle de la restauration de l'humanité dans le Christ. C'est bien un écho de Rom., v, 19, que l'on entend *Cont. hær.*, V, xvi, 3, col. 1168 : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam en transgressant son précepte; mais nous avons été réconciliés avec lui dans le second Adam, parce que nous avons obéi jusqu'à la mort. Nous n'étions débiteurs à l'égard d'aucun autre, sinon à l'égard de celui dont nous avons transgressé le précepte au commencement. » Même idée exprimée d'une façon concise dans cette formule : *Percussus est homo initio in Adam inobediens.* V, xxxiv, 2, col. 1216. C'est presque mot à mot le texte de Rom., v, 19, que nous lisons, III, xviii, 7, col. 938. Ainsi, pour Irénée, formons-nous une unité mystique en Adam comme en Jésus-Christ : en Adam elle nous fait solidaires de sa désobéissance, dans le Christ elle nous rend solidaires de sa justice. Par là nous participons à la culpabilité et à la peine de notre premier père : « Le Verbe s'est fait chair, afin de détruire la mort et de rendre la vie à l'homme. Car (avant lui) nous étions *dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort.* » *Dém.*, 37, p. 775.

Aussi l'humanité tout entière, qui est enveloppée dans la transgression primitive, a-t-elle besoin à tous les âges, même chez les enfants, de la purification du baptême. *Cont. hær.*, II, xxii, 4, col. 784; V, xv, 3, col. 1166.

Irénée affirme le fait de notre solidarité dans la faute originelle sans se préoccuper de savoir comment nous sommes ainsi enveloppés en Adam pécheur. Il lui suffit de tenir de saint Paul le fait de notre unité mystique dans Adam et dans le Christ.

2. *Tous nous avons perdu en Adam et avec lui ce que nous avons retrouvé surabondamment dans le Christ.* — La solidarité dans la faute avec Adam entraîne pour tous les descendants de celui-ci la solidarité dans le châtiment. En écrivant : « Ce que nous avons perdu en Adam, à savoir l'image et la ressemblance de Dieu, nous l'avons recouvré dans le Christ-Jésus », III, xviii, 1, col. 932, l'évêque de Lyon nous laisse entendre que le bilan de nos pertes s'établit d'après les biens que comportaient l'image et la ressemblance divines en Adam et qui nous ont été restitués dans le Christ. Le bilan de notre déchéance est le même que celui d'Adam : perte de la vie divine (ἀφθαρσία) de l'âme et du corps, perte de la sainteté, de l'innocence, inclination à la concupiscence, captivité du démon, destruction de cette vie dont l'intensité et la force venaient du souffle divin et mettait notre premier père à l'abri du mal, etc...

L'homme faisait ainsi l'expérience de l'infirmité, de la misère native et de la mortalité de sa nature, et apprenait à regarder comme un don divin l'immortalité qui lui avait été proposée à l'origine. III, xx, 1, col. 942-943. Mais là ne s'arrêtait point le plan divin. Heureusement, les descendants d'Adam, comme leur premier père, ont gardé la liberté de choisir entre le bien et le mal. IV, xxxvii, 1-7, col. 1099 sq. Dieu a eu pitié de l'humanité blessée, tombée entre les mains des voleurs, et lui a donné l'assistance du Fils et de l'Esprit pour l'aider à produire encore des fruits. III, xvii, 3, col. 930. Ainsi se révèle à l'égard de l'humanité déchue, même avant le Christ, la patience, la bonté, la miséricorde, la puissance de salut du Père, comme se révèle la valeur d'un médecin dans les soins qu'il donne à son malade. III, xx, col. 942-945.

Les mains divines n'ont jamais totalement abandonné les descendants d'Adam. Par le Verbe qui s'habituait à descendre vers l'homme, par l'Esprit prophétique, le Père préparait progressivement, à travers les siècles, l'achèvement de son œuvre. Cf. IV, xxxviii, 4, col. 1109. La bonté de Dieu triomphe du péché dans l'humanité comme dans Adam, en rénovant l'homme à son image et à sa ressemblance, et en établissant la vie divine à demeure en lui par l'Esprit-Saint. « Car de même qu'au commencement de notre création en Adam, ce « souffle de vie » qui venait de Dieu, uni à la créature, anima l'homme et le montra *animal raisonnable*, ainsi, à la fin des temps, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, s'unissant à l'antique substance dont Adam fut formé, produisirent un homme *vivant* et *parfait* qui saisit le Père parfait; afin que, de même que tous sont morts dans celui qui était animal, tous soient vivifiés dans le spirituel. Adam n'a pu fuir ainsi les mains de Dieu (le Fils et l'Esprit) auxquels le Père a dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance. » C'est pourquoi, à la fin des temps, non par une volonté de la chair, non par une volonté de l'homme, mais par la bienveillance du Père, ces mains ont amené à sa perfection l'homme vivant, afin qu'Adam fût bien à l'image et à la ressemblance de Dieu. » V, i, 3, col. 1123.

C'est là le triomphe du plan divin sur le péché d'Adam. Le Verbe rédempteur, en répandant l'Esprit dans les âmes, rouvre plus largement, plus profondément, d'une façon définitive et stable, le courant de vie divine dont il avait placé la source en Adam. Malgré le retard du péché, le plan divin aboutit : « d'abord faire des hommes, puis les transformer lentement à la ressemblance de Dieu pour en faire des dieux ». IV, xxxviii, 4, col. 1109.

Conclusion. — Saint Irénée a dit de la tradition vivante : « Comme un dépôt excellent en un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient. » III, xxiv, 1, col. 966. Ces paroles sont particulièrement vraies de sa doctrine du péché originel. Il nous livre en celle-ci le dépôt excellent qu'il a reçu : le mal ne vient pas de Dieu, mais de l'homme qui n'a pas su se tenir à l'égard de son maître dans l'état de soumission convenable; aussi a-t-il été réduit à son infirmité native d'être créé; le rejaillissement de la faute et de la peine d'Adam sur toute sa race s'éclaire du rejaillissement plus grand encore de la grâce et de la vie du second Adam sur ses frères. Mais, comme un dépôt excellent dans un vase de prix, cette doctrine ancienne rajeunit en passant par l'âme d'Irénée. Vivante, elle s'assimile les vérités ambiantes sur la nécessaire distance du produit par rapport à l'improduit, sur l'état d'imperfection relative, d'inexpérience de la créature qui commence, sur la nécessité d'une communication gracieuse du bien divin de l'ἀφθαρσία pour que l'homme s'achemine lentement vers la perfection. Féconde parce que vivante, elle rayonnera dans l'avenir. Cette admirable synthèse, où l'évêque de Lyon nous montre Dieu mettant sa gloire à élever par degrés l'homme faible et imparfait, « éveillera dans toute la théologie grecque un écho prolongé; cet allaitement de l'humanité par le Verbe qui s'abaisse jusqu'à son enfance, cette vie de l'Esprit, symbolisée par le pain des forts, ne sera plus oubliée. » Lebreton, *op. cit.*, p. 585. Saint Athanase, dans ses écrits de jeunesse, s'en inspirera; saint Augustin aimera à prendre comme point de départ de ses méditations la doctrine d'Irénée sur l'unité mystique de l'humanité en Adam. Et c'est peut-être encore aujourd'hui cette synthèse qui éclairerait le mieux les faits que nous révèle l'histoire des longs siècles qui séparent la chute de Jésus-Christ. Voir sur ce point un beau développement dans Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. i, Paris, 1922, p. 62.

Dans cette perspective, le péché originel n'est pas

méconnu, pas plus que la nécessité de la grâce. Chaque chose est mise à sa place. La reconnaissance d'un état de déchéance ne fait pas oublier que, dans les siècles de tâtonnement, toujours le salut fut offert, jamais les âmes ne furent vides du secours de Dieu. L'homme a pu retarder l'aboutissement du plan divin, mais la miséricorde divine n'a jamais cessé de travailler à préparer l'achèvement de son œuvre par la venue du Verbe incarné et le règne de l'Esprit. Le Fils de Dieu s'est fait homme afin de transformer l'homme en Dieu. Irénée est le représentant de cet optimisme chrétien qui a sa source dans la foi vive en la surabondance de la rédemption chrétienne. C'est le même optimisme que l'on retrouve vivant chez les Pères grecs et plus tard chez saint Thomas. Peut-être chez saint Irénée explique-t-il le fait que l'évêque de Lyon est moins attentif que ne le sera saint Augustin au déséquilibre de la concupiscence qui est décrit en termes si forts par l'Apôtre au c. VII de l'épître aux Romains.

II. LES PREMIERS ALEXANDRINS : CLÉMENT ET ORIGÈNE. — Plus encore à Alexandrie, la patrie des grands gnostiques, Basilide Valentin et Carpocrate, qu'à Lyon, la lutte contre l'erreur s'imposait à l'orthodoxie. Tandis qu'Irénée s'était contenté d'opposer simplement à la gnose l'enseignement traditionnel de l'Église, les premiers Alexandrins, suivant les exigences de leur milieu, aussi bien que selon les tendances profondes de leur esprit, vont s'efforcer d'opposer à la fausse gnose des hérétiques la véritable gnose de la foi orthodoxe. De cette gnose, ils pensent trouver la clef dans l'interprétation allégorique des textes bibliques à la manière de Philon et dans l'explication philosophique des vérités traditionnelles, à la lumière de Platon.

1° *Clément.* — Il n'a pas exposé d'une façon synthétique sa doctrine du péché originel. Il faut la chercher éparse dans ses livres. Pour la saisir, on devra se souvenir que Clément, dans son exégèse de la Genèse, dépend de Philon, et qu'au point de vue philosophique, comme Irénée et Tatien, il est dominé par la thèse classique de l'opposition entre l'être produit et l'être improduit : seul Dieu est incorruptible et parfait; l'homme, par sa nature, appartient à la corruption et au changement; il est imparfait et ne peut arriver à l'ἀφθαρσία que par une participation à la nature divine. Le mal n'est point dans le déterminisme mauvais des créatures; il a son origine dans la liberté de la créature.

1. *La faute d'Adam.* — Clément connaît la faute d'Adam et il l'explique, comme Philon, par l'usage prématuré du mariage contre la volonté de Dieu.

Les gnostiques posaient l'objection suivante : « Adam a-t-il été créé parfait ou imparfait? Si imparfait, comment l'œuvre de Dieu, surtout quand il s'agit de l'homme, pourrait-elle être imparfaite? Mais s'il fut créé parfait, comment pouvait-il transgresser les commandements? » Clément estime qu'Adam « n'a pas été créé dans un état de perfection, mais apte à acquérir la vertu, parce que Dieu veut que nous nous sauvions nous-mêmes ». *Strom.*, VI, XII, *P. G.*, t. IX, col. 317 B. Par là, Clément veut affirmer que la perfection morale est le fruit du libre arbitre et non pas du déterminisme des natures. Dieu seul, par nature, est sans péché, et l'homme, par cela seul qu'il est un être fini, ne peut échapper à la possibilité de faillir. *Pæd.*, I, II, *P. G.*, t. VIII, col. 252, 253. Il est loin de nier que le premier homme ait connu une perfection relative, au moment où il est sorti des mains de Dieu. « Nous disons que le premier homme était parfait quant à sa formation, parce que rien ne lui manqua de ce qui caractérise l'idée et la force de l'homme. » *Strom.*, IV, XXIII, t. VIII, col. 1360.

Quant à son devenir moral, il en possédait en lui l'instrument, le libre arbitre. Le choix était en son pouvoir; Dieu n'était pas responsable.

En vertu de cette perfection innée, le premier homme a été créé pour l'incorruptibilité, fait à l'image de Dieu. *Strom.*, VI, XII, t. IX, col. 317. La véritable image de Dieu, c'est le Verbe divin, et l'image de cette image c'est le νοῦς humain. *Strom.*, V, XIV, t. IX, col. 140.

Adam et Ève ainsi créés étaient dans un état d'innocence et de simplicité, l'état d'enfance spirituelle et corporelle. Leur faute est d'avoir librement, contre la volonté de Dieu, usé prématurément du mariage et cédé ainsi à la concupiscence. « Le premier homme dans le paradis jouait en liberté parce qu'il était enfant de Dieu. Lorsque, succombant au plaisir (car le serpent représente allégoriquement le plaisir qui rampe sur le ventre, méchanceté de boue, tourné vers la matière), il se laissa conduire par la passion, l'enfant devint homme par sa désobéissance et ayant méconnu son père, il rougit de Dieu. Ainsi s'affermit le plaisir. L'homme libre par sa simplicité, fut trouvé lié par le péché. » *Protrept.*, XI, t. VIII, col. 228 (trad. dans Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926, p. 49). Cf. *Strom.*, III, XVII, col. 1205 : « Ils furent poussés à la procréation des enfants plus tôt qu'ils ne le devaient et, trompés par une fraude, ils engendrèrent étant encore jeunes. Aussi, le jugement de Dieu est-il juste contre ceux qui n'attendirent pas sa volonté. » Voir aussi *ibid.*, XIV, col. 1194.

Adam et Ève, de ce chef, devenaient esclaves du péché, de la corruption, « échangeaient une vie mortelle contre une vie immortelle, mais pour un temps seulement ». *Strom.*, II, XIX, col. 1041. Nous retrouvons ici l'allusion à l'idée d'Irénée sur le salut d'Adam. Philon avait caractérisé la faute d'Adam et surtout ses conséquences à peu près dans les mêmes termes. Cf. ci-dessus, col. 303. Ainsi, pour Clément comme pour Philon, la concupiscence, loin d'être une suite du premier péché, en est l'explication.

2. *Retentissement de la faute d'Adam.* — Tout en reconnaissant que le péché est entré dans le monde par Adam, et tout en enseignant que le Christ a racheté l'humanité de la corruption et de l'esclavage universel du péché, Clément ne s'explique pas clairement sur le rapport de l'universelle corruption avec la faute du premier père.

Après avoir dit d'Adam déchu : « L'homme libre par la simplicité fut trouvé lié par le péché », il ajoute : « Le Seigneur voulut l'arracher à ses liens et, revêtu de chair, il dompta le serpent, il réduisit le tyran à la servitude et à la mort; chose plus étonnante que tout, il montra délivré, grâce à ses mains étendues, l'homme qu'égarait le plaisir, que retenait la corruption. O mystérieux prodige! le Seigneur se couche, l'homme se relève; celui qui est descendu du paradis reçoit la suprême récompense de l'obéissance, le ciel. » *Protrept.*, XI, col. 228. Ainsi l'homme, esclave du péché depuis la chute, voué à la corruption, est délivré de ses liens de servitude et de mort par le Christ. « Seul le Verbe est sans péché; le péché est, par nature, inné et commun à tous. » *Pæd.*, III, XII, t. VIII, col. 672 C. Chez nous comme chez Adam, il y a un penchant inné à l'erreur et à la volupté. *Strom.*, II, XII, t. VIII, col. 992; III, XIV, col. 1193-1194.

Mais cette inclination au péché, commune, innée, cette universelle corruption dont Jésus-Christ est venu nous délivrer, en mettant en nous l'Esprit d'incorruptibilité, est-elle le fruit de la malheureuse condition de notre nature créée, qui, naturellement, fructifie le péché personnel, ou est-elle héréditaire, en dépendance du premier péché? Le langage de Clément n'est clair nulle part sur ce point. Sur l'universalité de la corruption et de la tendance au mal, il parle comme Philon.

En face des gnostiques qui regardent la naissance charnelle comme physiquement mauvaise, il proclame avec raison que l'acte de la génération est bon, mais il ajoute que le péché n'existe pas dans l'enfant nouveau-né. Il le fait en commentant le texte de Job : « Personne n'est exempt de toute souillure, pas même l'enfant qui n'a qu'un jour. » Qu'ils nous disent (les gnostiques) où a forniqué l'enfant qui vient de naître, et comment lui qui n'a rien fait a encouru la malédiction d'Adam? Tout ce, qu'ils peuvent répondre c'est que la naissance elle-même est mauvaise. David a dit sans doute (Ps., L, 7) :« Je suis né dans le péché et ma « mère m'a conçu dans l'iniquité »; mais il parle en prophète d'Ève notre mère qui est devenue la mère des vivants; s'il a été conçu dans le péché, il ne s'ensuit pas *qu'il fut lui-même dans le péché*, ni *qu'il fut péché.* » (Οὐχ αὐτὸς ἐν ἁμαρτίᾳ.)

En commentant ces paroles de Job : « L'homme est sorti nu du sein de sa mère et il y rentre nu », il déclare que cela signifie qu'il était nu, dépouillé non de richesses, mais de vices et de péchés. Il semble, d'après ce texte, qu'il veut dire de l'homme que, comparé à ce qu'il devient plus tard, il est pur en quelque sorte à sa naissance. *Strom.*, IV, XXV, col. 1368-1369. Ailleurs, Clément dit que nous sommes soumis à l'influence du péché d'Adam, en ce que nous imitons trop son exemple par nos fautes personnelles : *Sic etiam peccato Adæ subjacemus secundum peccati similitudinem. Adumbr. in ep. Judæ*, *P. G.*, t. IX, col. 733.

Il est tellement préoccupé d'affirmer contre les gnostiques que seules les fautes personnelles, volontaires et libres nous sont imputables, qu'on se demande s'il y a place dans son système pour l'imputation à toute la race du péché d'Adam. Cf. *Strom.*, II, XV, t. VIII, col. 1000-1004; III, XVII, col. 1205; III, XIV, col. 1193-1196; *Protrept.*, XI, col. 228.

Comment a-t-il conçu la période qui va du péché originel à l'incarnation? Comme une période, sans doute, d'obscurité et de mort, mais aussi comme une période de préparation à la rédemption et à la vie par la mort du Christ, et le rayonnement de sa sagesse. « Clément est trop généreusement optimiste pour vouer à la damnation ceux qui ignorent le Sauveur. Il pense que des moyens providentiels de salut ont été préparés aux hommes dont la vie a précédé l'incarnation : pour les Juifs, les livres saints, pour les Grecs, la philosophie. » Bardy, *op. cit.*, p. 51. Il nous montre aussi, dans le Verbe qui a tout accompli dans le passé par « ses puissances saintes, par la création, par le salut, par la bienfaisance, par le don de la loi, par la prophétie, par l'instruction, le Maître qui enseigne tout maintenant ». *Protrept.*, XI, col. 229. « C'est lui qui a changé l'Occident en Orient, qui a crucifié la mort par la vie, qui a arraché l'homme à la perdition et l'a suspendu au ciel, qui a changé la corruption en incorruption, transformé la terre en ciel. » *Ibid.*, col. 232.

En résumé, Clément croît à la faute d'Adam, mais il n'en saisit pas bien la nature; il croit à l'universelle corruption de l'humanité et conçoit la période qui va d'Adam au Christ comme une période de ténèbres et de mort, mais il n'explique pas clairement la part qu'il faut faire à la faute d'Adam en cet état; il saisit les magnifiques beautés de la rédemption, et en célèbre la souveraine efficacité par rapport au péché et à la mort, mais il ne nous dit point nettement qu'elle remet le péché transmis par Adam.

C'est que, trop préoccupé de montrer que la culpabilité générale ne vient point d'une cause déterminante, à savoir la génération charnelle considérée comme mauvaise, il laisse de côté, dans une certaine mesure, l'influence du péché d'origine sur la nature humaine, pour ne mettre en valeur que l'influence du libre arbitre sur l'existence du bien et du mal dans le monde. Il lui manque de n'avoir point autant qu'Irénée médité la doctrine de saint Paul; il a lu les premières pages de la Genèse beaucoup plus avec les yeux de Philon qu'avec ceux du grand apôtre. De sa doctrine du péché originel on peut dire ce qu'on a dit de ses idées sur l'état primitif : « Ici le gnostique l'emporte chez lui sur le chrétien. » Slomkowski, *op. cit.*, p. 51.

2° *Origène* († 254 ou 255). — Comme Clément, Origène allégorise les premiers chapitres de la Genèse, *Sel. in Gen.*, *P. G.*, t. XII, col. 101; *Cont. Cels.*, IV, 37-40, t. XI, col. 1085-1093, et s'efforce de trouver une explication profonde à l'origine du mal dans le monde. Mieux que lui cependant, il se fait l'écho de l'enseignement traditionnel, car, à la différence de son prédécesseur, il a médité et interprété longuement, la doctrine de saint Paul sur le péché d'origine dans l'épître aux Romains. *In epist. ad Rom.*, surtout l. V, *P. G.*, t. XIV, col. 1003-1056. Il a lu sans doute cette épître avec les sentiments d'un Grec qui croit à la bonté relative de la nature humaine. Il y a puisé cependant le sentiment d'une déchéance morale et physique universelle et s'en est fait l'interprète.

Pour saisir le point de vue d'Origène, on se rappellera l'erreur qu'il combat et la grande idée qui domine sa pensée : l'erreur c'est le déterminisme gnostique. « (Les dualistes), pour qui les âmes humaines n'ont pas une même substance mais sont de nature contraire, doivent être mis au nombre des hérétiques, puisqu'ils imputent l'iniquité au Très-Haut et l'accusent d'injustice. » *In epist. ad Tit.*, t. XIV, col. 1305.

La pensée dominante de son anthropologie, c'est celle de la liberté qui persévère dans tous les états de l'humanité. « Un autre point incontesté de l'enseignement de l'Église, c'est le libre arbitre de l'âme raisonnable. Le démon et ses anges, et les puissances ennemies cherchent bien à nous accabler sous le poids du péché; mais, si nous vivons conformément à la Loi et à la justice, nous rejetterons ce fardeau loin de nous. Nous ne sommes jamais nécessités soit au bien soit au mal, contre notre vouloir. » *De princ.*, I, præf., 5, t. XI, col. 118.

Pour donner enfin à chaque élément de sa doctrine la place qui lui revient dans l'ensemble, il faut se rappeler les principes qui dirigent habituellement le grand Alexandrin : 1. Ne rien concevoir pour article de foi qui s'écarte de la tradition ecclésiastique et apostolique, telle qu'elle s'est transmise depuis les apôtres selon l'ordre de la succession légitime, et qu'elle se conserve actuellement dans les Églises; voilà la grande norme à suivre. — 2. Dans les questions difficiles, s'en tenir à ce qui est le plus près de la règle de foi, et ne point présenter ses spéculations comme des dogmes, mais comme de simples hypothèses. *De princ.*, *ibid.*, 2, et 5.

Dans ces conditions, on envisagera d'abord : le témoignage d'Origène sur la doctrine traditionnelle du péché originel; ensuite ses explications hypothétiques sur la nature de ce péché; enfin, les conséquences qu'il attribue à ce péché.

1. *Le témoignage d'Origène sur la doctrine ecclésiastique du péché d'origine.* — *a*) *Le fait et les conséquences personnelles de la faute d'Adam.* — Comme Irénée et Clément, Origène se pose la question de la perfection relative d'Adam. Pour lui, comme pour eux, l'homme, par le fait même qu'il est produit, est muable; la perfection que celui-ci possède ne lui est point naturelle; elle est un don du Créateur, qu'il peut perdre ou garder selon l'usage qu'il fera de sa liberté. *De princ.*, II, IX, 2, t. XI, col. 226.

En fait, à l'origine, l'homme possédait un état de perfection relative d'où il a déchu par sa désobéissance. « Peut-être l'être raisonnable n'était-il pas abso-

lument imparfait au moment où il fut placé au paradis. Comment, en effet, Dieu aurait-il pu placer dans le paradis, pour le travailler, un homme complètement imparfait? Celui qui peut travailler l'arbre de vie... ne peut pas, avec raison, être nommé imparfait. Peut-être, étant parfait, est-il devenu imparfait par suite de la désobéissance et ainsi a-t-il eu besoin de quelqu'un qui le rendît parfait. » *In Joa.*, XIII, 37, t. XIV, col. 464.

Cette perfection est sans doute l'état de rectitude dans lequel le premier homme a été placé et d'où il a dévié : *Apparet primum illud naturæ rationabilis opus quod a Deo factum est, fuisse rectum, et in via recta Creatoris ipsius munere collatum. Sed quia ab hac ad lævum peccati iter detorsit, mente nunc dicitur declinasse, sicut exemplo est primus homo Adam, qui de paradisi via recta malesuadi fraude serpentis ad pravas et tortuosas vitæ semitas declinavit. In Rom.*, III, 3, t. XIV, col. 933.

Cet état impliquait dans Adam le fait d'être créé à l'image de Dieu et, par là, de posséder « une âme raisonnable, capable de connaître, de juger, de mériter, de faire des œuvres de justice, de force et de bien ». *Select. in Gen.*, t. XII, col. 96. Il mettait dans l'homme une participation à l'esprit incorruptible. *Cont. Cels.*, IV, 37, t. XI, col. 1086.

C'est pourquoi, « si la femme n'avait pas été trompée, si Adam n'avait pas péché, l'homme créé pour l'incorruptibilité l'aurait possédée en lui, et le Christ ne serait pas mort ». *In Joa.*, I, 22, t. XIV, col. 58 C. Le monde n'aurait pas connu le péché et ses conséquences : la mort de l'âme et du corps; c'est par un seul homme que le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. *In Rom.*, V, 1, t. XIV, col. 1011. Le premier homme a donc déchu d'un état d'innocence où il ne connaissait ni la mort de l'âme, ni celle du corps, qui suit la première comme une ombre.

De ce fait commence pour Adam l'esclavage du démon, le séducteur de nos premiers parents, l'auteur du péché, le tyran qui règne sur la mort. *Ibid.*, V, 6, col. 1034; VI, 6, col. 1068; V, 9, col. 1045.

Bref, Dieu « n'avait fait que des choses bonnes en nous et pour nous; c'est nous-mêmes qui attirons, par notre volonté, le mal et le péché en nous ». *In Jerem.*, hom. II, 1, t. XIII, col. 277. C'est par sa désobéissance qu'Adam a dévié de la voie droite, qu'il a été exilé du paradis terrestre, qu'il a connu la mort de l'âme et du corps, qu'il est tombé pour un temps sous l'empire du démon, « qu'il a perdu les dons d'immortalité et d'incorruptibilité reçus primitivement au paradis ». *In Rom.*, X, 14, t. XIV, col. 1275. (Sur le caractère de l'empire du démon dans Origène, cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, Études critiques et documents*, Louvain, 1931, p. 165-212.)

Origène croit, en s'appuyant sur Sap., X, 1, qu'Adam a été tiré de son péché, et que la Sagesse, c'est-à-dire le Christ, a ramené à la vie éternelle celui qui avait été cause de mort pour toute la race. *In Rom*, V, 2, col. 1023.

b) La déchéance collective de l'humanité consécutive à la faute d'Adam. — Du commentaire de l'épître aux Romains d'Origène, il résulte sans aucun doute que, pour lui comme pour saint Paul, l'humanité est dans un état de déchéance qui a son point de départ dans le péché d'Adam.

a. — Il est clair que c'est par la désobéissance d'Adam que tous les hommes ont été condamnés à la mort du corps avec lui et en lui : « car tous les hommes étaient dans les reins d'Adam lorsqu'il était dans le paradis; tous ont été expulsés avec lui et en lui du paradis, lorsqu'il en fut chassé; ainsi la mort qui provenait de sa prévarication, passa par lui en tous ceux qui sont de son sang; aussi l'Apôtre dit-il : « Comme tous meurent en Adam, tous ressusciteront dans le Christ. » *In Rom.*, V, 1, col. 1010.

La condamnation de la faute d'Adam, « c'est cette mort commune qui vient pour tous, qui viendra même pour ceux qui paraissent justes ». Origène la rattache ailleurs, soit au fait du lien du sang qui relie la race à Adam, comme plus haut, soit à une autre cause mystérieuse : *sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito. Ibid.*, V, 4, col. 1029 D.

b. — Nulle part Origène ne dit expressément, comme Irénée, que tous les hommes ont péché *en Adam*. On reconnaît de plus en plus que Rufin a suivi dans sa traduction le texte de l'ancienne version latine qui traduit ἐφ' ᾧ par *in quo*. Ainsi la phrase suivante de Rufin : *Absoluta sententia pronuntiavit Apostolus in omnes homines mortem pertransisse peccati, in eo in quo omnes peccaverunt*, n'a pas de chance dans la dernière partie de traduire exactement le texte d'Origène. On peut le déduire du contexte immédiat qui entend les mots : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον de Rom., V, 12, non d'un péché commis en Adam, mais des fautes individuelles. Le πάντες ἥμαρτον du ỳ. 12 y est mis en parallèle avec le πάντες ἥμαρτον de Rom., III, 23, qui désigne les fautes personnelles. *Ibid.*, col. 1011 C. Toute la suite du raisonnement tend à prouver que tous ont péché individuellement, en montrant les taches qui se rencontrent même dans la vie des anciens justes.

On tirera la même conclusion du rapprochement entre le commentaire de l'épître aux Romains et ce passage du commentaire de saint Jean dont nous avons le texte grec et la traduction latine : *Consentaneum certe est Judæos dixisse... : « Abraham mortuus est et prophetæ », quoniam didicissent quomodo per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pervasit,* EO QUOD *omnes peccaverunt*, ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον. *Consentaneum vero etiam est vidisse mortem regnasse in eos qui peccaverunt ad similitudinem transgressionis Adæ, habuisseque sermonem de morte, quæ per peccatum in omnes homines pervasit, eo quod omnes peccaverunt*, ἐπὶ τῷ πάντας ἡμαρτηκέναι. *In Joa.*, XX, 33, col. 671-672. Le ἐφ' ᾧ avait pour Origène un sens causal et non relatif comme dans la Vulgate et dans saint Augustin.

C'est encore aux fautes personnelles qu'Origène pense pour expliquer la mort dans son commentaire de Ex., XXVII, 12. Parce que Moïse a péché dans le désert de Sin, il mourra. *Ipse transgressionis crimen incurrit. Ipse factus est in peccato. Ideo, credo, cum confidentia dicebat Apostolus quia « regnavit mors ab Adam usque ad Moïsen ». Accessit ad Moïsen et nec ipsi pepercit. Et ideo opinor, dicebat, quia « peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors, in quo omnes peccaverunt ». In Num.*, XXII, 3, t. XII, col. 744. Ici le contexte encore nous oblige à dire qu'Origène interprétait « parce que tous ont péché ».

Il s'agit bien encore, d'après Origène, des péchés personnels dans Rom., V, 14. Il sait que, dans quelques manuscrits, on lit ce que nous lisons aujourd'hui : *Regnavit mors etiam in eos qui* NON *peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ;* mais il donne comme leçon courante et il commente surtout le texte suivant : *Regnavit mors in eos qui peccaverunt*, sans négation. Il serait ici question, non point de la mort qui a *passé* pour tous les hommes, mais de celle qui a *régné* sur un certain nombre d'hommes. Autre chose est passer, autre chose est régner. Le péché n'a fait qu'effleurer certains hommes; chez d'autres, il règne en maître. Il a régné d'Adam jusqu'à Moïse sur ceux qui ont imité particulièrement la prévarication d'Adam. Mais, précisément, quels sont ceux qui portent en eux l'imitation de la prévarication d'Adam? Ce sont ceux qui, non seulement sont fils, mais disci-

ples de pécheurs et qui suivent l'exemple d'une génération pécheresse. *In Rom.*, v, 1, t. xiv, col. 1018 BC.

Un peu plus bas, ayant à commenter le texte que nous lisons avec la négation : « La mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché, par une transgression semblable à celle d'Adam », il ne pense pas comme nous aux enfants qui n'ont pas de péché actuel, mais qui ont péché en Adam; il songe aux saints sur lesquels la mort a régné jusqu'à l'arrivée du Christ, en les tenant *in inferno*, non point en raison d'une prévarication semblable à celle d'Adam, mais en raison de la loi de mort portée au paradis terrestre. *Ibid.*, col. 1019.

Dans son commentaire du ỳ. 15, Origène se demande si Adam est la seule cause de notre mort par son péché; il répond que les hommes sont poussés à la mort du péché, non point tant par leur nature que par l'exemple. *Ibid.*, col. 1024 B.

Enfin, Origène n'entend point le ỳ. 19 : « Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs » du péché originel; il pense encore ici aux péchés personnels. Il précise le sens des deux expressions *multi* et *peccatores*. L'Apôtre dit : *multi*, et non pas *omnes;* il ne dit pas « tous » ont péché, mais seulement « beaucoup » ont été constitués pécheurs. Autre chose, en effet, est pécher quelquefois, autre chose est être pécheur : *Peccator dicitur is qui multa delinquendo in consuetudinem, et ut ita dicam, in studium peccandi jam venit. Ibid.*, v, 4, col. 1030 C. On peut dire, en un sens, que tous ont péché, même les saints, mais tous ne sont pas pécheurs.

En somme, l'exégèse d'Origène touchant le passage classique de l'épître aux Romains, v, 12-19, est loin d'être exhaustive : il a bien rattaché l'universalité de la mort à Adam; il a bien vu que tous sont morts en lui : il a moins nettement perçu que la solidarité de tous dans la peine du premier père entraînait une solidarité dans la faute.

c. — *Origène, appuyé sur l'Écriture et sur l'usage ecclésiastique de baptiser les enfants, enseigne que tous les hommes sont pécheurs, même l'enfant d'un jour, et ont besoin du baptême.* — Conséquemment à la déviation morale d'Adam, tous ceux qui vinrent après lui dévièrent à leur tour, *declinaverunt*, et devinrent inutiles avec lui. *In Rom.*, III, 3, col. 933. Il s'agit là sans doute d'une déviation par l'exemple suivi. *Ibid.*, v, 1, col. 1017.

Comme preuve de cette déchéance morale universelle, en dehors du texte : *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*, Rom., III, 12, cité col. 933, Origène invoque souvent le texte de Job, XIV, 4-5, d'après les Septante; celui du psaume L : *et in peccatis concepit me mater mea;* la prescription du Lévitique, XII, 8, qui ordonne d'offrir un sacrifice pour le nouveau-né, enfin l'usage du baptême des enfants. Il veut par là établir clairement, en dehors de l'existence d'une universelle déchéance volontaire, celle d'une souillure congénitale de l'enfant.

On lit dans l'hom. VIII, 3, sur le Lévitique, que « seuls les pécheurs se réjouissent au souvenir de leur naissance..., qu'un saint comme David déclare qu'il a été conçu dans l'iniquité, montrant ainsi que toute âme qui naît dans la chair est souillée d'une tache d'iniquité et de péché. C'est pourquoi il est dit : personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour. On peut ajouter ceci qui explique pourquoi l'Église, qui donne le baptême pour la rémission des péchés, le donne aussi aux enfants. Car si les enfants n'avaient pas besoin de rémission, et d'indulgence, le bienfait du baptême leur serait inutile. » T. XII, col. 494-495. Voir aussi *In Lev.*, hom. XII, 4, col. 539, où Origène explique à sa manière la nature de cette souillure : *Hoc ipso quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumpsit, in patre et in matre contaminatus dici potest... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vere Jesus... in hanc generationem mundus ingressus est.* Cf. *In Luc.*, hom. XIV, t. XIII, col. 1833-1838. Enfin, dans *In Rom.*, v, 9, t. XIV, col. 1047, Origène conclut en s'appuyant sur les mêmes textes : « C'est pour cela que l'Église a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême aux enfants eux-mêmes; ceux auxquels avait été confié le dépôt des saints mystères savent, en effet, que tout homme vient au monde avec des souillures congénitales de péché qui doivent être remises par l'eau et l'Esprit. » Comparer *Cont. Cels.*, III, 61-63, t. XI, col. 999-1004; VII, 28-29, col. 1460-1462; VII, 50, col. 1493.

2. *Explications hypothétiques d'Origène sur la nature de la souillure congénitale à chaque homme.* — Très clair sur l'existence d'une souillure originelle, Origène hésite sur la nature et sur l'origine de cette tare. C'est ici que, sans appui dans la tradition, il donne ses explications comme des hypothèses discutables.

a) Sur l'origine de la déchéance humaine, Origène avait d'abord professé qu'elle s'était produite dans le monde transcendant. C'est le péché commis par les esprits dans ce monde qui expliquerait leur chute dans des corps mortels. Les esprits qui ont failli deviennent des âmes et revêtent un corps misérable. *De princ.*, II, IX, 6, t. XI, col. 230. Ainsi, la lutte s'exerçant dans un monde transcendant serait l'explication non seulement du mal moral, mais de toutes les vanités qu'on rencontre chez les hommes. On remarquera avec quelles précautions cette hypothèse est proposée dans le commentaire de l'épître aux Romains. *Videsne ut a peccato nullum Paulus excuset? licet ubi, quando, aut quomodo ab unoquoque similitudo ista prævaricationis admissa sit, tutum non crediderit apertum proloqui.* v, 2, t. XIV, col. 1025 A. Nous avons cité plus haut le mot sur la manière inénarrable et connue de Dieu seul dont chacun de nous a été banni du paradis. Ci-dessus, col. 334. Comparer encore le suivant : *Sed et illud apud temetipsum pertracta unde in hunc mundum introivit peccatum, aut ubi erat priusquam huc introiret, aut si omnino erat. Ibid.*, v, 1, col. 1011 A.

b) Plus souvent il explique cette déchéance par l'union de l'âme avec le corps.

Il remarque que le mot ῥύπος du livre de Job désigne non pas un péché proprement dit, mais généralement une souillure. *In Luc.*, hom. XIV, t. XIII, col. 1834. Or, il est certain que toute âme, par le fait seul qu'elle s'unit à un corps, et dans cette union même contracte une souillure. Cf. *In Lev.*, VIII, 3, t. XII, col. 495; *In Luc.*, *loc. cit.; Cont. Cels.*, VII, 50, t. XI, col. 1493. Tout enfant apporte donc en naissant cette souillure et c'est en elle qu'Origène est disposé à voir le péché d'origine. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 292.

On pourrait, dans le même sens d'une souillure contractée par le seul contact de l'âme avec le corps, expliquer le sens de Rom., v, 14, donné par Origène : *habere in semetipsis similitudinem prævaricationis ejus (Adami) non solum ex semine, sed ex institutione susceptam.* T. XIV, col. 1018 B.

c) Peut-être à cette raison platonicienne du contact de l'âme avec le corps, Origène veut-il en ajouter une plus scripturaire « quand il remarque qu'Adam n'ayant commencé à engendrer qu'après son péché, notre corps par lui-même est un corps de péché ». Tixeront, *ibid.*, p. 293. *In Rom.*, v, 9, col. 1047. Si l'on rapproche cette affirmation de celle où Origène déclare que tous les hommes se trouvent contenus dans les flancs d'Adam, ont tous été avec lui et en lui expulsés du paradis terrestre, et subissent par le fait toutes les suites du péché d'Adam, on conclura que cette théorie, qui explique la souillure congénitale à chaque

homme par le fait que son âme est unie à un corps souillé, reçu d'Adam pécheur, nous oriente dans le sens de l'explication augustinienne de la transmission de la faute originelle. On a pu dire, en fait, de ces passages, qu'ils sont comme une anticipation de la théorie de saint Augustin. C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasbourg, 1926, p. 29.

En envisageant surtout ces derniers textes, Tixeront a justement apprécié la doctrine d'Origène en ces termes : « Origène nous présenterait dans ce cas une théorie bien près d'être suffisante du péché originel : il en fournit en toute hypothèse les éléments, quoiqu'il ne les ait pas assez rapprochés, ni liés ensemble. » *Op. cit.*, p. 293.

3. *Les conséquences générales du péché d'origine.* — En dehors de la loi de mort et de la souillure native, commune à tous, la prévarication d'Adam entraîne une culpabilité générale : celle-ci est le fruit du mauvais exemple, du démon et de la concupiscence. Elle n'annihile point cependant la liberté et l'intelligence, qui subsiste dans le monde déchu, et ne détruit point complètement l'œuvre de la grâce divine.

a) Influences mauvaises qui ont envahi l'humanité. — C'est d'abord l'exemple funeste d'Adam qui directement, par lui-même, ou indirectement, par les générations perverses qu'il constitue, et qui deviennent à leur tour maîtresses de mal et d'erreur, entraîne l'humanité au péché. *In Rom.*, v, 4 et 9, passim.

C'est la suggestion du démon qui continue à séduire l'humanité et à étendre sa domination sur le corps dont il est la tête, sur l'humanité entière à mesure que s'y multiplient les péchés. *Ibid.*, v, 8, col. 1042, et v, 9, col. 1045. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 377-381.

C'est la concupiscence qui a son siège dans la chair et lutte contre la raison. Origène sait distinguer en elle ce par quoi elle est un appétit naturel, qui peut être satisfait dans les limites permises, et ce par quoi elle devient un danger de pécher, pour ceux qui se laissent entraîner à la satisfaire au delà de ces bornes. *Naturales appetentias habet caro cibi et potus, quæ intra certas mensuras sufficientiæ continentur; quas si quis excedat, persuasione peccati, jam non cibum caro sed luxuriam deposcit. Similimodo inest carni incitamentum naturale, quo misceri feminæ causa reparandæ successionis exposcat; sed, si ex hac occasione, persuadente peccato, declinetur a lege, et naturalis libidinis motus ad illicita concitentur, peccato vivit qui in his singulis non Dei lege sed peccati persuasionibus paret.* *In Rom.*, v, 7, col. 1035.

Dans la lutte intérieure décrite en termes si tragiques par l'Apôtre, Rom., vii, 14, Origène voit l'état de l'homme, habitué au péché *(consuetudinem peccandi peccatum nominavit)* au seuil de sa conversion. C'est l'infirmité de ceux qui, au début d'une conversion, veulent faire tout ce qui est bien, mais ne peuvent le réaliser tout de suite. Il y faut le travail, l'effort, les veilles, le savoir. Il y faut le temps. *Ibid.*, vi, 9, col. 1088. C'est surtout de ces âmes encore fragiles que saint Paul décrit les combats douloureux, et les défaites faciles devant la séduction de la concupiscence. C'est en pensant à ces âmes faibles que saint Paul s'écrie : « Malheureux homme que je suis; qui me délivrera de ce corps de mort? » Origène ne veut pas que saint Paul dise de lui-même : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*, comme si la tyrannie de la chair était telle que l'Apôtre ne puisse s'y soustraire. Il aime mieux penser que Paul tient ici la place de l'âme au commencement de sa conversion.

En commentant la phrase : *Nihil ergo nunc damnationis est his qui in Christo sunt Jesu*, il insiste sur ce fait que le converti ne s'élève qu'avec une collaboration et un effort constant à l'état de complète soumission de la chair à l'esprit. *Ibid.*, vi, 11, col. 1092.

Il y a, dans toutes ces pages, de fines remarques psychologiques, une pédagogie vraie, bien adaptée à l'éducation de la concupiscence, mais il faut avouer que cela ne cadre pas de tout point avec la description de la lutte tragique de l'homme « vendu au péché », tel que le voit saint Paul. Sous le coup de ces influences mauvaises innées, l'homme commet journellement le mal; tous tombent sous le péché, même les saints, même les justes, le Christ excepté. *Cont. Cels.*, III, 69, t. xi, col. 1009, et 62, col. 1001; *In Rom.*, i, 1, t. xiv, col. 840.

b) Persévérance des forces du libre arbitre et de l'intelligence dans l'homme déchu. — Origène en avait affirmé le principe : « Les puissances ennemies peuvent chercher à nous accabler sous le péché, nous ne sommes jamais nécessités soit au bien soit au mal. Les puissances supérieures peuvent nous pousser les unes au vice, les autres à la vertu, mais elles ne sauraient nous contraindre. » *De princ.*, I, præf., 5, t. xi, col. 118.

Il le maintient et le démontre dans son commentaire de l'épître aux Romains. L'homme déchu reste libre de résister aux convoitises du cœur et aux puissances du démon. Si des influences mauvaises s'exercent sur sa volonté, de bonnes influences aussi, celles de Dieu et des anges, la pénètrent. Dans tous les cas, l'âme reste libre; ce n'est ni par force, ni par nécessité que l'âme agit. *In Rom.*, i, 17, t. xiv, col. 866. C'est l'âme libre qui se réduit en servitude par le péché. *Ibid.*, v, 3, col. 1026. Elle peut, même chez les païens, se faire une vie honnête dans l'ensemble. ix, 24, col. 1225. « Il lui répugne souverainement d'admettre que, sous la loi naturelle ou mosaïque, personne n'ait jamais accompli une œuvre bonne. Il n'en est pas un qui fasse le bien, a dit l'Apôtre (Rom., iii, 12). *Gravis sententia*, remarque Origène; elle lui paraît en effet tellement grave qu'il éprouve le besoin de l'interpréter dans un sens moins absolu. » C. Verfaillie, *op. cit.*, p. 38.

Il admet même que ces œuvres (des juifs ou des païens) qui seront portées au tribunal du Christ auront, selon le cas, leur récompense aussi bien que leur châtiment, encore que la récompense ne puisse être la vie éternelle réservée aux seuls croyants baptisés. *In Rom.*, iii, 7, col. 888-889.

En fait, nous l'avons vu, la volonté de celui qui se convertit est faible, et tous les hommes succombent plus ou moins au péché. Le païen, par les forces naturelles de son intelligence, peut savoir de Dieu ce qui peut en être connu par le moyen des créatures et, de ce fait, il peut être jugé d'après cette connaissance. *Ibid.*, i, 16-17, col. 863-864. Il reçoit par là une règle de vie, et des mouvements vers le bien. iii, 6, col. 938.

Tout en reconnaissant que certains hommes se sont élevés à la connaissance de la paternité et de la souveraineté de Dieu, *In Gen.*, hom. vii, 2, t. xii, col. 196-197, il ne nie point les faiblesses et les erreurs des philosophes et déclare que la « nature humaine ne peut trouver Dieu sans mélange d'erreur, καθαρῶς ». *Cont. Cels.*, VII, 42, t. xi, col. 1481. Les hommes ont besoin du magistère de celui qui a dit : « Je suis la vérité ». *In Matth.*, tom. xii, 40, t. xiii, col. 1077.

c) L'aide divine à la nature déchue. — Les puissances d'oppression de l'humanité : démon, concupiscence, mauvais exemples du péché, n'ont été complètement brisées que par l'économie rédemptrice. Dieu, cependant, n'a pas laissé sans secours les gentils et les juifs. Aux premiers il a donné la loi naturelle, aux seconds la loi révélée.

La loi naturelle, sans doute, ne donne qu'une justice humaine, *In Rom.*, iii, 7, t. xiv, col. 941; elle est sans valeur par rapport à la manifestation de la justice de Dieu, *ibid.*, cependant, elle crée en nous des aptitudes

que le christianisme vient féconder ». C. Verfaillie, p. 45. Elle fait les gentils capables d'être jugés.

Origène reconnaît à la loi mosaïque non seulement un rôle préparatoire à l'Évangile, mais une certaine valeur pour le salut des Juifs : *Per legem enim purificatio peccatorum cœpit aperiri et ex aliqua parte tyrannidi ejus obsisti. In Rom.*, v, 1, col. 1017 C.

Origène ne veut point certes nier par là que la grâce, départie à l'humanité déchue, dérive de la rédemption du Christ; cf. *ibid.*, v, 10, col. 1053. La valeur de la Loi, à ses yeux, n'est que relative, imparfaite, provisoire. L'expérience l'a révélée impuissante à résister à la domination du péché; les prophètes n'ont pu qu'appeler au secours le Rédempteur : *Quoniam tanta ejus (peccati) erat dominatio quæ vires Legis excederet, mittuntur in auxilium Legis prophetæ. Sed et ipsi pervidentes supra vires suas esse tyranni potentiam, adventum ipsius regis exorant.* v, 1, col. 1017.

Seul le Christ a pu briser les puissances de mort qui pesaient sur l'humanité depuis le péché d'Adam : démon, péché, mort de l'âme et du corps; il a répandu dans les âmes les forces de l'Esprit, capables de remédier à la fragilité humaine et de donner la véritable vie. La puissance de rayonnement de la rédemption l'emporte sur celle du péché : dans les deux cas, la liberté humaine, loin d'être méconnue, intervient. *Ibid.*, v, 2, col. 1021-1026.

En résumé, la doctrine d'Origène sur le péché d'origine offre bien des éléments conformes à la doctrine paulinienne et à la pensée commune de l'Église. Il enseigne clairement l'existence d'une souillure originelle et la nécessité du baptême pour l'effacer. Si les explications qu'il donne de cette souillure ne sont pas toujours conformes à la tradition, c'est qu'alors, sous prétexte d'approfondissement du dogme et par manière d'hypothèse, il donne trop de confiance à Platon ou à Plotin, et confond leur théorie de la descente des âmes dans la nature corruptrice avec l'idée chrétienne de la solidarité de tous en Adam pécheur, ou du moins propose timidement d'expliquer celle-ci par celle-là.

Ce qu'il veut surtout, c'est repousser l'erreur des hérétiques qui imputent l'iniquité au Très-Haut et l'accusent d'injustice. Pour cela, il en appelle à toutes ses lumières : à celle de Platon qui admettait une chute universelle, aussi bien qu'à saint Paul et à Moïse. Sans doute, il n'a pu réussir à les réduire à l'unité : « Ici, c'est la doctrine chrétienne que l'auteur prend comme base de son enseignement; là, la théorie philosophique dont il emprunte les éléments aux écoles grecques et qu'il s'efforce de construire sur le fondement du dogme chrétien. » Freppel, *Origène*, t. I, 1868, p. 414. N'oublions pas que ce qu'il estimait le plus dans sa pensée c'était « la doctrine chrétienne ». La tradition postérieure saura garder et développer cette doctrine, et laissera tomber les éléments caducs que le grand Alexandrin y mêlait.

III. SAINT MÉTHODE D'OLYMPE († 311-312). — Cet évêque eut à prendre deux fois, vers la fin du IIIe siècle, la défense de la doctrine traditionnelle de l'Église sur l'origine du mal moral : contre les spéculations hasardeuses du gnosticisme valentinien et contre celles d'Origène.

Contre Valentin, qui trouvait le principe du mal dans l'existence d'une matière éternelle, indépendante de Dieu, le *De autexusio* montre la source du mal moral dans le libre arbitre. L'homme est caractérisé par la liberté, soumise au précepte avant comme après le péché d'origine, *De aut.*, XVI, 1-6, éd. Bonwetsch, p. 186 sq.; cf. J. Farges, *Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, traduction, Paris, 1929, et les *Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929.

L'*Aglaophon*, ou *De la résurrection*, ne contient pas seulement une large réfutation de l'hypothèse d'Origène sur la chute dans des corps charnels des âmes préexistantes pour y expier une faute commise dans le monde des esprits; il lui oppose une interprétation cohérente de la doctrine courante du péché d'origine, qu'Épiphane, un siècle plus tard, jugera digne d'être transcrite et approuvée. Bonwetsch, *ibid.*, p. 219-424; Épiphane, *Hæres.*, LXIV, éd. Holl., t. II, p. 421-499.

1° *Critique de l'interprétation origéniste d'une chute dans le monde des esprits.* — Origène avait interprété ces « tuniques de peau » que Jahweh donna à Adam et à sa compagne après la faute, comme s'il s'agissait du corps matériel dont Dieu a revêtu les âmes humaines en punition d'une faute antérieure à leur existence corporelle.

L'évêque d'Olympe n'a pas de peine à montrer que l'Écriture ne favorise nullement cette conception pessimiste du corps humain, vraie prison de l'âme, ni dans la Genèse, III, 21-22, ni dans Jérémie, Lam., III, 34, ni dans le psaume CXLV, 7. *Aglaophon*, I, LVI, 4, p. 316. Il établit d'ailleurs largement l'incohérence philosophique d'une telle hypothèse : comment soutenir en même temps que le corps est l'unique cause du péché, et affirmer une faute des âmes non encore incarnées? D'ailleurs, saint Paul n'enseigne-t-il point que l'homme a le pouvoir de soumettre ses membres à la vertu ou de les abandonner au péché? C'est l'âme seule qui, librement, fait du corps un instrument de vice ou de vertu. *Agl.*, I, LVII-LX, p. 317-325.

2° *Doctrine traditionnelle de la déchéance originelle.* — A l'hypothèse d'une chute dans le monde des esprits, Méthode oppose l'idée traditionnelle d'un état primitif parfait d'où l'homme est déchu par suite d'un mauvais usage de sa liberté.

1. *État primitif parfait.* — La raison aussi bien que l'Écriture attestent que l'homme est, dès son origine, non point un esprit déchu dans la matière, mais un composé naturel, bien fait, de corps et d'âme. Sorti immédiatement des mains de Dieu, seul entre toutes les créatures fait à l'image du Créateur, il ne peut être qu'immortel à son état natif, exempt de toute corruption ou maladie. Ainsi le veut, selon Méthode, la logique du réel. Dieu, le vivant, l'incorruptible, ne peut avoir comme œuvre immédiate qu'un homme immortel. D'ailleurs, « tandis que le principe vital de l'ensemble de la création lui vient du souffle de l'air, celui de l'homme lui vient d'une substance immortelle et excellente : c'est Dieu qui lui a insufflé un souffle de vie ». *Agl.*, I, XXXV, 2, p. 273; XXXVI, 2, p. 276; XXXIV, 3, p. 272; LII, 3, p. 308. Ainsi créé, Adam n'a point été rejeté du ciel, mais placé dans le jardin de l'Éden, avec un corps semblable au nôtre, même avant de pécher. *Ibid.*, I, LV, p. 313.

2. *L'épreuve et la chute.* — Créé libre comme les anges, l'homme, comme eux, fut soumis à une épreuve: il pouvait choisir entre l'obéissance et, par suite, la confirmation de son état de bonheur et de familiarité avec Dieu, ou la désobéissance et la punition qu'elle entraîne. I, XXXVII, p. 277 sq.

Méthode éclaire la psychologie de la chute par le texte de l'Apôtre : *Ego vero sine lege vivebam aliquando*, en l'appliquant à nos premiers parents. Avant de recevoir le précepte défensif, ils vivaient à l'abri de tout désir et de tout élan déraisonnable vers le mal; la loi ne leur avait point encore révélé la concupiscence. Avec le précepte de ne point manger du fruit défendu, le désir commença. Le diable, par envie, l'attisa, et amena le désir à produire un fruit mauvais. Ainsi, la loi, qui était faite par Dieu pour conduire l'homme à un état de joie et de bonheur éternel, amena le premier homme — et en lui l'humanité — à la mort et à la condamnation. De ce jour, le diable, artisan du péché, fut identifié au péché. *Ibid.*, II, I, II, p. 329-333.

3. *Conséquences de la chute.* — C'est le péché qui

s'implante dans l'homme par la concupiscence et qui ne peut être détruit que par la mort. Depuis le jour, en effet, où l'homme séduit viola le commandement, le péché prenant naissance dans la transgression s'établit à demeure en lui : « Ainsi disparut la stabilité de l'état primitif, et nous commençâmes à être remplis d'agitations troublantes et de pensées étrangères. Privés du souffle divin, nous sommes depuis ce temps remplis de désirs charnels que le serpent a soufflés en nous... C'est pour éteindre le péché que Dieu a trouvé comme remède à notre situation la mort, afin que le mal ne s'éternisât point par notre immortalité (corporelle). » II, vi, p. 339-340.

a) Le péché qui habite en nous. — Méthode s'efforce, en plusieurs endroits, d'analyser ce « péché qui habite en nous ». Il le conçoit comme la source inépuisable des pensées mauvaises. De ce péché, comme de jeunes pousses, sortent les pensées voluptueuses : « il y a en nous deux sortes de pensées, celles qui naissent de la concupiscence..., celles qui naissent de la loi intérieure. » *Ibid.*, p. 340. Le malin vient du dehors attiser à travers les sens la concupiscence, et faire couler jusqu'à l'âme, comme une traînée de bitume, les pensées qui fortifient la loi de la chair. Ainsi l'homme déchu est divisé entre le bien et le mal. « Lorsque le meilleur est plus fort que le pire, toute l'âme est entraînée vers le bien ; lorsque ce qui est mauvais opprime l'âme de son poids, l'homme est livré aux mauvaises pensées. » *Ibid.*, p. 340. Mais il faut s'entendre : Méthode, par là, n'est pas déterministe. Il sait que la lutte dure jusqu'à la mort; mais que l'homme peut et doit résister à ses penchants. II, iii-iv, p. 333-336.

Lorsque l'Apôtre parle de la sagesse de la chair qui ne peut être soumise à l'esprit, il faut entendre, dit-il, la propension à la volupté et aux plaisirs, et non l'irréductibilité de la chair même. Autrement, il ne faudrait recommander ni la tempérance, ni la chasteté. Ceux qui pratiquent ces vertus domptent leur corps. Paul ne recommande-t-il point de faire régner la justice sur nos membres? C'est donc qu'il sait que l'esprit peut résister aux penchants mauvais, tout en ne les supprimant point. I, lviii, 8; lix, p. 322-323.

L'Apôtre dit pourtant : *quod facio, non cognosco;* et *quod odi facio et ego vero carnalis sum et venumdatus peccato.* Oui, répond Méthode, mais il s'agit ici des pensées étrangères qui nous provoquent au mal; dans ce sens, le mal habite en nous comme le frelon bourdonnant autour du rayon de miel. Il n'est point en notre pouvoir de penser ou de ne pas penser le mal; mais nous pouvons admettre ou rejeter les pensées mauvaises. II, ii-iv, p. 331-335.

En raison du péché qui habite en nous, les pensées excitées du dehors, comme des essaims de mouches, comme des chiens rendus enragés par le prince du mal, sont là pour éprouver la résistance des bons soldats; mais celle-ci est possible : l'exemple de l'Apôtre le prouve. *Ibid.* Sans doute, avant la loi du Christ, la puissance de bien dans l'homme était faible et succombait sous le poids des soucis terrestres; mais Dieu est venu confirmer et fortifier la force de bien qui était innée en nous, et qui avait succombé à la concupiscence inhérente à notre chair; il nous a envoyé le Christ pour condamner à mort le péché qui habite dans le corps. II, iv, 2-v, p. 336-339.

b) La mort, conséquence et remède du péché. — La mort, c'est-à-dire la séparation de l'âme d'avec le corps, est non seulement l'application de la sanction portée par Dieu au paradis terrestre, contre Adam coupable, mais le remède à la multiplication du péché.

La raison pour laquelle Dieu a écarté Adam de l'arbre de vie, ce n'est point que, par repentir, il ait voulu détruire son œuvre; ce qu'il a voulu d'abord, dans sa providence, c'est, par la mort, détruire le péché, pour que l'homme, purifié par elle, reçût la nourriture de vie. I, xxxviii-xxxix, p. 280-284.

Les tuniques de peau dont Jahweh a revêtu l'humanité déchue, signifiaient sa volonté de détruire jusqu'aux dernières racines le péché dans les descendants d'Adam en les faisant mortels. Tel un figuier poussé sur les murailles d'un temple ne cesse de propager ses racines à travers les pierres, jusqu'à ce que l'édifice soit renversé et les pierres assemblées de nouveau, tel l'homme, temple de Dieu, enlacé et disloqué par les racines du péché, ne peut être restauré par l'immortalité, s'il n'est renversé par la mort et débarrassé à fond des racines du péché. Car, aussi longtemps que le corps vit, le péché vit avec lui et y pousse ses racines. Même après le baptême, nous sommes enlacés par le péché. Personne ne peut se glorifier d'être à l'abri de tout péché de pensée : l'Apôtre, Rom., vii, 18-20, 22-25, affirme lui-même que la racine du péché n'est point enlevée de l'humanité, qu'elle n'est point totalement détruite, mais qu'elle vit encore. C'est pourquoi Dieu, notre médecin, nous a apporté la mort comme remède, afin d'extirper le péché, qui sans cela s'éterniserait dans une chair immortelle. Dieu, c'est encore l'artiste qui, voyant son chef-d'œuvre souillé ou défiguré par une main étrangère, le détruit, en refond le riche métal, pour refaire une plus belle œuvre.

A l'homme le pouvoir, non pas d'arracher jusqu'au fond les dernières racines du mal, mais de les rendre stériles; à Dieu la puissance de détruire absolument le péché jusqu'aux dernières racines par la mort. I, xlii-xliii, p. 289-294.

On devine comment la doctrine de la résurrection vient couronner cette interprétation de la mort comme remède du péché. Le Christ, en descendant parmi nous, ne vient point changer la nature de l'homme, mais ramener cette nature à l'état d'immortalité incorruptible (du composé), dans lequel elle avait été créée au début. I, xlviii, 4, p. 303. Cela se fera par la résurrection des corps.

En résumé, la doctrine de Méthode sur le péché originel mérite l'attention du théologien, non seulement comme réfutation solide de l'hypothèse origéniste, mais encore comme écho fidèle de l'enseignement courant à la fin du IIIe siècle, dans le milieu de l'auteur.

Esprit traditionnel, l'évêque d'Olympe s'attache surtout à interpréter correctement les passages classiques de l'Ancien Testament et de saint Paul sur le péché d'origine. Il le fait dans l'esprit d'Irénée (idée du souffle divin et de la récapitulation).

Esprit grec, il partage avec ses prédécesseurs grecs une tendance à l'optimisme : celle-ci s'affirme chez lui et dans la façon dont il déduit l'immortalité native du composé humain, du fait de la nature incorruptible du Dieu créateur, et dans la manière dont il adoucit l'opposition rigoureuse établie par saint Paul, Rom., vii, 9-25, entre la chair concupiscente et l'esprit; elle se dégage aussi de son insistance à mettre en relief la puissance de la liberté en face des tendances mauvaises, et de sa conception de la mort comme remède au péché.

Méthode marque un progrès sur ses prédécesseurs grecs en ce qu'il donne plus d'attention qu'eux à la concupiscence comme suite du péché. Mais il voit surtout en elle une puissance de péché en action, sans distinguer entre son aspect peccamineux et son aspect pénal. Sa doctrine s'imposait encore avec tant de force à la fin du IVe siècle, à saint Épiphane, comme défense heureuse de la vérité traditionnelle, contre les théories d'Origène, que l'évêque de Salamine se contentait de transcrire, pour réfuter ces théories, les principaux passages de l'*Aglaophon*. *Hæres.*, lxiv, 12-62. Par Épiphane, elle a pu continuer à influencer la tradition postérieure.

III. — La tradition grecque au ive siècle. — Le ive siècle est l'âge d'or de la littérature patristique. La pensée théologique y est préoccupée sans doute plus particulièrement des doctrines trinitaires et christologiques qu'il faut défendre contre l'hérésie arienne; mais les problèmes anthropologiques de l'état primitif et de la chute ne sont point pour cela absents de ses perspectives : car, s'ils ne sont point directement traités pour eux-mêmes, ils sont envisagés assez largement dans leur rapport avec le problème du salut et le problème du mal. On ne s'étonnera pas qu'ils le soient selon un angle spécial et des méthodes différentes à Alexandrie et à Antioche. Dans l'un et l'autre milieu, d'ailleurs, sans compter le témoignage des Pères qui n'appartiennent à aucune école, il sera utile de recueillir l'écho qu'apportent les écrivains autorisés à la tradition générale de l'Église, à la veille de la controverse pélagienne. — 1° Les Alexandrins. 2° Les Cappadociens. 3° Les Antiochiens.

I. LES ALEXANDRINS. — Il faut interroger surtout saint Athanase et Didyme.

1° *Saint Athanase.* — C'est principalement dans ses ouvrages de jeunesse le *Contra gentes* et le *De incarnatione Verbi*, écrits à la veille de l'arianisme, que le docteur alexandrin aborde assez largement la question de la déchéance originelle : la chute y apparaît dans le cadre de sa synthèse christologique comme la cause de la venue du Christ dans la chair. Mais, pour avoir la pensée définitive du saint docteur, il ne faut point négliger les passages des *Discours contre les ariens*, où il donne sur ce point un tour plus précis à sa pensée.

1. *La doctrine des ouvrages de jeunesse.* — Elle s'inspire beaucoup des idées d'Irénée : comme celle de l'évêque de Lyon, elle se développe autour de l'idée de la création de l'homme selon la ressemblance de l'image du Père qu'est le Verbe.

a) Ce n'est pas de Dieu que vient le mal : c'est-à-dire les souffrances, la mort, et la corruption, la convoitise et l'ignorance des choses divines. Dieu, dans sa bonté, en faisant l'homme à son image, l'a fait contemplateur des choses divines, incorruptible, heureux dans la familiarité avec lui.

Comme le reste de la création, l'homme doit d'abord au Verbe son existence tirée du néant. A ce titre, comme substance produite, il s'oppose par nature à l'improduit. Celui-ci est seul par lui-même, éternel, intelligible, incorruptible; celui-là, comme toute nature créée, est dans la catégorie du changement, de la corruption et de l'ignorance. *De incarn.*, 3, *P. G.*, t. xxv, col. 101 A; 4, col. 104 C. En tant qu'être sorti du néant, il est mortel par essence, col. 104 C. De ce fait, il est aussi incapable de connaître Dieu : « Telle est la faiblesse de sa nature qu'elle est incapable par elle-même de connaître le démiurge et de penser à Dieu : car lui, il est improduit, et elle, elle est tirée du néant; lui, il est sans corps; elle, elle est créée dans le corps; il manque ainsi beaucoup aux choses produites pour saisir l'improduit. » 11, col. 113 C-116 A; cf. aussi *Cont. gent.*, 35, col. 69 B. Cette vue pessimiste sur la loi de la nature humaine, envisagée en dehors de toute participation gracieuse au Verbe, n'étonne point, si l'on se rappelle les thèses philosophiques reçues par Justin, Athénagore, Tatien, Irénée.

Mais, en fait, Dieu, dans sa bonté, n'a point laissé les hommes à la misère native de leur condition. Il s'est montré encore plus libéral à leur égard que vis-à-vis du reste de la création. « Il les a faits participants à la puissance de son propre Verbe, afin que, recevant comme des ombres du Verbe, ils devinssent raisonnables et pussent persévérer dans le bonheur et vivre de la véritable vie des saints. De plus, voyant que leur volonté pouvait encore fléchir dans des sens différents, il entoura celle-ci d'une protection providentielle en lui ménageant un lieu propice et une loi : telle est la grâce d'origine. Dieu ne s'est point contenté de nous créer de rien; il nous a donné de vivre selon lui de la grâce du Verbe. » *De incarn.*, 3, col. 101 B.

En quoi consiste précisément cette participation gratuite et privilégiée à l'image de Dieu, saint Athanase le dit longuement en décrivant l'homme primitif tel qu'il est sorti des mains de Dieu. *Cont. gent.*, 2, col. 5-8; cf. F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 217-218.

Cette participation au Verbe fait l'homme primitif contemplateur et connaisseur des êtres véritables, l'unit au divin, le rend incorruptible et heureux dans cette contemplation. L'état primitif forme ainsi un tout organique harmonieux où l'élément générateur psychologique est la contemplation. Ce dynamisme psychologique a sa source dernière dans une force divine : c'est une similitude avec Dieu, une identité, ταὐτότης, qu'il faut garder pure de toute différence, de tout élément étranger; c'est, d'après le contexte, le νοῦς dans toute sa pureté. C'est lui qui, dans sa force active de contemplation, est source de connaissance, d'incorruptibilité et de bonheur. *Cont. gent., ibid.;* cf. A. Gaudel, *La doctrine du Logos chez S. Athanase*, dans *Revue des sciences relig.*, t. xi, 1931, p. 9-27; A. Slomkowski, *op. cit.*, p. 90-118.

b) C'est dans un abus de la liberté que se trouve l'origine du mal. Cet abus, cette chute a consisté dans l'abandon paresseux de la contemplation du divin, et dans l'attachement au corps et aux autres objets sensibles.

Dieu aurait voulu que l'homme persévérât dans l'état privilégié et heureux où il l'avait placé; à cet effet, il avait fortifié d'avance son libre arbitre en le plaçant dans le milieu favorable du paradis et en l'aidant à l'intérieur par un précepte qui dirigeait sa volonté; mais il attendait aussi une collaboration de l'homme à la grâce d'origine : l'attention à garder limpide l'œil de la contemplation, l'effort pour ne s'écarter jamais de la représentation de Dieu. *Cont. gent.*, 2, col. 5.

En fait, l'homme a méprisé le meilleur, c'est-à-dire la contemplation; il l'a négligée et paresseusement abandonnée, pour chercher ce qui était plus proche de lui, le corps et la sensation. « La vérité de ce fait apparaît dans le premier homme, selon ce que racontent les Écritures. Lui aussi, tant qu'il gardait l'esprit attaché à Dieu et à sa contemplation, se détournait de la contemplation de son propre corps; dès que, sur le conseil du serpent, il cessa de penser à Dieu et se mit à s'occuper de lui-même, lui et sa femme furent saisis par le désir du corps, reconnurent qu'ils étaient nus et rougirent de cette connaissance. Ils reconnurent qu'ils étaient nus, moins en ce qui est du vêtement que de la contemplation divine et de la direction opposée de leurs pensées. Se détournant de la connaissance de l'Unique et de l'Être, de Dieu et de son désir, ils s'abandonnèrent aux convoitises diverses et particulièrement du corps. » *Ibid.*, 3, col. 8.

Ainsi le péché originel, comme tout péché d'ailleurs, se caractérise par l'abandon de la contemplation des choses divines pour la recherche des choses sensibles.

c) La faute d'Adam fait déchoir l'homme de son état primitif. — Elle a pour premier résultat de le priver de la grâce de conformité à l'image, τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες, *De incarn.*, 7, col. 108, de le réduire lui-même et ses descendants à sa condition native, εἰς τὸ κατὰ φύσιν, *Ibid.*, 4, col. 104; elle a comme fruits la mort et la corruption, ainsi que l'erreur et l'ignorance idolâtrique.

La mort et la corruption qui la suit sont la conséquence nécessaire de la menace faite au premier

homme (Gen., II, 10), *ibid.*, 3, col. 101; elles sont aussi le fruit normal du dynamisme du péché. Détournés des choses divines, inclinés vers la corruption, les hommes ont été la cause de leur propre déchéance dans la mort. Ils auraient échappé à leur sort naturel s'ils étaient restés bons; car, par leur similitude avec l'être, grâce à la contemplation, ils auraient émoussé la corruption naturelle et seraient restés incorruptibles. *Ibid.*, 4, col. 104 C.

Si l'homme a perdu l'immortalité du corps, il garde l'immortalité de l'âme, parce que Dieu l'a fait ainsi par son Verbe. « Les pensées et les idées sur l'immortalité ne l'abandonnent jamais; elles restent dans l'âme et y deviennent comme un foyer assurant l'immortalité. » *Cont. gent.*, 33, col. 68 B.

Le second fruit du péché d'origine, c'est l'oblitération progressive de l'image divine gravée dans l'âme et, par le fait, la genèse de l'ignorance et de l'idolâtrie dans le monde.

Faite pour la contemplation, l'âme humaine a fermé l'œil qui lui permet de voir Dieu; elle a oublié qu'elle est à l'image du Dieu bon; sa force intime ne lui a plus servi à voir son modèle: elle s'occupe du néant, se façonne des chimères dans l'étreinte des passions corporelles; cachant le miroir intérieur où seulement elle peut voir l'image du Père, elle ne voit plus ce qu'elle doit penser, elle ne voit plus que les choses sensibles; elle finit par se représenter Dieu à la façon des êtres sensibles. La malice fut donc la cause introductrice de l'idolâtrie sous ses différentes formes, toujours plus dégradées. *Cont. gent.*, 8-10, col. 16-24. On dirait toutefois que la force de contemplation dans l'homme déchu est seulement paralysée, mise en sommeil : « Cette ressemblance avec Dieu, cette contemplation du Verbe, l'âme peut d'elle-même la recouvrer en rejetant le péché et en s'affranchissant des liens de la sensualité. » Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 138. « Les idolâtres peuvent revenir à Dieu, s'ils déposent la souillure des passions et se purifient, de manière à ôter tout ce qui s'était surajouté d'étranger à l'âme, et la montrent seule, telle qu'elle a été créée pour y pouvoir contempler le Verbe du Père, selon lequel ils ont été créés au début. » *Cont. gent.*, 34, col. 67 CD.

Ailleurs, dans le *De incarnatione*, Athanase parle plus clairement de la grâce de conformité à l'image perdue par le péché, de la nécessité de la présence de l'image par excellence de Dieu, Jésus-Christ, pour régénérer et refaire l'âme selon l'image, souffrir pour tous, intervenir dignement auprès de Dieu, et faire connaître le Père. « Quand une figure tracée sur le bois est presque effacée par des souillures extérieures, il faut la présence de celui qui est figuré pour renouveler l'image dans la même nature; à cause de la figure on ne rejette pas la matière, mais on l'y renouvelle. Ainsi le Fils du Père, étant son image, vient en ce monde pour renouveler l'homme fait selon lui, le retrouver dans sa perdition, pour la rémission des péchés... Il s'agissait non de génération charnelle, mais de la régénération et de la réfection de l'âme selon l'image. *De incarnat.*, 14, col. 120 CD.

Cette réfection de l'âme déchue, cette destruction de l'idolâtrie et de l'athéisme, le Verbe l'obtint surtout par la pédagogie de l'incarnation, si bien adaptée à l'âme sensible. En inclinant les sens des hommes vers sa personne, le Verbe, grâce à ses œuvres humaines, va attester qu'il n'est pas seulement homme, mais Fils du Père et remplir aussi les âmes de la connaissance de Dieu.

Le Sauveur manifeste doublement sa bonté dans l'incarnation : en ramenant l'humanité déchue à son état primitif; il écarte de nous le double effet de la faute originelle : la mort et l'ignorance des choses divines. *Ibid.*, 16, col. 124 CD.

2. *La doctrine des « Discours contre les ariens »*. — Tandis que les ouvrages de jeunesse mettent particulièrement en relief les misères ou peines qu'Adam nous a transmises, sans parler explicitement de la transmission du péché originel lui-même, les *Discours contre les ariens*, occasionnellement, laissent entendre que le péché d'Adam a passé lui-même à tous les hommes. Comme le premier Adam a été changé lui-même (par son péché) et que la mort est entrée dans le monde par le péché, il convenait que le second Adam, lui, fût immuable, afin de rendre vaines les embûches du démon. « Car de même que d'*Adam pécheur le péché est passé dans tous les hommes*, ainsi, après que le Seigneur s'est fait homme, et a vaincu le serpent, sa force s'est répandue dans tous les hommes. » *Orat.*, I, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 117 C; cf. *Orat.*, III, 33, col. 393, où il est plutôt question de notre mort en Adam.

En résumé, saint Athanase, par certaines de ses formules, anticipe déjà la terminologie de l'avenir touchant les conséquences et la transmission du péché originel. La théologie postérieure dira, comme lui, que, par la faute d'Adam, l'homme a été privé de la grâce de conformité à l'image, qu'il a été ramené à sa condition naturelle, que, d'Adam pécheur, le péché a passé à tous les hommes; mais il semble bien que chez saint Athanase les concepts de nature et de grâce sont encore loin d'avoir les précisions que la théologie leur donnera plus tard.

De même, le passage de saint Athanase, du premier *Discours contre les ariens*, 51, εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία, ne peut être entendu dans le sens d'Augustin, puisque l'évêque d'Alexandrie, un peu plus loin, *Orat.*, III, 33, col. 393 A, enseigne lui-même qu'avant le Christ beaucoup d'hommes ont été saints et exempts de tout péché.

2° *Didyme l'Aveugle* (313-398). — Le maître du didascalée d'Alexandrie sous l'épiscopat d'Athanase est beaucoup plus précis que le saint docteur dans ses affirmations sur la doctrine du péché originel.

Comme ses prédécesseurs, plus qu'eux peut-être encore, par la nécessité où il était de lutter contre le manichéisme, Didyme insiste sur la part de la liberté dans la vie humaine. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, dont nous résumons l'exposé doctrinal. Le pouvoir de la liberté est cependant limité dans l'homme historique par plusieurs forces contraires, particulièrement par l'héritage de « l'ancien péché » que nous avons reçu dès notre naissance. En plusieurs passages, Didyme oppose nos fautes personnelles au péché ancien, cf. *De Trin.*, II, XII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 684 A; III, XII, col. 860 BC; XVII, col. 876 A; XXI, col. 916 AB. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 134.

Ce péché sans aucun doute, est la désobéissance d'Adam, en vertu de laquelle tous les hommes tombent sous le péché, ὑπὸ ἁμαρτίαν εἰσίν. *In II Cor.*, *ibid.*, col. 1692 D.

Nous le contractons par succession héréditaire, κατὰ διαδοχήν, en conséquence de l'union charnelle des parents : « Si le Christ était né de l'union de l'homme et de la femme, il eût été sous le coup du péché que tous les autres hommes tiennent d'Adam par voie de succession. » *Contra man.*, VIII, col. 1096 B. Comme Didyme émet, au même endroit, que le mariage dans l'Ancien Testament n'allait pas sans faute, on peut supposer avec Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 111, qu'il regardait, ainsi que le fera plus tard saint Augustin, la concupiscence comme étant de soi un péché chez les païens.

Dans un texte curieux, *In Job*, col. 1145 B, il distingue deux sortes de péchés : les uns volontaires, qui méritent un châtiment, κόλασις; les autres que nous tenons de la transgression d'Adam, auxquels est ré-

servée une purification, κάθαρσις. Le baptême a pour objet de nous rendre l'image et la ressemblance de Dieu que nous avons perdue par la faute d'Adam, et de nous faire redevenir tels que notre premier père avait été créé, sans péché et absolument libres, ἀναμάρτητοι, καὶ αὐτεξούσιοι. *De Trin.*, II, XII, col. 680 AB.

D'après saint Jérôme, *Apol. adv. lib. Rufini*, III, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 478 D, Didyme composa, à la demande de Rufin un livre sur la question de la mort des petits enfants; il y proposait les solutions suivantes : *non eos* (infantes) *multa peccasse, et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere.* Ce texte a, certes, une saveur origéniste et ferait penser à des fautes commises dans le monde des âmes préexistantes.

Ailleurs, pensant sans doute aux fautes volontaires dont il ne peut être question quand il s'agit des enfants, puisqu'ils n'ont pas le libre arbitre, *In psalm.*, col. 1416 D, il remarque que les petits enfants qui viennent de naître sont en puissance capables de vertu et de méchanceté; mais ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance du bien et du mal qu'ils prennent, réellement, l'une ou l'autre de ces habitudes, et il ajoute, *In epist. I Joan.*, col. 1792 BC, que les petits enfants qui ne commettent pas encore de péchés ne peuvent être appelés enfants de Dieu : car c'est à cause de leur âge et non pas de leur vertu qu'ils sont empêchés de faire le mal. Il y a, d'ailleurs, à leur sujet, un impénétrable mystère, que seuls connaissent Dieu et ceux auxquels il l'a révélé. *In Joa.*, col. 1648 A; G. Bardy, *op. cit.*, p. 135.

Il semble bien que, dans toute cette question du sort des petits enfants, la doctrine du péché originel n'est point utilisée par Didyme pour faire la lumière; elle reste alors en dehors de sa perspective.

Quoi qu'il en soit de cette question particulière, les conceptions de Didyme sont en progrès sur celles d'Athanase touchant le péché originel : non seulement le chef du didascalée rattache à Adam la perte de la grâce pour tout le genre humain, mais il parle nettement d'une faute héréditaire transmise depuis Adam par l'union charnelle : il ébauche la distinction que l'on élucidera plus tard, en l'approfondissant et en la précisant, entre les conséquences pénales des fautes volontaires qui méritent un châtiment, et celle de la faute héréditaire qui appelle une purification.

II. LES CAPPADOCIENS. — Ils se rattachent par leurs principes à l'École d'Alexandrie.

1° *État primitif et chute.* — Un même mysticisme intellectualiste les inspire dans leur conception de l'état primitif de l'homme et de sa chute; ils affirment une certaine participation de tous les hommes à la faute d'Adam. Ainsi saint Basile, *Homil.*, VIII, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324 : « Payez pour le premier péché, dit-il aux riches, en faisant largesse de nourriture; car de même qu'Adam, en mangeant à tort, *a transmis le péché*, ainsi nous abolissons les effets de la perfide nourriture en secourant la faim et la nécessité de notre frère. »

De même, Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXII, 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 1145 B : « Moi *qui suis tombé tout entier*, et qui ai été condamné *à cause du péché du premier homme* »; dans *Orat.*, XIX, 13, col. 1060 B, il parle aussi du *châtiment de notre premier péché*.

Grégoire de Nysse s'exprime de même, *In bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 600 A : « Tu nous a chassés du paradis, et tu nous as rappelés (par la rédemption); tu nous a enlevé nos ceintures de feuilles pour nous donner un manteau brillant. » C'est le langage d'Irénée. Est-ce une pensée de tout point identique à celle de l'évêque de Lyon? On discute depuis longtemps sur le sens précis de la pensée des deux Grégoire. Cf. Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, IIe part., l. VIII, c. XXXII-XXXIII, édit. Lachat, t. IV, p. 318 sq.

2° *Déchéance originelle.* — Les Cappadociens sont certainement des témoins de la déchéance originelle.

Grégoire de Nysse est revenu plusieurs fois sur cette question et marque chaque fois le contraste entre l'homme primitif et l'homme actuel. D'un côté « l'incorruptibilité, la béatitude, une maîtrise absolue de soi-même, sans dépendance d'aucune sorte, une vie sans misères, sans maladies, la faculté de contempler sans voile, dans une âme pure et limpide, le bien », bref, l'état de conformité à l'image...; de l'autre, la misère, la déchéance en un état terrestre, la servitude, la mort, la possibilité, la soumission à de multiples tyrans. *De beat.*, or. III, *P. G.*, t. XLIV, col. 1225 sq.; *Or. catech.*, V, t. XLV, col. 24.

L'origine de cette déchéance, de cet état malheureux, ne peut être en Dieu qui ne crée que le bien : de lui vient la vue, mais non la cécité qui est un mal, une privation. *Ibid.*, VII, col. 32. C'est le démon qui, par envie, est venu mêler l'eau à l'huile, le mal au libre arbitre, pour éteindre la flamme originelle. *Ibid.*, VI, col. 29. Et nous, êtres changeants parce que produits, nous avons attiré en nous le mal, et l'avons mêlé à notre nature originelle; ainsi tombés de cette béatitude que nous tenions de l'impassibilité, κατὰ τὸ ἀπαθές, « nous avons été transformés en mal », πρὸς τὴν κακίαν μετεμορφώθημεν. *Ibid.*, VIII, col. 33. C'est pourquoi Dieu fait retourner en terre le vase d'argile qu'il avait fait, afin de le réformer, de le débarrasser de ses défauts et de le restaurer par la résurrection. Telle est la doctrine qu'expose historiquement mais en figure Moïse. *Ibid.*

Dans cette perspective, notre condition actuelle n'est pas l'expression de notre nature véritable, telle que Dieu la voulait à son image. Nous pouvons connaître cette nature idéale d'après l'état de l'homme qui suivra la résurrection, puisque cet état n'est que la restitution des hommes déchus dans leur situation primitive. *De hom. opif.*, XVII, t. XLIV, col. 189.

C'est ainsi que l'homme idéal, image de Dieu, selon une hypothèse que Grégoire se garde bien d'imposer, aurait eu un organisme éthéré, sans sexe, et se serait multiplié d'une façon inconnue. Les sexes n'ont été créés qu'en prévision de la chute. *Ibid.*, col. 187-188.

C'est ainsi que les peaux de bêtes, dont parle la Genèse, désignent le corps charnel : Dieu en a revêtu pour un temps, comme d'un manteau, notre nature, faite pour l'immortalité. « Le vêtement n'est pas quelque chose de naturel. Ainsi la mortalité prise à la nature des êtres sans raison a été jetée comme un vêtement *sur la nature faite pour l'immortalité;* elle enveloppait ainsi ce qui est extrinsèque, et non point ce qui est intrinsèque; elle séparait la partie sensible de l'homme, n'atteignant point la divine image elle-même. » *Or. catech.*, VIII, col. 33.

Cette mortalité n'est que provisoire, médicinale. Pour Grégoire de Nysse comme pour Méthode, Dieu est le potier qui, voyant défiguré le vase qu'il a fait, le brise, en purifie la matière et le ramène, en le restaurant par la résurrection, à sa beauté originelle. Quant à l'âme souillée par les péchés, le divin médecin lui réserve aussi, soit dès cette vie, soit dans l'autre, les remèdes purificateurs qui la ramèneront à la grâce de l'état primitif. Aussi Dieu, en voyant l'abandon de sa créature, a pensé aussitôt à son retour au bien et l'a préparé. La vie qui suivra la résurrection sera pour nous la restauration dans l'état privilégié que le péché d'Adam nous a fait perdre. *Ibid.*, VIII, col. 33-39.

Un optimisme exagéré semble bien caractériser la notion de l'état primitif idéal de la nature humaine, ainsi que celle de sa restauration universelle chez l'évêque de Nysse. La théologie distinguera mieux

entre nature et grâce, entre la nature humaine, telle que Dieu l'a faite à l'origine, et la nature humaine telle qu'il aurait pu la faire; avec l'évêque de Nysse et la tradition, elle maintiendra qu'Adam était exempt de la mort, mais, contrairement à sa pensée, elle dira que l'homme est naturellement mortel, qu'il ne pouvait être immortel dans son corps que par grâce. Elle n'admettra pas que les peines du corps et de l'âme consécutives au péché ne soient nécessairement que médicinales. Elle rejettera la théorie origéniste de la restauration universelle qui imprègne la pensée de l'évêque de Nysse. Enfin, de cet optimisme exagéré touchant la nature idéale de l'homme, on ne s'étonnera pas que découle logiquement, pour notre auteur, un certain pessimisme touchant l'apparition de la condition actuelle de l'homme déchu.

On trouverait chez Grégoire de Nazianze à peu près les mêmes idées sur la déchéance que chez son ami, l'évêque de Nysse. *Orat.*, XIX, 13-14, *P. G.*, t. XXXV, col. 1060; XIV, 25, col. 889-892; XXII, 13, col. 1145; XLV, 8-12, t. XXXVI, col. 631-640.

3° *Transmission du péché.* — Les Cappadociens ne paraissent pas avoir enseigné que notre âme ait été, au sens strict, souillée par le péché d'Adam.

Dans son traité *De infantibus qui præmature moriuntur*, Grégoire de Nysse compare le sort des adultes qui, par leur faute, se placent en dehors de ce qui est la nature, τοῦ κατὰ φύσιν, et se privent ainsi de cette vie qui nous est adaptée, avec celui des enfants qui, eux, sont dans un état conforme à la nature : « L'enfant, dit-il, sans expérience du mal, sans maladie des yeux de l'âme, qui l'empêcherait de voir la lumière, se trouve *dans ce qui est conforme à la nature*, ἐν τῷ κατὰ φύσιν γίνεται, il n'a *pas besoin de la santé qui vient de la purification*, μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καθαρθῆναι ὑγιείας, car il n'a point admis la maladie dans son âme dès le principe. T. XLVI, col. 117 D. Aussi l'âme d'enfant ainsi disposée commencera-t-elle à jouir, dans la mesure de son pouvoir, de la connaissance et de la participation de Dieu, jusqu'à ce que, par l'usage progressif de sa liberté, elle devienne capable de connaître Dieu davantage, et d'en être participant dans une plus large mesure. Col. 180 D.

Même doctrine chez saint Grégoire de Nazianze : dans une longue instruction sur le baptême, il s'exprime ainsi sur les enfants qui meurent non baptisés : « Puisqu'ils meurent sans le sceau du baptême, et sont cependant sans péché, ἀπονήρους, ils ne seront ni châtiés, ni récompensés par le juste juge. Celui qui n'est pas digne de supplice ne mérite pas de ce fait l'honneur; de même celui qui est indigne d'honneur, ne mérite pas aussitôt le châtiment. *Orat.*, XL, 23, *P. G.*, t. XXXVI, col. 389 C. Ils sont donc exclus du ciel, mais ils n'ont pas de peine à subir (autre que l'exil du ciel), parce qu'ils sont sans péché. Les deux Grégoire semblent bien réserver le mot de « péché » aux fautes actuelles.

III. LES ANTIOCHIENS. — Tandis que les Alexandrins, par le moyen de leur exégèse allégorique, mêlent souvent aux données scripturaires, pour les interpréter, les vues philosophiques de leur mysticisme intellectualiste, les Antiochiens s'en tiennent plutôt, selon la méthode exégétique de leur école, à l'explication littérale du texte : de là, chez eux, une présentation spéciale de la doctrine traditionnelle de la faute originelle et de ses conséquences.

1° *Diodore de Tarse* († vers 390). — Il est extrêmement difficile de reconstituer la doctrine du maître de saint Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste d'après les quelques fragments connus de ses œuvres.

D'après le fragment sur Gen., I, 26, et II, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1561-1565, l'évêque de Tarse, comme plus tard son disciple, Jean Chrysostome, ne voit l'image de Dieu que dans l'homme seul, non dans la femme. L'image consiste, selon lui, dans ce que l'homme a été constitué maître de la création. D'après un autre fragment sur Gen., III, 8, col. 1568, la désobéissance d'Adam a entraîné un changement dans la nature de nos premiers parents, qui d'immortelle est devenue mortelle et, par le fait, source de concupiscence.

Dans un fragment du commentaire de l'épître aux Romains, V, 15, il entend le ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον dans le sens : « parce que tous ont péché personnellement ». Dans Cramer, *Catena*, 48 et 44; cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 117.

2° *L'auteur des « Constitutions apostoliques »*. — Il semble considérer la mort comme voulue de Dieu et non pas comme un châtiment du péché d'origine : « Si Dieu avait voulu que tous les hommes fussent immortels, il aurait pu le faire..., mais nous sommes persuadés que la mort n'est pas un châtiment, puisque les saints et même le Seigneur des saints, Jésus-Christ, l'ont subie. Dieu envoie la mort, afin de pouvoir punir ou récompenser chacun de nous lors de la résurrection. » *Const. apost.*, V, 78, éd. F.-X. Funk, t. I, p. 253. En tenant ce langage sur la mort, qui n'est pas un châtiment, cet auteur se rapproche de Théodore de Mopsueste en son ouvrage « contre ceux qui disent que les hommes sont pécheurs par nature et non par volonté ». *P. G.*, t. LXVI, col. 1005-1012.

3° *Saint Jean Chrysostome* (344-407). — Le grand orateur de Constantinople a souvent parlé du péché d'origine dans ses homélies sur la Genèse et sur saint Paul. Il le fait selon la méthode exégétique d'Antioche, en homme respectueux de la tradition, soucieux de rappeler à ses auditeurs les vérités doctrinales qui se dégagent des passages de la Genèse et de saint Paul touchant l'état primitif, la chute et ses conséquences. Si, nulle part, il ne présente *ex professo* une théorie d'ensemble du péché originel, il nous livre, vraisemblablement, dans ses homélies, les points de la doctrine courante, qu'il estimait les plus utiles à connaître pour ses auditeurs sur ce sujet.

1. *État primitif de l'homme.* — Saint Jean y insiste beaucoup avec la tradition; tel qu'il est sorti des mains de Dieu, l'homme a été fait à l'image du Créateur. Cela implique la domination du premier homme sur toute la création, même sur la femme. Cette royauté éclate dans ce fait qu'Adam pouvait donner des noms aux animaux, comme à des serviteurs soumis, et qu'Ève pouvait converser avec le serpent. *In Gen.*, hom. VIII, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 72, et hom. IX, 4, col. 79. Dieu a non seulement dit : « Faisons l'homme à notre image »: il a ajouté : « et à notre ressemblance », montrant par là que, par nos forces humaines, nous pouvons parvenir à la ressemblance avec lui, et maîtriser complètement, si nous le voulons, ces animaux intérieurs que sont les passions, aussi bien que ceux du dehors. *In Gen.*, hom. IX, 3, col. 78.

L'homme tel qu'il a été créé à l'origine, n'était ni corruptible, ni mortel, mais, comme une statue d'or qui vient d'arriver de la fonderie et brille de tout son éclat, il était exempt de toute corruption dans son corps. *Ad popul. Ant.*, hom. XI, 2, t. XLIX, col. 121. Dieu le voulait immortel. *In Gen.*, hom. XVIII, 9, col. 147.

Dans cet état heureux, placé au milieu du paradis, Adam et Ève menaient une vie angélique sans douleur ni fatigue, sans souci de leur corps et de sa propagation, sans préoccupation du vêtement, inconscients qu'ils étaient de leur nudité, ou plutôt revêtus de cette « gloire d'en haut qui les couvrait plus que tout vêtement ». *In Gen.*, hom. XVI, 5, col. 131 ; XVI, 1, col. 126; hom. XVIII, 4, col. 153.

Enfin, dernier privilège de cet état primitif : la

haute sagesse d'Adam qui savait donner des noms convenables aux animaux et prophétiser sur le sens profond du mariage; il savait, en outre, pleinement le sens et la portée morale du précept divin et aussi la signification de la peine de mort qui était la sanction de celui-ci : Adam agissait en pleine conscience et en pleine liberté. L'arbre de la science du bien et du mal est ainsi appelé, non pour avoir donné la science du mal à l'homme, mais pour avoir été l'occasion de la transgression, avoir procuré à nos premiers parents l'expérience du péché, et donné naissance à la pudeur. *In Gen.*, hom. XVI, 5 et 8, col. 132-133. Peu de Pères grecs ont insisté avec autant de force que l'archevêque de Constantinople sur la sagesse d'Adam.

2. *Épreuve et chute.* — La bonté de Dieu éclate non moins que le souci de son souverain domaine sur sa créature dans ce fait que, tout en donnant à Adam la libre disposition de tout ce que contient le paradis, il se réserve le domaine absolu sur l'arbre de la science du bien et du mal. De là le précepte facile, posé à l'homme comme condition de la possession définitive de ses prérogatives. Sous l'influence perfide du démon qui se servit du serpent comme d'un instrument, tentés par l'appât de l'égalité avec Dieu, Adam et Ève désobéirent. *In Gen.*, hom. XVI, col. 126-134.

3. *Les conséquences de la chute.* — La faute originelle entraîne une déchéance profonde par rapport à l'état du paradis, pour le couple primitif aussi bien que pour ses descendants; mais ces conséquences voulues de Dieu sont salutaires. Toute la doctrine du grand docteur est dominée par ce principe que Dieu, même en punissant, manifeste sa providence bienfaisante à l'égard de l'homme. *In Gen.*, hom. XVIII, 3, col. 151.

a) Le sort visible fait au serpent après la chute rappelle à l'homme ce que doit être la punition du diable, dont cet animal s'était fait l'instrument et le détourne ainsi des peines éternelles. *In Gen.*, hom. XVII, 6, col. 141. — *b)* L'annonce des douleurs qui seront attachées à la maternité est adoucie pour la femme par celle de la joie qu'elle aura à donner au monde des enfants. *Ibid.*, 7-8, col. 143-144. — *c)* Si l'homme s'entend condamner au travail pénible et aux douleurs de la vie, il sait que son épreuve sera courte, et c'est une occasion pour lui d'être modeste et de mieux connaître sa nature. *Ibid.*, 9, col. 147. S'il perd une partie de son domaine sur les bêtes sauvages, il garde sa puissance sur les animaux qui lui seront le plus utiles et lui rendent moins pénible le travail. *In Gen.*, hom. IX, 2, col. 79. — *d)* Même les deux conséquences les plus graves du péché d'origine : la mortalité et la perte de l'innocence, à côté de leur aspect pénal, ont un but médicinal.

La mortalité, certes, est le fruit amer de la faute originelle; c'est la pensée qui domine le commentaire de *In Rom.*, V, 12-19, hom. X, t. LX, col. 474-475 : « Que veulent dire les mots : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον? Ils signifient que, par suite de la chute d'Adam, ceux mêmes qui n'avaient pas mangé du fruit de l'arbre sont devenus *mortels*... Comment Adam est-il le type du Christ? C'est que, comme Adam a été *cause de la mort* pour sa postérité, qui pourtant n'a pas mangé du fruit défendu, ainsi le Christ a été source de justice pour la sienne qui pourtant n'a pas pratiqué la justice. La suite de cette homélie explique même le *peccatores* du ỷ. 19, non dans le sens de *coupables*, mais dans le sens d'hommes *condamnés aux supplices et à la mort*. Cette parole : « comme par la désobéissance d'un seul beaucoup ont été constitués pécheurs », paraît, observe-t-il, soulever une grande question... Que veut dire le mot « pécheurs »? Il me semble devoir être traduit par « condamnés aux supplices et à la mort ». *Ibid.*, 2-3, col. 477-478.

Dieu, d'ailleurs, en portant ainsi cette condamnation à mort contre Adam et sa postérité, et en le chassant du paradis terrestre, fait plutôt un geste de bienveillance que d'indignation. Il empêche que le péché s'éternise dans les hommes pécheurs; il offre à ceux-ci, dans la pensée de la mort prochaine, un moyen de sanctification; la vie présente devient pour eux comme l'école de la vie éternelle. *In Gen.*, hom. XVIII, 3, col. 151; *In Rom.*, hom. X, 3, col. 478.

Au moment même où il prononce la condamnation, Dieu ne l'adoucit-il point en y mêlant comme une perspective de résurrection dans la descendance qu'il promet à l'homme? *In Gen.*, hom. XVIII, 4, col. 154.

e) Avec la mortalité, le péché d'Adam engendre la *concupiscence*. « Privés, à cause de leur péché, du vêtement de gloire dont ils étaient couverts, ils prirent conscience de la nudité de leur corps, afin que, par la honte qui les envahissait, ils comprissent en quelle ruine les avait entraînés leur désobéissance. » *In Gen.*, hom. XVI, 5, col. 131; 6, col. 133. Mais Dieu, en leur procurant un humble vêtement, leur témoigne encore sa providence paternelle. *In Gen.*, hom. XVIII, 1, col. 149.

Ce fut, après la désobéissance et la sortie du paradis terrestre, le commencement des unions de la chair en vue de la propagation de l'espèce. Avec l'introduction de la mortalité dans le monde, Dieu donnait la consolation de la venue des fils. *Ibid.*, 4, col. 153-154.

Même doctrine dans l'homélie XIII sur l'épître aux Romains, 1, col. 508 : « Lorsque le corps devint mortel nécessairement, il reçut aussi la concupiscence, la passion, la tristesse et toutes les autres faiblesses qui réclament de notre part beaucoup de philosophie, si nous ne voulons pas qu'en nous la raison soit submergée dans les abîmes du péché. Mais tout cela n'était pas le péché même; seulement leur démesure le causait, si on ne le soumettait pas à un frein. Un exemple : la concupiscence n'est pas un péché; mais, lorsqu'elle perd sa mesure et ne se contient pas dans les limites du mariage, qu'elle recherche d'autres objets, alors la chose devient adultère, non par la concupiscence, mais par le désir immodéré de celle-ci. La concupiscence n'entraîne pas dans l'âme qui y est soumise l'ignorance qui supprimerait le péché; elle y sème des troubles, des embûches, des difficultés. » « Elle n'enlève pas le libre arbitre, n'induit point en nous une certaine nécessité ou violence. » *Ibid.*, col. 509.

L'âme déchue n'est point corrompue, mais garde sa noblesse. Que si elle fait le mal elle le fait en le haïssant. *Ibid.*, 2, col. 509. Le grand docteur sait décrire la misérable servitude de l'âme qui s'abandonne au péché; mais, même dans ce cas, pour le pécheur, il revendique la liberté. « Le Créateur a fait notre nature maîtresse d'elle-même; lui-même, dans sa miséricorde, nous offre toujours son secours et, conscient des choses cachées au fond des cœurs, il exhorte, conseille, réprime en les prévenant nos mouvements mauvais. Il n'impose jamais de nécessité, mais en nous proposant ses remèdes appropriés, il laisse le tout à la décision du malade. Tel fut le cas pour Caïn. » *In Gen.*, hom. XIX, 1, col. 158. Ce texte reflète bien le large optimisme du grand moraliste qui fait confiance à la liberté de l'homme déchu, tout en proclamant l'action universelle de la grâce au fond des cœurs.

f) S'il reconnaît sans aucun doute une déchéance profonde de l'humanité tout entière en Adam, conclut-il nettement de la *participation de tous à la peine du couple primitif, à une égale participation à la faute originelle?*

La façon dont il commente le verset : *Per obedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, invite à poser la question : « Que le premier homme, dit-il, ayant péché et étant devenu mortel, ses descendants lui soient devenus semblables (en mortalité), rien que de naturel à cela; mais, si l'on dit que, par la

désobéissance du premier, les seconds deviennent pécheurs, où est la logique? Car il est clair que celui-là n'est pas digne de condamnation qui n'est pas devenu pécheur *par lui-même*. Que signifie donc ici le mot « pécheur »? A mon avis, il veut dire : soumis au supplice et à la mort. » *In Rom.*, hom. x, 2-3, col. 477. A s'en tenir à ce texte, on pourrait se demander si notre auteur a connu l'idée de péché héréditaire. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 120. « Il est singulier, remarque Tixeront, que lui, si littéral dans son exégèse, explique le *peccatores* du texte de saint Paul (Rom., v, 19) non dans le sens de *coupables*, mais dans le sens d'hommes condamnés au supplice et à la mort. » *Op. cit.*, t. II, p. 148.

Mais on peut faire valoir d'autres textes pour éclairer la pensée du saint docteur. Voir l'art. JEAN CHRYSOSTOME, col. 676-679, où sont rappelés, entre autres, les textes de Jean que déjà saint Augustin citait pour montrer que son autorité n'allait point contre la doctrine catholique.

Le P. Jugie, dans sa brochure *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, La doctrine du péché originel chez les Pères grecs*, Paris, 1925, fait appel à un texte de la première homélie sur la pénitence, où Jean proclame la nécessité absolue du baptême pour avoir part à l'héritage céleste... (p. 27). L'orateur s'y exprime ainsi : « En dehors du baptême, personne n'est appelé du nom de fils.., avant le baptême, on ne peut recevoir les biens paternels, ni obtenir l'héritage. » *De pænit.*, hom. I, 4, t. XLIX, col. 282-283. Ce texte nous dit bien que les enfants morts sans baptême sont exclus de l'héritage céleste, mais il nous laisse sans explication claire sur la cause de cette exclusion et sur le sort de ces enfants. Dans une autre homélie sur la fête de Pâques, Jean déclare qu'Adam est mort d'une double mort, mort du corps et mort de l'âme; que, comme lui, nous mourons d'une double mort, et que nous avons besoin d'une double résurrection. La résurrection de l'âme, c'est la résurrection des péchés. Ici encore, le texte nous laisse dans l'indécision sur le point de savoir s'il s'agit en nous d'une mort de l'âme héritée d'Adam, ou d'une mort due aux péchés personnels, à l'exemple d'Adam. *De resurr.*, 4, t. L, col. 438-439.

Reconnaissons-le, il n'y a pas là de théorie bien précise du péché originel; le moraliste, soucieux de faire agir en instruisant, a décrit le dynamisme de la faute originelle dans le monde, plutôt par ses effets les plus visibles et les plus utiles à connaître pour ses auditeurs que par son aspect fondamental; il l'a fait avec cet optimisme qui entraîne à l'action et qui est celui de son milieu.

4° *Théodore de Mopsueste* (350-428). — Comme l'archevêque de Constantinople, l'évêque de Mopsueste est disciple de Diodore de Tarse; il applique à toute la Bible la méthode exégétique de l'École d'Antioche. Mais il l'applique sans toujours tenir compte, autant que l'avait fait Jean Chrysostome, des données de la tradition. Aussi le verra-t-on, vers la fin de sa vie, donner des gages au pélagianisme dans un ouvrage *Contre ceux qui disent que les hommes sont pécheurs par nature et non par volonté*. Il est intéressant de marquer tout à la fois ce que conserve de traditionnel et ce qu'a d'original aussi sa conception sur le péché originel, d'abord dans ses commentaires sur la Genèse et l'épître aux Romains, ensuite dans son ouvrage sur le péché de nature.

1 *Sa doctrine d'après ses ouvrages exégétiques*. — Déjà, dans ces ouvrages, Théodore est préoccupé de marquer la place du péché et de la mortalité qui en est la conséquence dans l'ensemble du plan divin ; il décrit ensuite, d'après la Genèse et l'épître aux Romains, comment s'est réalisée en fait l'évolution de ce plan.

a) Place du péché et de la mortalité dans le plan divin. — Ce n'est pas sans raison que Dieu a permis l'entrée du péché et de la mort dans le monde; c'est parce qu'il a jugé utile cette première expérience douloureuse, comme introduction à un état meilleur, qu'il a divisé les étapes du plan divin en deux parties : l'état présent et l'état futur, le présent, dans lequel il nous abandonnait à la mortalité et au changement; le second, par lequel il nous fixait dans l'immutabilité et l'immortalité : « Car, s'il nous avait faits, dès l'origine, immortels et immuables, rien ne nous séparerait des êtres sans raison qui ne savent pas ce qu'est leur propre bien. Ignorant le changement, nous aurions ignoré le bien de l'immutabilité; ne connaissant pas la mort, nous n'aurions pas connu l'avantage de l'immortalité; ignorant la corruption, nous n'aurions pas estimé l'incorruption ; ne connaissant pas la lutte des passions, nous n'aurions pas admiré l'impassibilité. Bref, n'ayant point l'expérience des maux, nous ne pouvions mériter la science de ces biens. » *In Gen.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 633; *In Jonam*, col. 317.

Pour la même raison d'utilité, Dieu a permis l'entrée du péché dans le monde : « Il ne nous était pas possible autrement de connaître le péché et la gêne des passions, et, chose encore pire, notre propre infirmité. Dieu ne pouvait nous montrer la grandeur de l'immutabilité, sinon en établissant ainsi les choses à l'origine pour qu'ensuite, par comparaison et expérience, nous puissions apprécier la grandeur de ces biens infinis. » *In Gen.*, col. 634.

Dans cette perspective, où l'état d'immutabilité et d'incorruptibilité du vouloir est tellement conditionné par l'expérience douloureuse du péché et de la mort, on se demande si Dieu a pu vouloir sérieusement, dès l'origine, un état où l'immortalité et l'innocence étaient promises conditionnellement à l'homme. Car ceux qui sont immortels pèchent éternellement. Y a-t-il donc place dans ce plan pour un état privilégié d'où l'homme serait déchu? Dieu a-t-il eu des raisons de ne point donner tout de suite à l'homme ce qui lui était utile (la mortalité)? Théodore répond à l'objection dans le passage suivant : « Dieu n'a pas donné à l'homme tout de suite ce qui lui était utile, afin qu'on ne blasphémât pas contre lui pour n'avoir pas donné l'immortalité à l'origine. *Mais il établit d'abord le précepte, sachant que les hommes ne l'observeraient pas*. Il voulut montrer aux hommes, en leur promettant l'immortalité comme suite de leur obéissance et en les menaçant de mort dans le cas contraire, qu'ils manquaient de foi en leur Créateur et bienfaiteur, au point d'espérer que la désobéissance leur vaudrait non seulement l'immortalité, mais la dignité divine. Que si leur chair avait obtenu en fait l'immortalité, combien plus auraient-ils escompté devenir Dieu par leur désobéissance. Si la menace de mort n'a pu les pousser à observer le précepte, combien plus la confirmation dans l'immortalité aurait engendré plus sûrement leur ruine éternelle. » *In Gen.*, III, 17, col. 640-641.

Ainsi, déjà d'après les écrits exégétiques de Théodore, « Dieu a surtout en vue notre état actuel, et l'état primitif n'entre dans ses décrets qu'à titre d'exception, d'expérience. Ce n'est plus Adam avec ses privilèges, c'est l'humanité présente qui devient le centre de l'économie du salut, son élément principal et régulateur. » A. Slomkowski, *op. cit.*, p. 128. L'écrit contre le péché originel ne fera que pousser à bout les exigences de ce principe.

b) L'évolution historique du plan divin concernant le péché et la mort. — a. — Dieu, dès l'origine, avait fait des créatures invisibles et visibles un tout harmonieux, un κόσμος. L'homme composé d'un corps et d'une âme formait à l'origine un lien de sympathie entre le monde visible et le monde invisible. Il trouvait aide

auprès des esprits invisibles, comme auprès des êtres privés de raison.

b. — Placé dans le milieu favorable du paradis, il y puisait tout en abondance. Tout en étant constitué pour une vie mortelle, *In Gen.*, III, 21, col. 641, il avait la promesse d'une vie immortelle, conditionnée par le précepte. Pour cette raison, Théodore ne craint pas de désigner cet état précaire par le terme d'immortel : « Si le premier homme était resté *immortel*, la vie présente n'existerait pas, mais il est devenu mortel par le péché. » *In Galat.*, I, 3-5, col. 899, et H.-B. Swete, *Theodori in ep. B. Pauli comment.*, t. I, p. 7.

A ce privilège d'immortalité conditionnelle s'ajoutait celui de l'innocence : « ils n'avaient point conscience de leur nudité et ils n'en rougissaient pas... Ainsi, les enfants n'ont pas honte de leur nudité non qu'ils ne la voient pas, mais parce qu'elle n'éveille en eux aucun mauvais sentiment. Ainsi Adam et sa compagne, apparus depuis peu, sans péché, sans soupçon du mal, ne voyaient rien de honteux ni dans leur nudité, ni dans aucune partie de leur corps. » *In Gen.*, III, 7, col. 639.

Et donc, au moins dans ses écrits exégétiques, l'évêque de Mopsueste est, comme Jean Chrysostome et la tradition générale, un témoin de l'immortalité conditionnelle du premier couple et de son innocence naïve. Mais il l'est à sa façon.

c. — Dieu, d'après lui, sachant que la mortalité serait utile à l'homme, a posé le précepte, « et a fourni ainsi à Adam l'occasion de le transgresser librement ». *In Gen.*, *ibid.* Celui-ci, trop confiant dans les paroles du démon, enflammé et aveuglé par le désir du fruit défendu, désobéissant au précepte, a succombé à l'occasion que lui fournissait la loi posée par Dieu. *In Rom.*, VII, 8, col. 810.

d. — Ainsi se réalise le plan divin : « Dieu a d'abord montré par le fait du précepte et par la désobéissance d'Adam que la mortalité était utile. Ensuite, il nous l'a donnée... Qu'il ait préparé l'homme pour la vie mortelle, nous en avons la preuve dans ce fait que, dès l'origine, le Créateur a établi les sexes en vue de la procréation des enfants. Les hommes étaient ainsi constitués pour une vie mortelle; l'imposition du précepte les mit en face du choix libre et leur offrit l'occasion d'exercer leur volonté; elle leur révéla l'utilité de la mortalité. » *In Gen.*, III, 17, col. 641.

e. — La faute du premier couple entraîne un changement profond dans son état spirituel et corporel, soit pour lui-même, soit pour ses descendants, dans les rapports aussi de la créature avec le reste de l'univers. Adam et Ève, après la chute, acquièrent le sens de la pudeur qui doit les détourner du péché, λογισμὸς τῆς αἰσχύνης ὑπὸ Θεοῦ εἰς τὴν κατὰ τῆς ἁμαρτίας βοήθειαν et arrêter les élans de la concupiscence. *In Gen.*, III, 7, col. 640. C'est alors qu'Adam, sous l'inspiration de Dieu, se fait de l'écorce des arbres un vêtement. *Ibid.*, III, 22, col. 641.

La faute originelle a été surtout source de mortalité et de péché pour le premier couple et pour ses descendants. « Quand Adam eut péché, il devint pour cela mortel : le péché fit son chemin parmi ses descendants, et la mort régna justement sur tous les hommes. » *In Rom.*, V, 13, col. 797. « Le péché d'un seul amena la mort chez tous. » « Le péché d'Adam amena le châtiment sur ses descendants et soumit tous les hommes au joug commun de la mort. » « Ce péché infecta la race, ἐξέλαμψε τοὺς ἑξῆς. » V, 16, *ibid.*

A conclure de ces textes que, pour Théodore, le péché d'Adam et d'Ève est source de péché et de mort au sens traditionnel du mot, on se méprendrait. Le mot « pécheur », appliqué à l'état de l'homme déchu, n'implique pas un état de péché, mais l'inclination très vive au péché : « Le péché d'Adam a fait tous les hommes mortels, et, pour cela, enclins au péché; voilà ce que signifie le mot ἁμαρτωλοί. » *Ibid.*

Le lien est très étroit entre la mortalité de l'homme déchu et son inclination au péché : « Le péché suit la condition des êtres mortels. » *In Eph.*, IV, 22-24, dans Swete, t. I, p. 173. La raison en est que « nous succombons au plaisir du boire et du manger, et à l'attrait du commerce avec les personnes de sexe différent... ce qui n'arriverait point à une nature immortelle. Puisque nous sommes devenus mortels et le sommes par nature, nous sommes troublés violemment par de tels attraits et très souvent entraînés au péché. » *In Rom.*, V, 21, col. 800. Théodore reconnaît donc, comme suite au péché d'Adam, une certaine hérédité de la mortalité et de l'inclination au péché.

Cela n'empêche pas que le dynamisme de la mortalité ne produise en chacun son triste effet par le seul intermédiaire des fautes personnelles. Il commente ainsi le ℣. *Mors regnavit etiam in eos qui non prævaricaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ :* « Les autres hommes ne sont pas exempts de la mort du fait que leurs péchés sont d'une autre espèce que celui d'Adam. La mort a dominé sur ceux qui ont péché de n'importe quelle façon. La mort a été établie comme la peine non pas de tel ou tel péché, mais de tout péché. Voilà pourquoi il faut que, quelle que soit la malice qui ait inspiré les hommes dans leur péché, la mort règne sur tous. » *Ibid.*, V, 13, col. 796. Théodore parle ici des péchés personnels; il ne paraît pas voir que la mortalité, chez les enfants, ne s'explique bien, dans sa perspective, que s'ils meurent pour avoir participé d'une certaine manière à un péché, celui d'Adam.

Enfin, par le fait de la chute et de la mortalité, a été rompu le lien qui unissait le monde sensible au monde invisible. En voyant les hommes s'enfoncer de plus en plus dans la mortalité par leurs péchés, les anges les abandonnèrent. Dieu, cependant, par bienveillance pour nous, leur fit connaître son dessein de renouer un jour d'une façon infrangible le lien d'amour qui relie toutes les parties de la création. Aussi se mirent-ils à nous secourir, en encourageant en nous l'espérance de l'immortalité par leurs révélations.

Ce ne sera qu'au jour de notre résurrection définitive que toute la création retrouvera l'harmonie et la liberté. En attendant, elle gémit et communie à nos malheurs. *In Rom.*, VIII, 19, col. 825-827.

2. *La doctrine de Théodore d'après son ouvrage sur le péché originel.* — Cet ouvrage ne nous est connu, malheureusement, que d'une manière fragmentaire par les propositions 57, 58, 59, 60 du *Constitutum* de Vigile sur les Trois-Chapitres, par les extraits de la *Collectio Palatina* (Marius Mercator) et par ceux que Photius fournit, *Bibl.*, CLXXVII, *P. G.*, t. CIII, col. 513. Ils sont rassemblés dans *P. G.*, t. LXVI, col. 1005 sq., et dans H.-B. Swete, éd. cit., t. II, p. 322. Prendre le texte de la *Palatina* dans E. Schwartz, *Acta concil. œcum.*, t. I, vol. V, pars prior, p.173-176.

Le titre même de l'ouvrage de Théodore, Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους, indique bien sa tendance : réfuter ceux qui disent que les hommes pèchent par nature et non par volonté. Qui l'évêque de Mopsueste veut-il atteindre? Saint Jérôme, saint Augustin? Le collecteur de la *Palatina* pensait que Théodore visait Augustin; mais c'est certainement une erreur, car les renseignements fournis par Photius montrent, sans doute possible, que c'était saint Jérôme (le Jérôme des *Dialogues contre les pélagiens*) qui était visé. La composition de l'ouvrage doit se placer peu après le concile de Diospolis, décembre 415.

Notre auteur le prend de très haut avec celui qu'il appelle, avec une ironie un peu lourde, « l'admirable défenseur du péché originel ». *P. G.*, t. LXVI,

col. 1006. Il faut, à son gré, que l'auteur d'une telle affirmation n'ait aucune familiarité avec l'Écriture pour soutenir de pareilles inepties. C'est de la dernière ineptie, par exemple, de croire que Dieu a créé l'homme immortel, pour qu'il le restât tout juste six heures. *Ibid.*, col. 1006 et 1011. Théodore sacrifie ici presque tout ce qu'il gardait de la tradition dans ses ouvrages exégétiques. Il le fait dans la logique de sa théorie des deux états de l'humanité.

Dès le commencement, l'homme a été fait mortel : Théodore veut établir cette affirmation sur l'Écriture et sur la raison. « Dieu n'a pas dit : vous serez mortels, mais vous mourrez. Dieu y menace les hommes, mortels par nature, de leur faire subir l'expérience de la mort, que, dans sa bonté, il avait différé de mettre en œuvre. Comme lorsqu'il dit : celui qui aura versé le sang de l'homme, son sang sera versé, il ne dit pas cela parce que celui qui aura tué un homme sera mortel, mais parce qu'un tel homme (mortel) est digne de la peine de mort. » *Ibid.*, I, 2, col. 1005.

D'ailleurs, ajoute-t-il, la sentence qui suit le péché est dans le même sens : *Gen.*, III, 17-18. Il ne s'agit pas, par ces paroles, de faire passer l'homme « d'une nature immortelle à la mortalité », de le faire passer d'une vie non soumise aux nécessités de l'alimentation et du travail à une vie qui connaîtrait ces nécessités. Il s'agit, en punition du péché, de le priver de l'abondance du paradis et de ses délices, de le faire échanger la facilité qu'il avait en Éden à sustenter son corps mortel par les fruits qu'il y trouvait, contre la nécessité d'une recherche pénible et laborieuse des fruits de la terre. *Ibid.*, I, 3, col. 1006.

Il ne veut pas que le défenseur du péché originel traduise : *Quia terra es, et reverteris in terram*, comme s'il y avait, *terra eris;* il n'est point ici question de faire passer un immortel à la mortalité; c'est la mortalité naturelle de l'homme qui est affirmée. Il faut, d'après lui, l'inexpérience de quelqu'un qui n'a pas vécu dans la familiarité de l'Écriture pour avancer cette nouveauté dogmatique : l'attribution à la colère de Dieu de la mortalité d'Adam et de la condamnation du genre humain par le péché d'un seul : *qua diceret quod in ira atque furore Deus Adam mortalem esse præceperit; et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte mulctaverit. Ibid.*, II, 1, col. 1007. La mortalité universelle n'est pas un châtiment du péché d'Adam, le contraire répugnerait à la sagesse et à la justice de Dieu.

Penser autrement, c'est attribuer à Dieu des choses qu'on n'oserait attribuer à des hommes sages; c'est méconnaître la parole d'Ézéchiel, XVIII, 23, qui veut que chacun ne rende compte que de ses propres fautes. C'est aller contre saint Paul, suivant lequel Dieu rendra à chacun suivant ses œuvres. Rom., II, 16. C'est s'arrêter à cette idée inadmissible que Noé, Abraham, David, Moïse, et tant d'autres justes ont été soumis à la mort, par le péché d'un seul. *Ibid.*, II, 2 et 3, col. 1007, 1008. C'est admettre qu'Abel, le premier juste, fut le premier à mourir : « Si Dieu avait fait de la mort la peine du péché, comment n'y aurait-il pas eu une extrême impiété à ce qu'Adam, qui fut cause du péché, et Ève, qui fut la source de la malice, vécussent encore, et que le démon persistât dans son immortalité, tandis que le premier juste avant tous serait frappé par la peine des pécheurs? » *Ibid.*, II, 3 et 4, col. 1009. Bref, Théodore tient comme immoral de croire que Dieu ait pu châtier tous les hommes pour la faute originelle. Il est certain, pour lui, que, si Dieu avait voulu l'homme immortel, le péché lui-même n'aurait rien changé à la pensée divine; car le diable, après sa chute, n'est pas devenu mortel. *Ibid.*, III, 1, 2, col. 1011.

Par là il apparaît que Théodore critique ici, non pas ceux qui, en admettant une immortalité conditionnelle privilégiée, auraient affirmé cependant la mortalité essentielle du premier homme, laissé à sa propre nature; il a en vue ceux qui affirmaient l'immortalité essentielle du premier homme avant son péché. (Saint Grégoire de Nysse, Méthode d'Olympe?) Pour lui, l'état de mortalité est essentiel à l'homme dans son premier état avant le Christ. On voit, dès lors, ce que peut devenir, dans cette perspective, le parallélisme entre Adam et le Christ, que Théodore reprend après saint Paul et saint Irénée, mais à sa façon.

Il n'y a pas pour Théodore, comme pour la tradition, une triple étape de la réalisation du plan divin : une élévation d'Adam à un état privilégié, une déchéance et une restauration; il n'y a que deux périodes dans l'histoire religieuse de l'humanité : l'état de mortalité qu'a inauguré Adam, et l'état d'immortalité qu'est venu inaugurer le Christ. En venant, le Sauveur a revêtu les propriétés naturelles de l'homme; il est né, il s'est développé; en dernier lieu il a pris sur lui la mort *qui est le tribut de la nature.* C'est ainsi qu'en mourant selon la loi de la nature humaine, et en ressuscitant par la divine vertu d'entre les morts, il est devenu la tête de tous les hommes qui meurent selon la loi de leur nature pour ressusciter et être changés en une substance immortelle.

Après avoir participé à l'état du premier Adam, nous sommes appelés à participer à l'état du second Adam; celui-ci, en subissant la mort naturelle à l'homme, *mortem naturæ*, et en ressuscitant des morts, a libéré notre nature de la mort. *Ibid.*, II, 7-8, col. 1009, 1010. « Ce qui appartenait à la nature, c'est-à-dire la mort, il l'a pris; quant au péché, qui n'appartient pas à la nature, mais à la volonté, il ne l'a pris en aucune façon. Que si le péché avait été dans la nature, au dire de cet homme très sage (Jérôme), il aurait nécessairement pris le péché inhérent à la nature. » *Ibid.*, 9, col. 1010. Ainsi, le Christ n'est pas venu guérir une nature qui porterait en elle un péché héréditaire; en mourant et ressuscitant pour nous, il est venu, par la communication de l'Esprit, transformer notre état de mortalité en état d'immortalité. Avec la mortalité, le Christ nous a enlevé les troubles du péché. *In Rom.*, VIII, 3, col. 820.

Théodore de Mopsueste en arrive ainsi à méconnaître, dans son livre contre le péché de nature, les deux vérités que saint Paul et la tradition chrétienne à sa suite avaient enseignées : Adam a été à la fois, par sa faute, source de mort et source de péché pour ses descendants. Il y a été poussé moins par les exigences de sa formation antiochienne, qui n'aboutit nullement aux mêmes résultats chez Jean Chrysostome et même chez Nestorius, que par ses préjugés rationalistes qui l'amènent à tenir plus compte des exigences de sa raison personnelle que de celles de la tradition. La comparaison de ses ouvrages montre d'ailleurs qu'il n'a abandonné que successivement les données de la tradition et développé la logique de son rationalisme. Il n'est pas injuste de reconnaître, du moins dans son dernier livre, des vues tout à fait analogues à celles de Pélage. Cf. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 581-582. Voir une interprétation plus bénigne, mais à notre avis inexacte, de la pensée de Théodore, dans Slomkowski, *op. cit.*, p. 118-131.

5° *Marc l'Ermite* (début du Ve siècle.) — Ce personnage mal connu est probablement disciple de saint Jean Chrysostome; d'abord supérieur d'un couvent à Ancyre, il termina sa vie dans la solitude au désert de Juda. Il est, dans ses opuscules, surtout préoccupé d'ascétisme. Voir son article.

C'est de ce point de vue que, dans le *De baptismo* et dans la *Consultatio intellectus*, il envisage le rôle et l'efficacité du baptême dans la vie chrétienne par rapport au péché d'Adam et à ses suites. Il réagit contre

une tendance à expliquer et à excuser les fautes commises après le baptême par la corruption de la nature humaine, par l'influence de Satan ou du péché d'Adam. A ce pessimisme, il oppose une doctrine qui affirme à la fois la destruction totale du péché originel en nous par le baptême et l'infusion en notre âme d'une force de l'Esprit-Saint, par laquelle, avec la libre coopération de notre volonté, nous pouvons résister aux mauvaises tendances et vivre selon Dieu.

1. *Le baptême détruit totalement en nous le péché d'Adam.* — Il est faux de penser que le « péché ancien », que le « péché paternel » est détruit seulement par les luttes postérieures au baptême, sous prétexte que nous trouvons encore en nous, après le baptême, « le dynamisme du péché », « les restes du péché d'Adam ». Le baptême est parfait : il nous délivre totalement du péché paternel. *De bapt.*, *P. G.*, t. LXV, col. 988 C. Ce ne sont point les commandements et les efforts que nous faisons qui nous délivrent du péché; c'est la croix; les commandements marquent seulement les limites de la liberté qui nous est donnée dans le Christ. Ce ne sont point les restes du péché originel qui agissent en nous après le baptême, c'est la concupiscence, ἡ προσβολὴ τοῦ λογισμοῦ. Or, celle-ci n'est point le signe ou le reste du péché; c'est l'accueil libre qu'on lui fait qui est un péché. Col. 992. Les mauvaises pensées ne viennent pas d'Adam, mais du cœur. Que si nous succombons à leur entraînement, ne l'imputons pas à Adam, mais à la négligence de notre volonté libre. Nous avons reçu au baptême la force pour lui résister victorieusement. Col. 1004.

2. *Ce que nous a transmis Adam.* — Adam ne nous a transmis ni l'acte même de sa propre transgression, ni l'élan qui l'a entraîné, et qui nous entraîne au mal; il nous a légué l'héritage de la mort, c'est-à-dire l'éloignement de Dieu qui est détruit par la croix et le baptême.

Le péché n'est point en nous la transgression même d'Adam, mais le signe de notre propre mollesse. Si nous recevions par hérédité cette transgression, nous serions tous également pécheurs; il n'en est pas ainsi. Nous ne le sommes pas nécessairement. Adam a succombé volontairement; nous sommes de même nature que lui, nous succombons volontairement. *Ibid.*, col. 1017 CD.

Adam subissait-il librement la concupiscence, προσβολή, ou la possédait-il nécessairement par nature? Marc pense qu'il la possédait naturellement et nécessairement. Car elle n'est ni péché, ni justice, mais signe du libre arbitre de notre volonté. Col. 1020. La volupté qui fit voir à Adam comme à Ève le fruit défendu, comme beau à contempler et bon à manger, et la vaine gloire qui les poussa à désirer être comme des dieux, les séduisit comme ils nous séduisent encore. *Consult. intell.*, IV, col. 1109.

Il n'est pas vrai, d'après Marc, que, si Adam n'avait pas péché, nous n'aurions pas connu la tendance au mal. Car le fait d'être exempt de la tendance au mal appartient à une nature immuable, non à la nature humaine. Nous sommes de même nature qu'Adam; celui-ci avait une nature changeante, pouvait passer au mal; il pouvait résister à Satan; s'il a succombé, ce n'est pas par nécessité de nature, mais librement. Il en est de même pour nous.

Ne doit-on pas voir alors dans l'obsession des mauvaises pensées, même avec une vie de prière, le témoignage irrécusable laissé en nous comme un héritage de la prévarication d'Adam? Non, pense Marc, car, si ces pensées venaient nécessairement d'Adam, nous en serions tous dans la même mesure troublés. Ce qui n'est pas. Elles sont entre les mains de notre liberté, προαιρετικαί εἰσιν αἱ τῶν λογισμῶν αἰτίαι Une semblable doctrine s'éloigne beaucoup de saint Paul et de la tradition que consacre l'Église touchant les rapports de la concupiscence et du péché d'Adam.

Du moins Marc reconnaît-il nettement que nous avons hérité, de la transgression d'Adam, la mort qui en découle nécessairement. Par là, il entend un état d'hostilité avec Dieu, Θεοῦ ἀλλοτρίωσις. « Le premier homme étant mort, c'est-à-dire séparé de Dieu, nous ne pouvions vivre en Dieu. C'est pourquoi le Seigneur est venu nous vivifier par le bain de la régénération et nous réconcilier avec Dieu. » *De bapt.*, col. 1017 D. Par sa mort, le Christ nous délivre de la mort paternelle et nous place dans le paradis de l'Église. *Ibid.*, col. 1025.

En résumé, des trois choses qui arrivèrent à Adam, l'élan vers le mal, la transgression et la mort, nous n'avons reçu d'Adam que la mort; car des morts il ne peut naître des vivants jusqu'à ce que le Seigneur ait rendu la vie à tous. Nous avons, comme Adam, la pensée première du mal, mais, comme lui, nous pouvons résister ou céder. *Ibid.*

3. *Situation présente des chrétiens.* — Après la destruction totale du péché d'Adam et l'infusion dans nos âmes de la force parfaite que nous avons reçue au baptême, il n'y a plus d'excuse valable, ni du côté d'Adam, ni du côté de Satan et des hommes. Ou bien, par la collaboration du libre arbitre à la grâce reçue, nous accomplissons les préceptes et nous nous épanouissons dans la vie divine, ou bien nous méprisons par méchanceté ou volupté les germes de perfection que nous avons reçus au baptême et, librement, nous succombons. *De bapt.*, col. 1028; *Consult.*, IV, col. 1109. Bref, la vie du baptisé est un combat intérieur : il trouve en lui les ennemis que trouvèrent nos premiers parents : la volupté et la vaine gloire; il a comme aide de sa liberté le Christ invisiblement présent; au terme du combat, il se trouve ou dépouillé ou enrichi, selon qu'il a succombé ou a conquis la vie éternelle. *Consult.*, *Ibid.*

C'est là une doctrine de confiance en la collaboration victorieuse de la grâce de l'Esprit avec le libre arbitre humain. Elle ne méconnaît point le péché d'origine; elle le définit heureusement dans sa conséquence principale : l'état d'éloignement de Dieu pour les descendants d'Adam. Son déficit n'est point dans sa confiance aux forces du libre arbitre, ni dans l'affirmation très nette que la concupiscence est naturelle à l'homme, mais dans la méconnaissance de ces vérités traditionnelles sur lesquelles insistera tant saint Augustin : le premier homme, par un bienfait de Dieu, était exempt de concupiscence désordonnée. La concupiscence, telle qu'elle existe dans l'humanité déchue, vient du péché et est une force qui incline puissamment au péché.

IV. CONCLUSION SUR LA DOCTRINE DES PÈRES GRECS TOUCHANT LE PÉCHÉ ORIGINEL. — Jusqu'au commencement du V[e] siècle, les Pères grecs n'ont point eu l'occasion d'aborder pour elle-même la question du péché d'origine. Il ne s'ensuit point que la doctrine scripturaire de l'élévation et de la chute soit étrangère à leur pensée. Il leur arrive d'en traiter pour réfuter le dualisme gnostique et manichéen; aussi, pour les comprendre, ne doit-on point oublier ce point de vue.

1° *Dans cette perspective, il leur faut surtout insister sur la bonté de la créature*, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu; il leur faut surtout montrer que le mal n'a point sa source, même après la chute, dans le déterminisme des natures, mais dans la libre volonté de l'homme. Le mal par excellence c'est le péché individuel commis par la liberté individuelle; ils lui réservent le nom de transgression, de péché, ἁμαρτία. Seuls en sont coupables les adultes, qui, de ce fait, sont pécheurs. Par rapport à ce péché vraiment personnel, fruit d'une liberté personnelle, les enfants peuvent être

dits innocents; ils n'ont point de péché de ce genre pour les souiller; « la difficulté du péché originel est qu'étant d'une nature particulière, étant un péché que l'on contracte sans agir ou, ce qui est la même chose, un péché qui vient d'autrui et non pas de nous, il a dû arriver naturellement que ceux qui n'avaient que ce péché, comme les petits enfants, *fussent ôtés, en un certain sens, du rang des pécheurs*, parce qu'à l'égard des péchés que l'on commet par un acte propre de la volonté, ils sont absolument innocents. » Bossuet, *Défense de la tradition*, part. II, l. IX, c. XIV, *éd. cit.*, t. IV, p. 338.

Le langage d'un Jean Chrysostome ou d'un Grégoire de Nazianze s'explique bien de ce point de vue. Ces Pères peuvent tout à la fois exclure du ciel l'enfant mort sans baptême et dire qu'il n'y a pas de mal (personnel) en lui. Ce point de vue optimiste qui insiste sur le rôle de la liberté, même dans l'homme déchu, n'exclut pas nécessairement l'affirmation de la chute avec ses conséquences pénales et peccamineuses pour le genre humain.

2° *Tous les Pères grecs enseignent la doctrine scripturaire d'une déchéance originelle.* — La faute d'Adam est pour eux la source de la mortalité, des misères physiques et morales de l'humanité; elle a certainement amené dans l'homme une très grande facilité à pécher. Les Pères des époques et des milieux les plus divers l'attestent chacun à leur façon. (Marc l'Ermite reconnaît cependant dans Adam la volupté et la vaine gloire qui expliquent son premier péché, comme elles expliquent les nôtres.) Tandis que les Alexandrins voient surtout dans l'homme déchu, comme conséquence de la faute originelle, l'ignorance des choses divines et la corruption physique qui en est la suite, les Antiochiens caractérisent d'abord cet état par la *mortalité :* celle-ci entraîne d'ailleurs la concupiscence et une certaine ignorance; elle apparaît à plusieurs (Irénée, Méthode d'Olympe, Jean Chrysostome) tout autant comme un remède et un bienfait de Dieu, préparatoire à la résurrection, que comme une peine du péché d'origine. En exagérant ce point de vue médicinal de la mortalité, l'évêque de Mopsueste en arrive à ne plus reconnaître même son caractère pénal et à donner des gages à l'erreur pélagienne. Ce faisant, il s'écarte de la double affirmation traditionnelle dont il s'était fait l'écho dans ses commentaires sur la Genèse et l'épître aux Romains : l'homme, déchu par la faute d'Adam, a contracté la mortalité et l'inclination au péché.

3° *Les Pères grecs affirment-ils que, descendant d'Adam, nous héritons non seulement des misères, peines de son péché, mais de son état de culpabilité lui-même?* — Sur cette question on a beaucoup discuté au cours des siècles. Déjà Julien d'Éclane opposait à saint Augustin le silence de ces Pères ou leur doctrine contraire sur ce point. Bossuet en discutait avec Richard Simon. Entre catholiques de nos jours, la question est controversée.

D'après J. Tixeront, leur théologie, « si explicite pour affirmer que nous subissons la peine d'Adam, l'est beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même. L'École d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits de l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée. » *Op. cit.*, t. III, p. 209. Et R. Draguet écrit dans le même sens : « On sait que la croyance au péché originel eut peine à se faire accepter universellement dans l'Église d'Orient; la crainte de l'origénisme semble lui avoir fait tort; si les écrivains ecclésiastiques orientaux s'accordaient à rattacher à la faute d'Adam la nécessité de souffrir et de mourir qui pèse sur la nature humaine, il n'en manquait pas parmi eux qui répugnaient à admettre que l'homme mortel naît également coupable. » *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Louvain, 1924, p. 224.

En sens inverse, M. Jugie, dans une réponse à R. Draguet, critique ainsi les conclusions précédentes : « Ceux qui ne découvrent pas la doctrine du péché originel chez les Pères grecs ou se font de ce péché une idée spéciale, ou sacrifient à un verbalisme étroit qui ne reconnaît pas la substance du dogme sous la diversité des formules qui la recouvrent. Il y a bien des manières, en effet, d'exprimer la même vérité : à côté de l'expression adéquate, définitive, scolastique — et les théologiens n'ont pas encore trouvé la formule définitive sur la nature du péché originel — il y a d'autres manières équivalentes de rendre la même idée. » *Julien d'Halic. et Sévère d'A. La doctrine du péché originel chez les Pères grecs*, Paris, 1925, p. 17.

En tenant compte de ces différents points de vue, il semble que de notre enquête on peut dégager les conclusions suivantes :

1. Il est certain que les Pères grecs, avant le pélagianisme, n'ont pas distingué, avec la même netteté que saint Augustin et que les théologiens postérieurs, entre les conséquences *pénales* et les conséquences *peccamineuses* du péché d'Adam. Ils ont affirmé clairement le dynamisme pernicieux du péché d'origine et l'ont décrit surtout par ses effets extérieurs les plus saillants : la mortalité, l'ignorance, la concupiscence, sans se poser tous expressément la question de savoir si une participation aux misères d'Adam ne trouvait point son explication dans une participation mystérieuse à sa faute.

2. Il est non moins certain que, si tous reconnaissent que nous venons au monde déchus de nos droits au ciel et portant en nous une inclination au mal, il en est quelques-uns qui répugnent à admettre que l'homme malheureux naisse également coupable; ils ne mettent pas sur le même plan l'enfant « innocent » et l'adulte coupable d'un péché personnel. S'ensuit-il nécessairement qu'il y ait là une négation du péché originel? Cela serait si, par ailleurs, les Pères ne reconnaissaient pas dans l'homme déchu un certain état peccamineux. Or, n'emploient-ils point certaines expressions qui impliquent la transmission de cet état peccamineux? : « Tous les textes, ou à peu près, où certains critiques croient trouver une négation du péché originel, s'expliquent par le fait que les Pères entendent par ἁμαρτία le péché actuel commis par la volonté individuelle. Mais n'expriment-ils pas suffisamment l'idée de la culpabilité originelle lorsqu'ils disent que nous avons tous été *maudits, condamnés en Adam ;* que nous participons tous à la *dette* que doit notre premier père à la justice divine; qu'Adam a perdu pour lui et pour nous la grâce et l'amitié divines? » Jugie, *op. cit.*, p. 18. Qu'on se rappelle les expressions d'Irénée : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam »; celles d'Origène : « Tous les hommes étaient dans les reins d'Adam, étant expulsés en lui et avec lui du paradis terrestre »; celles de Méthode sur « le péché qui a son siège dans la chair »; celles des Cappadociens sur « notre premier péché »; de Didyme et de Marc l'Ermite sur « le vieux péché qui est détruit par le baptême »; de Jean Chrysostome sur « le commencement de dette que nous aurions augmenté par nos péchés postérieurs »; d'Athanase sur « le péché qui s'est répandu dans les descendants d'Adam ».

Ces expressions peuvent être plus ou moins précises, traduire chez leurs auteurs des approximations plus ou moins réussies de la vérité traditionnelle; il n'en reste pas moins que, dans leur ensemble, elles favorisent logiquement l'idée de transmission d'un état non seulement malheureux, mais aussi peccamineux, par suite du péché d'Adam. On n'en conclura pas nécessairement que tous les Pères grecs aient eu

conscience avec la même netteté, avec la clarté d'un saint Augustin par exemple, de tout ce qu'impliquait leur affirmation d'une participation mystérieuse à la faute d'Adam chez ses descendants.

Le grand adversaire des pélagiens aurait sans doute souscrit à ce juste raisonnement : « Est-ce que Dieu, par hasard, maudirait, condamnerait ceux qui ne seraient pas coupables? est-ce qu'il réclamerait une dette à ceux qui ne doivent rien? ou qu'il priverait de sa grâce et de son amitié ceux qui ne sont opposés en rien à sa volonté? » M. Jugie, *ibid.*, p. 18. Il ne s'ensuit pas cependant qu'un Jean Chrysostome ait vu, aussi nettement que l'évêque d'Hippone, la légitimité d'une telle déduction, lui qui répugnait à appeler « pécheurs » ceux qui étaient devenus mortels par la faute d'Adam.

Il faut laisser à chacun des Pères grecs la nuance de sa pensée et de sa logique suggestive et ne point les opposer en bloc aux Pères latins.

Si, très explicites pour affirmer que nous subissons tous la peine du péché d'Adam, ils l'ont été beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même, c'est qu'ils concevaient moins clairement la transmission de la culpabilité que celle de la peine du premier péché. Il suffisait à la plupart de reconnaître un enveloppement mystérieux de ses descendants en la personne d'Adam pécheur. Il faut ajouter que des hommes, comme Irénée, Origène, Didyme et Marc l'Ermite, ont de la culpabilité transmise par Adam à ses descendants une notion plus précise qui s'approche de celle que consacrera l'Église en face du pélagianisme. Seul dans l'Église d'Orient jusqu'à la controverse pélagienne, Théodore de Mopsueste fait figure de négateur du péché originel.

III. LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE AVANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE : LES PÈRES LATINS. — Les Pères latins ont moins écrit que les Pères grecs sur le péché d'origine; leurs affirmations occasionnelles sur ce point sont cependant utiles à relever, car non seulement elles établissent la continuité entre la foi de Paul et celle d'Augustin dans l'Église d'Occident, mais elles font connaître l'ébauche d'une théologie de la tache et de la souillure originelles qui se développera chez saint Augustin et ses successeurs. — I. Doctrine de l'Église d'Afrique au IIIe siècle. II. Doctrine du IVe siècle (col. 365). III. Saint Augustin avant la controverse pélagienne (col. 371).

I. DOCTRINE DE L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU IIIe SIÈCLE. — 1° *Tertullien* († vers 240). — Comme l'évêque de Lyon, il a devant lui le gnosticisme de Marcion; comme Irénée, il cherche l'explication du mal moral, avec la tradition, dans l'abus de la liberté et particulièrement dans le péché d'Adam. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 261-268; Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 340.

1. *L'homme primitif : double ressemblance avec Dieu.* — Adam possédait une double ressemblance avec Dieu : ressemblance de nature et ressemblance de grâce. Le principe de cette grâce était dans l'Esprit de Dieu qu'il tenait du souffle divin et qu'il devait perdre par sa faute. *De baptismo*, V, *P. L.* (éd. 1844), t. I, col. 1206. Ainsi était-il fait pour la vie. *Adv. Marc.*, II, 11, t. II, col. 298. En lui, rien que de rationnel; l'irrationnel ne peut qu'être étranger à Dieu.

2. *Déchéance ; mort ; irrationnel ; souillure originelle.* — La faute commise par Adam, sous l'influence du démon, a produit non seulement la mort, mais de nouvelles fautes avec leur châtiment. *Adv. Marc.*, I, 22, t. II, col. 272 A. Elle a mis en nous « l'irrationnel » qui devient, après la chute, une seconde nature : *Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit serpentis instinctu... coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturæ primordio accidit... A diabolo irrationale a quo et delictum; extraneum a Deo, a quo irrationale est alienum. De anima*, XVI, t. II, col. 672 B.

N'entendons point par là l'appétit irascible et concupiscible en tant que tel : celui-ci s'exerçait rationnellement dans le Christ. Tertullien veut parler de ce désordre, de cette autre nature qui nous fait enfants de colère : « Le mal de l'âme vient en partie de l'action de l'esprit mauvais qui s'exerce sur elle; mais il a sa première source dans un vice d'origine qui est en quelque sorte naturel, *ex originis vitio, naturale quodammodo.* La corruption de la nature est une autre nature qui a pour dieu et père l'auteur même de la corruption. Quant à ce qui vient de Dieu, la vraie nature, *proprie naturale*, elle demeure voilée, non obscurcie. » *De anima*, XLI, col. 720 A. Ainsi, Adam seul a possédé la vraie nature dans sa pureté. Il nous a transmis une nature corrompue, marquée d'une tache originelle. De ce fait, même les enfants des fidèles, candidats cependant au salut, sont exclus du ciel, ne sont pas saints, restent impurs, tant qu'ils ne sont pas renés de l'eau et de l'Esprit. *Ibid.*, XXXIX, col. 718 B.

3. *Solidarité dans la transgression d'Adam et dans la corruption établie entre toute la race et son chef par l'hérédité physique.* — Écho de saint Paul et de saint Irénée, Tertullien proclame la solidarité de tous en Adam pécheur : « Toute âme est comptée en Adam jusqu'à ce qu'elle soit recensée dans le Christ; elle est impure jusque-là; parce qu'elle est impure, elle est pécheresse. Son union avec la chair est pour elle une source d'ignominie. » *Ibid.*, XL, col. 719 A. La chair n'est pécheresse d'ailleurs que comme instrument de l'âme qui commande.

Une telle solidarité dans la corruption a pour raison une certaine participation à la transgression : *Portavimus imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exitum paradisi. De resur.*, XLIX, col. 866 A.

Tertullien n'a pas de peine à s'expliquer la transmission d'âme à âme de cette corruption. Par le fait qu'il admet que toutes les âmes étaient en Adam, que les parents sont auteurs de l'âme aussi bien que du corps de leurs enfants, il n'hésite pas à voir dans la génération la source de contamination pour toute la race : *Per quem (Satanam) homo a primordiis circumventus... exinde totum genus a suo semine infectum, suæ etiam damnationis traducem fecit. De testim.*, III, t. I, col. 613 A.

4. *Solidarité dans le péché, ou la tendance au péché.* — La façon dont Tertullien parle des enfants non baptisés qui ne sont pas saints, qui ont besoin du baptême pour avoir le royaume des cieux, favorise l'idée d'une solidarité dans la culpabilité et non seulement dans la tendance au péché.

Tertullien a cependant écrit : « Pourquoi l'*âge innocent* courrait-il à la rémission des péchés? » Ici, sans aucun doute, d'après le contexte, l'auteur pense aux péchés actuels : « Tertullien veut qu'on ne contracte pas à la légère des obligations redoutables et que, l'ablution baptismale étant unique, on la réserve pour un âge où l'on aura besoin de pardon pour les fautes de sa jeunesse. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 266. Il estime dès lors qu'il vaut mieux différer le baptême des enfants jusqu'à ce qu'ils aient l'instruction de la foi; et il ajoute cette seconde raison : Pourquoi l'âge innocent courrait-il à la rémission des péchés? Veut-il affirmer par là que le baptême efface uniquement les péchés actuels? Non, pas nécessairement, car, dans cette hypothèse, il contredirait les textes très clairs où il dit des enfants qu'ils ne sont pas saints et qu'ils sont exclus du ciel tant qu'ils n'ont pas reçu le baptême. Pas plus qu'il n'estimait le baptême opportun après la

première faute personnelle, il ne le jugeait désirable pour l'enfant souillé par la seule corruption originelle. Réservant sans doute, comme certains Pères grecs, le titre de pécheur, au sens plein du mot, à ceux qui étaient capables de fautes personnelles, il pouvait parler de l'innocence de l'enfant relativement à l'état des adultes pécheurs. Ce langage, quoi qu'il en soit, était équivoque. Cyprien l'a bien senti, et il ne s'est tenu ni au langage, ni à l'attitude de son maître en ce qui concerne la question du baptême des enfants.

En résumé, Tertullien est un témoin de la coutume de baptiser les enfants, quoiqu'il ait discuté de l'opportunité de cette coutume. Dans leur ensemble, ses affirmations ébauchent une théologie du péché originel que développera plus tard saint Augustin. Celle-ci se place au point de vue concret et historique pour envisager l'homme à l'état d'innocence et l'homme déchu. De ce chef, la vraie nature est celle qui vient de Dieu; c'est celle d'Adam avant le péché. Celle que transmet Adam déchu est corrompue. Sans se préoccuper de distinguer nettement la coulpe et l'inclination pénale au péché, Tertullien se contente d'affirmer que, par le baptême, l'âme qui a reçu l'Esprit passe de l'état de souillure à l'état de sainteté. A la solidarité en Adam pécheur, succède la solidarité dans le Christ, source de vie. La première entraînait la communication par génération de la tache originelle à toute la race, la seconde introduit en celle-ci le principe de vie qui est l'Esprit.

2° *Saint Cyprien* (210-258) a moins traité dans ses écrits de la faute originelle que Tertullien. Cependant, deux textes méritent d'être signalés. L'un emploie pour désigner les suites du péché originel une métaphore qui deviendra classique, celle de blessure, *vulnera* : le Sauveur est venu pour guérir les blessures reçues par Adam, et le venin de l'ancien serpent. *De opere et elem.*, I, *P. L.*, t. IV, col. 603 A; éd. Hartel, t. III, pars 1, p. 373.

L'autre, d'accord avec un concile d'évêques, soutient l'opportunité du baptême des enfants immédiatement après leur naissance. Personne ne doit être écarté de la grâce du salut : « Si l'on n'écarte point ceux qui sont chargés de nombreux péchés, à plus forte raison ne faudrait-il pas écarter l'enfant qui n'a commis aucun péché, *nihil peccavit*, si ce n'est qu'il a, comme descendant d'Adam, contracté la mort héréditaire. Il peut d'autant plus facilement recevoir la rémission des péchés qu'il n'a point à se faire remettre de péchés propres, mais seulement des péchés étrangers, *non propria sed aliena peccata.* » *Epist.*, LXV, 5, Hartel, p. 720.

II. La doctrine des Pères latins sur le péché originel au IVe siècle, jusqu'à la controverse pélagienne. — Comme Tertullien et Cyprien, les Pères latins du IVe siècle enseignent l'existence en l'homme d'une tache héréditaire consécutive à la faute d'Adam. Cette faute, d'après Zénon de Vérone, aurait été une faute de luxure, l. I, tr. XIII, 5, *P. L.*, t. XI, col. 348; selon saint Ambroise, elle eut pour cause l'orgueil : *maximum peccatum in homine superbia est; quandoquidem inde manavit nostri origo delicti. In psalm.*, CXVIII, serm. VII, 8, *P. L.* (éd. 1845), t. XV, col. 1283 A; *Epist.*, LXXIII, 5, t. XVI, col. 1252 B. Elle entraîna pour l'homme la déchéance de son état angélique. *De paradiso*, 12, t. XIV, col. 291 CD. Tous les Pères enseignent alors notre déchéance morale et physique en Adam. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 277 sq.

Mais, à cette déchéance, s'ajoute-t-il une véritable faute? La souillure que tous s'entendent à proclamer implique-t-elle en l'homme déchu une véritable culpabilité héréditaire? Et laquelle? Il est intéressant d'interroger, à ce point de vue, les principaux témoins de la doctrine courante à la veille de l'hérésie pélagienne.

1° *Saint Ambroise.* — 1. *Solidarité de la race humaine avec Adam.* — L'évêque de Milan, comme Irénée, reconnaît la solidarité et l'enveloppement de toute la race en Adam : *Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt. In Luc.*, l. VII, n. 234, t. XV, col. 1762 B.

Plus explicite encore sur l'étendue de cette solidarité est le texte suivant : *Lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam ; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpæ obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum? De exces. Satyri*, II, 6, t. XVI, col. 1317 A. Ici, remarque justement Tixeront, t. II, p. 279, la solidarité de tout homme avec Adam n'est plus seulement dans la peine; elle est dans la faute : *lapsus sum, culpæ obnoxium.*

2. *Conséquences de cette solidarité.* — Jusqu'où va cette solidarité dans le péché d'Adam? Elle implique la transmission d'un péché héréditaire qui, lors des cérémonies de l'initiation chrétienne, est détruit par le lavement des pieds : « Pierre était pur, mais il devait avoir néanmoins les pieds lavés : il tenait, en effet, par voie de succession du premier homme, le *péché* que celui-ci apporta au monde quand le serpent le blessa au talon, *supplantavit*, en le persuadant par sa tromperie. Il faut donc que la plante de ses pieds soit lavée pour que les *péchés héréditaires soient effacés; quant aux péchés propres, ils sont effacés par le baptême.* » *De myst.*, VI, 32, t. XVI, col. 398 C.

Même affirmation relative au mal héréditaire guéri par le lavement des pieds, *In psalm.*, XLVIII, 8 et 9, t. XIV, col. 1158 CD. Ambroise l'oppose plus nettement encore à nos fautes personnelles, au point de vue de son origine et de ses conséquences. C'est là l'iniquité d'Adam, non la mienne; elle ne peut me causer aucune terreur; au jour du jugement, nos péchés personnels seuls, non ceux qui viennent d'autrui, seront punis en nous. Aussi je pense que cette *iniquitas calcanei* est plutôt un entraînement à pécher, *lubricum delinquendi*, que quelque culpabilité proprement dite de notre délit, *quam reatum aliquem nostri esse delicti.* Aussi le Seigneur a-t-il dit : « Lavons-nous donc les pieds », pour enlever le « glissant du talon », *lubricum calcanei.*

Dans le même sens, l'auteur du *De sacramentis*, III, 5-7, t. XVI, col. 433 C, défend la légitimité du lavement des pieds après le baptême en commentant ainsi le texte : *Qui se lavit non necesse habet iterum lavare nisi ut solos pedes lavet.* « Pourquoi cela? parce que toute faute est lavée dans le baptême. Toute faute est donc écartée. Mais, parce qu'Adam a été supplanté par le démon et que le venin du serpent a été répandu sur les pieds d'Adam, c'est pour cela que tu laves les pieds, afin que, dans la partie à laquelle le serpent s'est attaqué, tu possèdes un plus grand secours de sanctification pour qu'il ne puisse plus te supplanter. Tu laves les pieds, afin de laver le venin du serpent. »

Si nous comprenons bien ce langage, qui n'est plus tout à fait le nôtre, les *peccata hæreditaria*, l'*iniquitas calcanei* impliquent plutôt un entraînement au péché qu'une culpabilité assimilable à celle de nos péchés personnels. Entre la tendance au péché et la culpabilité personnelle, saint Ambroise n'a point encore d'expression comme *peccatum naturæ* pour exprimer l'idée d'une culpabilité héréditaire. Quoi qu'il en soit, il tend à distinguer nettement entre les conséquences des fautes personnelles et celles des péchés héréditaires. La tache héréditaire n'entraîne nullement, pour les enfants, les mêmes conséquences que les péchés personnels. Ceux-ci appellent une punition positive; celle-là ne la comporte point. On n'en conclura pas que l'enfant mort sans baptême peut aller au ciel; Ambroise affirme le contraire : *Nemo*

ascendit in regnum cælorum nisi per sacramentum baptismi. De Abraham, II, 79, t. XIV, col. 494 C. La porte du ciel, fermée par Adam, n'est ouverte que par le baptême. Il le dit plus explicitement encore en commentant le texte : *Nisi quis renatus fuerit : ... Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua præventum necessitate. Habeant tamen illam opertam pœnarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. Ibid.*, 84, col. 497 A. Ambroise revendique ici, dans la première phrase, la nécessité absolue du baptême pour le salut des enfants; dans la seconde, il leur reconnaît d'abord, s'ils meurent sans baptême, l'immunité mystérieuse des peines qui menacent le pécheur; puis il ajouterait : « Je ne sais s'ils auront l'honneur du royaume. » Ceci ne cadre guère avec ce qu'Ambroise a dit plus haut; aussi les bénédictins ont-ils supposé là une interpolation. S'il était permis de proposer, à titre simplement hypothétique, une correction dans l'esprit de l'évêque de Milan, on pourrait lire, semble-t-il : « Qu'ils aient cependant l'immunité mystérieuse des peines, s'ils n'ont point *(nisi)* l'honneur du royaume. »

Dans cette perspective, c'est bien le baptême qui ouvre la porte du ciel; le lavement des pieds apporte seulement la diminution ou la purification de l'entraînement au péché. Encore, cette manière de concevoir l'efficacité du lavement des pieds, commune à Ambroise et à l'auteur du *De sacramentis*, est-elle présentée, par ce dernier auteur, comme particulière à son Église et inconnue à Rome, où l'on n'ajoute rien au baptême. *De sacramentis, ibid.*, col. 433.

3. *Rôle de la génération.* — La génération induit dans l'humanité une contagion, une tache héréditaire.

Ambroise en trouve l'affirmation dans la parole du ps. L, 7 : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea.* Il la commente abondamment. « Seul le Christ, continue-t-il, fut à l'abri, par sa conception et sa naissance virginales, de la souillure d'une origine mortelle. Il était juste, en effet, que celui qui ne devait point connaître dans son corps le péché d'entraînement, *peccatum protapsionis*, ne fût affecté d'aucune contagion naturelle de la génération. C'est donc à bon droit que David déplorait lui-même ces souillures de la nature qui font que la tache en l'homme précède la vie. » *Apol. de David*, XI, t. XIV, col. 873-874. Dans ce texte, qui, par endroit, annonce la doctrine de saint Augustin, l'auteur marque comment se transmet par la génération une contagion héréditaire, sans se soucier ici de remonter à la source de cette contagion, à Adam lui-même.

En résumé, saint Ambroise enseigne certainement une solidarité de tous en Adam. Cette solidarité existe non seulement dans la peine, mais d'une certaine façon aussi dans la faute. Il ne faudrait cependant pas identifier, ni en eux-mêmes, ni dans leurs conséquences, les *péchés héréditaires* et les *péchés personnels*. Ceux-ci sont remis par le baptême, sinon ils entraînent une punition positive dans l'autre vie. Ceux-là impliquent une souillure, une contagion, un entraînement au péché, une participation mystérieuse au péché d'Adam; ils impliquent certainement l'exclusion du ciel, mais non point un châtiment positif. Le remède spécifique en serait le lavement des pieds pour Ambroise et l'auteur du *De sacramentis;* il enlèverait ainsi le *lubricum delinquendi.* De toute façon, le baptême est requis pour entrer dans le royaume des cieux.

2° *L'Ambrosiaster* (voir l'art. ISAAC, t. VIII, col. 1). — Cet auteur — dont on ignore encore la personnalité véritable — vivait et écrivait à Rome au temps du pape Damase. Il a dû rédiger son commentaire sur les épîtres de saint Paul et les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* entre 374-378. Le commentaire mérite une particulière attention au point de vue du péché originel; par l'exégèse qu'il donne du texte de la vieille version latine pour Rom., V, 12 : *in quo omnes peccaverunt,* il anticipe, au moins sur un point important, le langage et la doctrine de l'évêque d'Hippone. Saint Augustin lui-même en fait foi; il cite ce passage de notre auteur, sous le nom de saint Hilaire, et le propose comme le modèle de la véritable exégèse qu'il faut donner au texte de l'Apôtre. *Cont. duas epist. Pelag.*, IV, 4-7, *P. L.*, t. XLIV, col. 614.

Dans la suite de son exégèse de l'épître aux Romains, l'Ambrosiaster s'éloigne encore beaucoup cependant de ce que sera l'exégèse organique, proposée par Augustin, de l'ensemble Rom., V, 12-19; il se rapproche davantage de la manière d'Origène et des autres Pères grecs.

1. *L'idée du péché originel d'après le commentaire de l'épître aux Romains.* — *a) Le texte biblique* qu'utilise notre auteur a toutes chances d'être la version communément employée à Rome entre 370 et 380 (celle que saint Jérôme appelle la *vulgatio editio*).

Pour ce qui concerne le péché originel, cette version traduit le ἐφ' ᾧ par *in quo* au ℣. 12, et ne connaît point de négation au ℣. 14; l'Ambrosiaster lit ainsi ce ℣. : *sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen et* IN OMNES QUI PECCAVERUNT *in similitudinem prævaricationis Adæ.* Il sait sans doute que le grec porte : *qui non peccaverunt;* mais il ne cache pas une grande défiance pour les manuscrits grecs qui ont, dit-il, des leçons variées, et il garde sa sympathie pour la leçon de Tertullien, de Victorin et de Cyprien. *In Rom.*, V, 14, *P. L.* (éd. 1845), t. XVII, col. 96. On peut se demander si l'auteur de la vieille version latine rapportait déjà l'*in quo* à Adam, comme le fait l'Ambrosiaster; il y a lieu d'en douter. Voir, à ce sujet, les remarques faites par F. Prat, *op. cit.*, t. I, 7e éd., p. 256, n. B.

b) Le commentaire doctrinal que l'Ambrosiaster donne au texte biblique envisage plutôt le péché originel dans ses tristes conséquences pour la race que dans l'acte même d'Adam. Il laisse cependant entendre ce qu'il fut en notre premier père *et quelle déchéance il amena en la propre personne de celui-ci.*

a. *Le péché d'Adam.* — Il ressemble à un péché d'idolâtrie, puisqu'il consista, pour le premier homme, à croire qu'il pourrait devenir Dieu. *In Rom.*, V, 14, col. 94 C.

C'est l'âme surtout qui a péché; mais l'âme a corrompu ainsi le corps. Cette corruption du corps entraîne la mort corporelle : *Hic enim beneficium Dei perdidit, dum prævaricavit, indignus factus edere de arbore vitæ, ut moreretur.* VII, 18, col. 113 A. *Mors autem dissolutio corporis est, cum anima a corpore separatur.* V, 12 col. 92 CD.

En mettant, par sa crédulité à l'égard du démon, celui-ci à la place même de Dieu et en se faisant l'esclave de la mort, Adam s'est soumis à l'empire de celui qui est le péché; il a fait du démon le compagnon de son âme : *Nam ante prævaricationem hominis, priusquam se manciparet morti, non erat his* (aux esprits mauvais) *potestas ad interiora hominis accedere et cogitationes adversas inserere... Postquam autem circumvenit eum et subjugavit, potestatem in eum accepit, ut interiorem hominem pulsaret, copulans se menti ejus.* VII, 14, col. 112 B. Comment le démon, qui est le péché, habite-t-il comme chez lui aux portes de l'âme, dans la chair? Ce n'est pas que la chair soit devenue mauvaise par elle-même; mais, par suite de la faute du premier homme, la corruption du péché, c'est-à-dire, sans doute, les germes de dissolution, demeure dans son corps comme le signe de l'empire du démon sur lui; en venant ainsi vers la chair en qui habite le péché, le diable s'y trouve comme chez lui;

il y reconnaît non seulement son signe, mais sa loi en quelque sorte : lui, le péché, il y demeure comme dans le péché; car la chair est bien désormais une chair de péché, faite pour tromper l'homme par ses mauvaises suggestions : *Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne, ad quam diabolus accedit quasi ad suam legem, et manet quasi in peccato peccatum ; quia caro jam peccati est ut decipiat hominem suggestionibus malis.* VII, 18, col. 113 A.

Que le signe et la loi du démon immanents à la chair déchue aient rapport à la mort, cela résulte non seulement du contexte, mais encore du fait que, par opposition, le signe de la croix est pour notre auteur le signe de la chute de l'empire du démon et, par le fait, celui du triomphe du Christ sur la mort. VIII, 4, col. 118 C, et *Quæst.*, LXXXI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2275.

b. *L'extension du péché d'Adam à toute sa race et ses conséquences en cette vie et en l'autre.* — α) *En cette vie.* — L'Ambrosiaster enseigne, en un langage très net, la solidarité de tous en Adam pécheur par opposition à la solidarité de tous dans le Christ Sauveur. *Quia Adam unus, id est, Eva et ipsa enim Adam est, peccavit in omnibus ; ita unus Christus filius Dei peccatum vicit in omnibus.* v, 12, col. 92 B.

Tous les hommes ont péché en Adam comme dans une même substance qui, étant corrompue par le péché, a transmis sa corruption. Du fait que nous sommes tous d'Adam, nous sommes tous pécheurs : « *In quo* », *id est Adam*, « *omnes peccaverunt* ». *Ideo dixit* IN QUO, *cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa ; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes.* v, 12, col. 92 CD ; IX, 21, col. 138 D.

Cette interprétation de l'*in quo* peut être grammaticalement incorrecte; il n'en reste pas moins qu'elle rend bien l'idée paulinienne (v, 12-19) d'un Adam source de péché pour toute la race issue de lui; elle fait écho à cette affirmation d'Irénée : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam »; elle l'éclaire à la manière d'Origène, par l'idée d'un enveloppement de toute la race dans l'unité physique de la substance du premier père. Là où l'Alexandrin avait dit *erant in lumbis Adæ*, l'Ambrosiaster dit : *in Adam quasi in massa.*

En quoi consiste, pour l'homme déchu, *l'hérédité de la prévarication?* En ce que, d'abord, il est soumis au péché, c'est-à-dire à l'infirmité de la chair et aux tentations du démon : *Quid est enim subjectum esse peccato, nisi corpus habere vitio animæ corruptum, cui se inserat peccatum et impellat hominem quasi captivum delictis, ut faciat voluntatem ejus?* VII, 14, col. 112 A.

Aux attaques du démon s'ajoute le poids des mauvaises habitudes qui subjuguent l'homme au péché. *Ibid.*, col. 112 BCD. S'ensuit-il que l'homme ainsi accablé soit irresponsable? Non pas, car la cause initiale de cet état, c'est sa faute et sa négligence. La tyrannie du péché s'exerce justement sur celui qui en a accepté l'esclavage. *Quia enim mancipavit se per assensum peccato, jure illius dominatur.* VII, 20, col. 113 C.

D'ailleurs, en face de cette loi du péché qui habite dans la chair, l'Ambrosiaster reconnaît dans l'homme une autre loi, celle de l'homme intérieur : car l'hérédité d'Adam n'atteint directement que la chair et non point l'âme qui ne vient point du premier père : *quia non in animo habitat peccatum, sed in carne quæ est ex origine carnis peccati et per traducem fit omnis caro peccati. Si enim anima de traduce esset et ipsa, et in ipsa habitaret peccatum... In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animæ.* VII, 22, col. 114 A. Il y a des degrés parmi les enfants d'Adam dans leur soumission au péché; il en est parmi eux qui n'ont pas de péché à la ressemblance de la prévarication d'Adam : ce sont les bons : ils ont connu Dieu *sive ex traduce, sive judicio naturali*, ils l'ont honoré; s'ils ont péché — car il est impossible de ne pas pécher — ils l'ont fait *sub Deo*, mais non pas *in Deum*, qu'ils connaissent comme juge. v, 14, col. 94 D. Ils ne sont pas constitués pécheurs au sens fort, comme ceux qui ont imité Adam, par leurs propres prévarications. C'est de ces derniers seulement que l'Ambrosiaster entend Rom., v, 19 : *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt plures... plures enim delictum Adæ secuti sunt prævaricando,* NON OMNES. Col. 98 A. Adam en plaçant toute sa race sous le péché, lui a légué, *titulo hæreditatis*, la mort. VIII, 12, col. 122 A. Mais la mort n'a régné au sens plein que sur ceux qui ont péché à la ressemblance de la prévarication d'Adam.

β) *Dans l'autre vie.* — La sanction est différente, en effet, selon que l'on a prévariqué à l'imitation d'Adam, ou que l'on n'est affecté que du péché paternel. Dans le premier cas seulement, c'est la condamnation à la mort seconde, à la géhenne, à l'enfer inférieur; dans le second, c'est la retenue dans l'enfer supérieur en vertu de la sentence qui a condamné l'homme à la dissolution du corps ici-bas et à la retenue malheureuse de son âme dans les liens de l'enfer. v, 12, col. 92 et 93 A. Ceux qui n'avaient point agi à la façon d'Adam, les bons comme Abraham, étaient réservés autrefois, pleins d'espérance pour l'avènement du Christ, dans cet enfer supérieur qui était pour les justes un lieu de rafraîchissement. Les autres, au contraire, après la mort première, étaient condamnés à la mort seconde.

Mais, à la mort du Christ, la grâce abonda non seulement sur ceux qui n'avaient point de péchés propres, mais même sur ceux qui avaient péché à la ressemblance d'Adam : *Quia et in eis qui delicto Adæ mortui dicuntur, similiter peccantes, et in iis qui non peccaverunt in hac Adæ prævaricationis similitudine, Dei gratia abundavit : paterno autem peccato ex Dei sententia erant apud inferos, gratia Dei abundavit in descensu Salvatoris, omnibus dans indulgentiam, cum triumpho sublatis eis in cælis.* v, 15, col. 97. Ainsi, d'après l'Ambrosiaster, la grâce du Sauveur aurait ouvert même l'enfer inférieur.

Depuis l'avènement du Christ, le corps mortel, à cause de la prévarication d'Adam, devient, pour le croyant, immortel en espérance. L'autorité du démon, qui retenait les âmes dans les régions inférieures, est brisée par le Christ. Elle n'ose plus retenir celles qui sont marquées du signe de la croix. VIII, 4, col. 118 C. L'Ambrosiaster reconnaît équivalemment ici ce qu'il affirmera plus nettement dans les *Quæstiones;* ceux qui n'ont pas le signe du triomphe sur la mort, même s'ils sont innocents de fautes personnelles, restent sous l'empire de la mort; c'est-à-dire dans cet enfer supérieur qui n'est point la géhenne, et qu'il appelle un *refrigerium*. Ils sont exclus du ciel sans être condamnés à la mort seconde. C'est dire que, si l'Ambrosiaster, par son interprétation de l'*in quo omnes peccaverunt*, se rapproche beaucoup de saint Augustin, il ne laisse pas de s'en éloigner dans son interprétation générale de l'épître aux Romains.

2. *Les « Quæstiones Veteris et Novi Testamenti ».* — Les idées que l'on rencontre dans cet ouvrage éclaircissent quelques points de la théologie de l'Ambrosiaster sur la déchéance originelle.

Dans la q. XIX, notre auteur répond au problème suivant : Adam, au sortir des mains du Créateur, avait-il un corps mortel ou immortel? Dieu, dit-il, a fait l'homme pour l'immortalité aussi longtemps qu'il ne pècherait point; celui-ci devait être l'artisan de sa vie

ou de sa mort. Tant qu'il persévéra dans l'obéissance au Créateur, il fut digne de manger de l'arbre de vie pour ne point mourir. Car le corps de l'homme n'était point tel qu'il lui fût impossible de connaître la dissolution; mais il avait à sa portée le remède de l'arbre de vie. Le jour où il s'abandonna au péché, en se privant du remède de l'arbre de vie, il fut mortel. Q. XIX, *P. L.*, t. XXXV, col. 2227.

Dans la q. LXXXI, il traite de la nécessité du baptême et en démontre le fondement dans le fait que la mort règne sur tout le genre humain, aussi longtemps que le signe de la victoire sur la mort ne délivre point celui qui en est marqué et ne lui ouvre le ciel : *anima enim quæ nascitur in corpore vel cum corpore, subdita morti inventæ ab Adam, nisi signum acceperit evictæ mortis, tartarum inferni non evadit. P. L.*, t. XXXV, col. 2275. Ainsi, ceux qui deviennent chrétiens portent le signe qui préserve de la mort seconde; mais ils n'échappent pas à la mort présente qu'Adam leur a transmise. « Quant aux enfants, bien qu'ils soient innocents, ils sont baptisés pour que leur âme *rudis* (grossière) ait sur son corps le signe de la défaite de la mort, afin de ne point être retenue sous l'empire de cette dernière. » *Ibid.*, col. 2275.

Notre auteur peut appeler « innocents » les enfants non baptisés, sans doute par rapport aux fautes personnelles; il n'en reconnaît pas moins qu'ils sont sous l'empire du démon et de la mort, aussi longtemps qu'ils n'ont point le signe de la délivrance. Il fut réservé au Sauveur de triompher de la mort et d'ouvrir le ciel à ceux qui ont reçu son signe, c'est-à-dire le baptême.

3° *Autres auteurs.* — A côté de l'Ambrosiaster et après lui, avant saint Augustin, nous ne trouvons plus rien de net sur le péché d'origine.

Avant la controverse pélagienne, dès 394, dans un commentaire sur Jonas, *In Jon.*, III, 5, *P. L.*, t. XXV, col. 1141, saint Jérôme écrit : *Si enim stellæ non sunt mundæ in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo et hi qui peccato offendentis Adam tenentur obnoxii.*

Plus tard, en 415, à la fin des dialogues contre les pélagiens, III, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 588, son langage sera le même : *omnes homines aut antiqui propagatoris Adam aut suo nomine, tenentur obnoxii.*

Saint Hilaire déclare d'une façon générale qu'en Adam nous avons tous erré, parce qu'il nous contenait tous. *In Matth.*, XVIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 1020 B. Dans le même sens, Pacien écrit dans le *De baptismo : Adam, postquam peccavit, addictus est morti. Hæc addictio in genus omne devenit, in quo omnes peccaverunt. P. L.*, t. XIII, col. 1090. « Il se peut d'ailleurs, fait remarquer Tixeront, qu'il s'agisse seulement ici de la concupiscence. » *Op. cit.*, t. II, p. 278, n. 7.

III. Saint Augustin avant la controverse pélagienne. — C'est surtout par son activité doctrinale dans la lutte antipélagienne que l'évêque d'Hippone mérite le titre de docteur du péché originel et de la grâce; c'est alors particulièrement qu'il assumera la tâche de défendre, d'expliquer, de faire définir la doctrine reçue sur le péché originel. Mais, il ne faut point l'oublier, bien avant 412, dès le lendemain même de sa conversion, Augustin s'est montré le fidèle témoin de la tradition, en opposant à l'explication manichéenne de l'origine du mal par un principe mauvais, la solution chrétienne de cette question par le dogme de la chute originelle. Le problème du mal a toujours été à l'horizon de sa pensée : tout contribuait à lui donner une actualité aiguë dans l'âme d'Augustin, la tournure métaphysique de son génie, les expériences douloureuses de sa conscience, la place prépondérante que cette question tenait dans les systèmes manichéens et platoniciens du moment.

Certes, le point de vue de l'adversaire des manichéens qui niaient le libre arbitre n'a pu être celui du défenseur de la déchéance contre les pélagiens qui exagéraient les forces de la nature; toutefois, malgré la variété de ses perspectives, le docteur d'Hippone a maintenu pendant sa longue carrière la continuité substantielle de sa doctrine. Il défendra cette continuité, vers 426, contre Julien qui la mettait en doute : « Depuis le commencement de ma conversion, j'ai toujours cru ce que je crois aujourd'hui, à savoir que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi le péché dans lequel tous ont péché est passé à tous les hommes. » *Cont. Jul.*, VI, XII, 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 843.

L'étude directe des livres antérieurs à la controverse pélagienne est d'une exceptionnelle importance pour attester encore aujourd'hui que l'assurance d'Augustin n'était pas vaine et que les accusations pélagiennes étaient fausses. Dès avant l'erreur de Pélage, Augustin était en possession des principales vérités qu'il développera et défendra contre celui-ci.

Ce n'est point à dire que, dès les premiers jours de sa conversion, sa pensée sur la doctrine de la chute fût également fixée sur tous les points : « Avant son épiscopat surtout, certaines vérités qu'il découvrit plus tard demeuraient pour lui obscures. Il y a donc lieu, en analysant sa pensée, de tenir compte de l'époque à laquelle ont été écrits les livres qui la contiennent et que l'on cite. En général, et sauf de légères exceptions, on ne se trompera pas trop en partageant, à ce point de vue, sa vie littéraire en deux périodes, l'une de recherches, auxquelles se mêlent quelques hésitations, et qui va de l'an 386 à l'an 397, date de sa consécration épiscopale, l'autre de possession définitive de la doctrine, et qui se confond avec la durée de son épiscopat (397-430); cette possession, on le comprend, n'excluant pas d'ailleurs un certain progrès de lumière, effet heureux du choc des idées dans la controverse. » Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 460. Augustin lui-même n'a-t-il pas revendiqué le droit d'apprendre et de progresser? *De dono persev.*, XII, 30, t. XLV, col. 1010.

I. Tâtonnements et premières solutions. — 1° *L'inquiétude d'Augustin en présence du problème du mal. Ses tâtonnements en dehors de la voie traditionnelle* (de 373 à 386). — Dès cette époque, le problème du mal tourmente l'esprit d'Augustin. Il ne sait pas encore que le mal n'est que la privation d'un bien; il ne possède encore qu'une représentation matérielle de Dieu; il ne sait point que celui-ci est pur esprit. *Conf.*, III, VII, 12, t. XXXII, col. 688.

Dans cet état, il se contente de la solution matérialiste des manichéens qui expliquent tout par l'opposition de la lumière et des ténèbres, du principe bon et du principe mauvais. C'est alors une doctrine commode pour lui que celle qui nie la liberté et le péché, ou plutôt attribue celui-ci à un principe étranger : il le reconnaît humblement. *Adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccavimus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse. Conf.*, V, X, 18, col. 714.

Il ne pouvait longtemps se satisfaire d'une telle doctrine : un jour il s'en détache, partie sous la lente influence de la prédication d'Ambroise qui, par son exégèse allégorique, l'aide à dépasser la lettre de l'Ancien Testament, *Conf.*, V, XIV, 24, col. 718, partie sous l'influence des livres des néo-platoniciens qui l'aident à concevoir la bonté fondamentale des natures telles qu'elles sont sorties des mains de Dieu, à ne voir dans le mal qu'une privation et à chercher la cause du mal dans le libre arbitre. *Conf.*, VII, III-IX, col. 735-740. La méditation du mystère de l'incarnation, en lui montrant dans le Christ l'unique voie de salut, va le guérir de son orgueil et soumettre totalement son âme aux directives de la révélation et de l'Église. A l'école

de la Genèse et des épîtres de saint Paul, il va saisir progressivement le mystère de la chute et de la grâce.

2° *Augustin est amené occasionnellement et progressivement à affirmer la doctrine de la chute contre les manichéens* (de 386 à 397). — 1. *Le « De moribus Ecclesiæ ».* — Dans ce traité, écrit en 388, peu de temps après sa conversion, Augustin reconnaît l'existence de la prévarication d'Adam avec son rejaillissement sur toute sa postérité, et son caractère mystérieux. *In Adam quippe omnes morimur*, I, XIX, 35, t. XXXII, col. 1326; et un peu plus loin : *Corpus hominis gravissimum vinculum est, justissimis Dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.* I, XXII, 40, col. 1328.

2. *Le « De Genesi contra manichæos »* (388) réfute les manichéens, en se plaçant sur le terrain de l'Ancien Testament et en interprétant le récit de la création et de la chute à la manière allégorique d'Ambroise, d'Origène et de Philon.

Tout en insistant sur le caractère changeant, parce que créé, de l'esprit du premier homme, Augustin se représente son corps avant la chute comme quelque chose de transparent et de céleste, n'ayant point besoin de nourriture, ne connaissant point d'inclination sexuelle, parce que sa fécondité était toute spirituelle. I, XIX, 30, et II, XI, 15, t. XXXIV, col. 187 et 204.

[Le *De bono conjugali*, en 401, montre encore Augustin hésitant entre la solution qui attribue à Adam un corps éthéré et celle qui admet l'hypothèse de la propagation par voie de génération. II, 2, t. XL, col. 374. Par contre, les *Rétractations*, I, X, 2, t. XXXII, col. 599, écarteront nettement l'interprétation du *De Genesi contra manichæos*, d'après laquelle l'ordre divin, *crescite et multiplicamini*, aurait visé une fécondité purement spirituelle, à laquelle le péché n'aurait donné que plus tard un caractère charnel.]

C'est par un abus du libre arbitre, par un péché d'orgueil, par une vaine complaisance en sa propre puissance qui le pousse à être semblable à Dieu et à violer le précepte divin, qu'Adam a perdu ce qu'il avait reçu de Dieu sans pouvoir usurper ce qui lui avait été refusé : *Non enim accepit hominis natura ut per suam potestatem Deo non regente beata sit; quia nullo regente, per suum potestatem beatus esse solus Deus potest. De Gen. cont. man.*, II, XV, 22, t. XXXIV, col. 208.

Les conséquences désastreuses de la faute sont surtout affirmées ici du corps. Les tuniques de peau dont Dieu revêtit nos premiers parents coupables symbolisent la transformation profonde de leur organisme qui devint alors mortel. II, XXI, 32, col. 212.

La sentence de la Genèse qui condamne l'homme au travail et à la souffrance doit s'entendre de la vie présente. Quant à l'autre vie, ou bien il aura cultivé comme il faut le champ de son âme ici-bas et il n'y aura pas de nécessité de souffrir dans l'au-delà; ou bien il aura laissé pousser les épines dans son champ et alors ce sera le feu purificateur ou la peine éternelle. II, XX, 30, col. 212.

II. LE TRAITÉ « DE LIBERO ARBITRIO ». — Le *De libero arbitrio*, commencé à Rome en 388, achevé à Hippone vers 395, à la différence du *De Genesi contra manichæos* qui éclairait surtout le problème du mal par le récit de la Genèse, se place, pour résoudre celui-ci, en face d'adversaires qui répudiaient l'Ancien Testament, sur le terrain de la raison et de l'expérience.

1° *Le problème.* — Dès cette époque, d'une part, la raison d'Augustin le met en face d'un Dieu bon et juste et, de l'autre, son expérience lui révèle la misère des créatures raisonnables condamnées *à l'ignorance, à la difficulté de faire le bien et à la mort.* III, X, 31; XIX, 54; XX, 55-58, t. XXXII, col. 1286, 1297-1298. De là ce problème : comment une créature bonne, au sortir des mains de Dieu, est-elle ainsi tombée en un état si misérable?

Augustin sait déjà par la révélation qu'un tel état a un caractère pénal, consécutif à la faute d'Adam, qu'il n'est point conforme au plan primitif du Créateur, qu'il ne va pas sans une participation mystérieuse de tous à la faute originelle. Le péché d'Adam a entraîné pour toute l'humanité de justes peines, *in qua (natura) ex illius damnati pœna, et mortales et ignari et carni subditi nascimur.* III, XIX, 54, t. XXXII, col. 1297. A la suite du premier homme, toute sa race est devenue pécheresse et, comme telle, elle est tombée légalement sous l'empire du démon : *(Diabolus) omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis... jure æquissimo vindicabat.* III, X, 31, col. 1286. Si d'ailleurs, remarque notre docteur, Dieu a créé une seule âme dont sortent successivement toutes les autres, quel homme peut dire qu'il n'a pas péché en même temps que le premier père? III, XX, 56, col. 1298.

Il ne suffit pas d'affirmer que la mort, l'ignorance et la difficulté ne sont pas conformes au plan primitif du Créateur et ont un caractère pénal; il faut justifier Dieu rationnellement d'avoir requis cette punition; Augustin le fait en établissant que, même indépendamment de toute pénalité originelle, un tel état est assez bon pour avoir pu être, si Dieu l'avait voulu, l'état primitif. Même créé en cet état misérable, l'homme devrait encore louer Dieu et rejeter l'explication manichéenne de son origine.

Augustin pose ainsi le problème : qu'avons-nous fait, nous malheureux, pour naître dans l'aveuglement de l'ignorance et dans le tourment de la difficulté, de sorte que nous nous égarions d'abord, ignorants de ce qu'il faut faire, et qu'ensuite, lorsque les préceptes de la justice commencent à nous être révélés, nous voulions les accomplir et que nous ne le puissions pas, à cause de je ne sais quelle résistance contraignante de la concupiscence charnelle? III, XIX, 53, col. 1296.

2° *Les réponses.* — 1. Voici d'abord la *réponse générale* qu'il propose : elle suffit pour le croyant et ôte à l'incroyant le droit de triompher ou même de sourire du dogme catholique : « Il était juste que nos premiers parents, ayant péché, transmissent à leurs descendants la nature humaine dans l'état où ils l'avaient réduite...; il était convenable que ce qui était une peine méritée devînt chose de nature chez les enfants. » III, XX, 55, col. 1297. Cf. C. Boyer, *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens*, dans *Gregorianum*, t. XI, fasc. 1 (nous nous inspirons ici des conclusions de cette étude).

2. Mais Augustin précise davantage et nuance sa réponse d'après les hypothèses alors imaginées pour expliquer les rapports originels de l'âme avec le corps.

1re hypothèse. — Une seule âme a été créée directement, toutes les autres venant de celle-là par voie de génération. Dès lors, notre état malheureux s'explique par le fait que toutes les âmes proviennent de l'âme pécheresse d'Adam, ont, par suite, péché avec elle et en elle, et ont encouru justement les mêmes peines. Cf. III, XX, 56, col. 1298.

2e hypothèse. — Les âmes sont créées par Dieu au moment de la formation de chaque individu humain; dès lors, « en quoi serait-il indigne de Dieu de manifester l'excellence de l'âme humaine en montrant que ce qui a été pour une âme, celle d'Adam, *l'aboutissement d'une chute*, puisse être pour une autre, celle d'un enfant d'Adam, *un point de départ*. Pourquoi, en effet, l'ignorance et la difficulté furent-elles pour Adam un châtiment, sinon parce qu'elles succédaient à un état meilleur? Mais une âme qui n'aurait pas eu d'état meilleur et qui, dès le premier moment de son

existence, aurait été dans l'ignorance et la difficulté posséderait encore un grand bien et elle devrait remercier son Créateur; dès le premier instant, en effet, elle brille d'une perfection bien supérieure à n'importe quel corps, en n'importe quel état. Non seulement elle est une âme et, par là, dépasse tous les corps, mais avec le secours de son Créateur elle est capable de se perfectionner; elle peut acquérir toutes les vertus et échapper ainsi aux tourments de la difficulté et à l'aveuglement de l'ignorance. De cette façon, et pris en lui-même, cet état n'est plus un châtiment; c'est une occasion de progrès; c'est le point de départ d'un perfectionnement. Aucune nécessité ne retient cette âme dans l'ignorance ou la difficulté où elle est née. Si elle n'en sort pas, ce sera sa propre faute. A une telle âme on ne doit pas assigner d'autre cause que Dieu : on ne voit qu'amour et largesse dans une telle créature. Donner l'existence à ce qui n'était pas, et l'amour à ce qui aime le Créateur, n'est-ce pas une œuvre digne de Dieu? » III, xx, 56, col. 1298. Ainsi l'hypothèse d'une telle créature n'apparaît point à saint Augustin indigne des attributs divins.

3[e] *hypothèse.* — Les âmes ont été tirées toutes ensemble du néant et subsistent dans le mystère de Dieu; de là elles sont envoyées dans les corps viciés par la faute d'Adam pour administrer ces organismes soumis à l'ignorance et à la difficulté. L'état où elles sont mises et qui, pour Adam, était le supplice du péché, devient pour elles la porte vers un état meilleur; il n'a rien de mauvais et, s'il est imparfait, elles peuvent, avec l'aide de Dieu qui leur a donné la force de bien faire et les lumières de la foi, l'améliorer et porter le corps de péché qui leur a été donné jusqu'à la gloire de la résurrection. III, xx, 57, col. 1298.

4[e] *hypothèse.* — Les âmes préexistantes viennent spontanément dans les corps mortels : ce sont elles alors qui sont responsables de l'état misérable dans lequel elles se jettent. III, xx, 58, col. 1299.

Ainsi, aux yeux de l'auteur du *De libero arbitrio*, l'état qui inclut l'ignorance et la difficulté, indépendamment de toute pénalité originelle, est assez bon pour avoir pu être, si Dieu l'avait voulu, l'état primitif. Une telle condition, avec le secours de Dieu, n'a rien de désespéré, ni même d'inconvenant, puisqu'elle est « une invitation au progrès, et que la béatitude en demeure la fin attirante et accessible ». Cf. Boyer, *loc. cit.*, p. 45. En affirmant que l'homme, créé dans la difficulté, serait resté une œuvre bonne, il laisse entendre que les conditions privilégiées supérieures, dans lesquelles Dieu a créé l'homme, en fait, manifestent de la part du Créateur, à l'égard de celui-ci, une grâce spéciale. On peut donc conclure que, sur ce point, « saint Augustin est très éloigné de l'opinion de Baïus et de Jansénius, » J. Kors, *La justice et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922, p. 11, et affirmer avec C. Boyer « que le défenseur intrépide des privilèges d'Adam a (toujours) reconnu que l'homme eût pu sortir des mains de son Créateur dans un état bien inférieur à celui du paradis terrestre et se trouver aux prises avant toute faute avec l'ignorance et la concupiscence ».

3° *Position ultérieure d'Augustin.* — Toute sa vie saint Augustin maintiendra la double position du *De libero arbitrio :* d'une part, *le fait* que Dieu a créé l'homme dans un autre état que l'état misérable où il apparaît aujourd'hui, dans une parfaite rectitude, avec les lumières de la sagesse et la facilité du bien; d'autre part, *l'hypothèse irréelle* que l'homme aurait pu sortir des mains de Dieu en commençant par l'ignorance et la difficulté. Il l'affirme dans les *Rétractations*, I, ix, 6, *P. L.*, t. xxxii, col. 598 : « Cette misère dans laquelle l'homme est placé en venant en ce monde, les pélagiens ne veulent pas qu'elle provienne d'une juste condamnation, puisqu'ils nient le péché originel. Et cependant, quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme pour Dieu, ainsi que nous l'avons démontré dans ce même l. III. Cette démonstration est à faire contre les manichéens qui ne reçoivent pas les Écritures de l'Ancien Testament. Mais, contre les pélagiens, il faut soutenir ce qu'appuient l'une et l'autre Écritures puisqu'ils font profession de les recevoir l'une et l'autre. » Le *De dono perseverantiæ* rend le même son, xi, 27, t. xlv, col. 1009, et xii, 28, col. 1010. « Au troisième livre du *De libero arbitrio*, j'ai fait front contre les manichéens dans les deux hypothèses que l'ignorance et la difficulté, dont nul homme ne naît exempt, seraient la condition primitive de notre nature ou qu'elles seraient un châtiment; et, cependant, je sais ce qu'il faut tenir et je l'ai exposé en cet endroit même avec assez de clarté, à savoir que ce n'est point la nature de l'homme tel qu'il fut créé, mais la peine de l'homme condamné. »

En fait, ce qui intéresse et qui intéressera, toute sa vie, l'auteur du *De libero arbitrio*, ce n'est point tant la nature hypothétique qui aurait pu sortir des mains de Dieu, que la nature concrète de l'homme, telle qu'elle a été créée par Dieu, et telle que nous la voyons déchue après le péché. Cette nature, telle que Dieu l'a voulue, est ensuite pour lui, pendant toute sa vie, la *vraie nature.* Il la nomme ainsi, *De libero arbitrio*, III, xix, 54, t. xxxii, col. 1297 : *Ipsam naturam aliter dicimus, cum* PROPRIE *loquimur, naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est; aliter istam, in qua, ex illius damnati pœna, et mortales et ignari et carni subditi nascimur.* Il n'aura pas d'autre langage dans les *Rétractations*, I, x, 3, col. 600 : *Naturam qualis sine vitio primitus condita est; ipsa enim vere et proprie natura hominis dicitur.* Ce n'est que dans un sens impropre qu'on appellera « nature » l'état de fait dans lequel nous naissons après le péché : *Translato autem verbo ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo.*

Si Augustin a conçu la possibilité théorique, pour l'auteur du bien, de produire une nature moins généreusement dotée que celle d'Adam, jamais il ne s'est posé le problème des exigences strictes et de la définition de la nature pure. Pour lui, la vraie nature est celle qui est conforme en fait au plan primitif du Créateur, et non point aux exigences philosophiques de la raison. La nature déchue, soumise à la concupiscence et à la difficulté, est une nature corrompue : « Il n'y a pas de trace dans tout cela de la nature pure thomiste, dont la définition se fonde sur l'essence de l'homme et que le péché ne saurait donc avoir corrompue sans le détruire tout entier. Si l'on entend, avec saint Thomas, par « *bonum naturæ humanæ* » *ipsa principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex ea causatæ*, on doit dire que ce *primum bonum naturæ nec tollitur, nec minuitur per peccatum* (*Sum. theol.*, I[a]-II[æ], q. lxxxv, a. 1). On verra que, selon saint Augustin, la nature peut avoir été et est au contraire corrompue, parce qu'elle n'était primitivement que l'ordre établi par Dieu et détruit ensuite par le péché. » Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 185, n. 3.

4° *Autres questions posées dans ce traité.* — 1. Saint Augustin propose aussi, dans le *De libero arbitrio*, une explication à deux faits d'expérience que lui objectent les manichéens : la mort prématurée de certains enfants et la souffrance des tout petits.

« Quel sera, au jour du jugement, la place de ceux qui ne devront point être mis au rang des justes, puisqu'ils n'auront pas mérité, ni au rang des pécheurs, puisqu'ils n'auront pas péché? » C'est, répond Augus-

tin, que « Dieu juge que cela est nécessaire à la perfection de l'univers où les feuilles mêmes des arbres n'ont pas été créées en vain ». Et il ajoute : « Soyons sans crainte : il peut y avoir place pour une vie intermédiaire entre la vertu et le péché; il peut y avoir une sentence intermédiaire du juge entre la récompense et le châtiment. » III, xxiii, 66, col. 1303-1304. On remarquera la ressemblance de cette solution avec celle de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse, celle aussi de saint Ambroise et de l'Ambrosiaster : tout en reconnaissant que les enfants morts sans baptême sont exclus du ciel, ces Pères ne veulent point qu'ils soient passibles de la seconde mort, réservée seulement à ceux qui ont commis des péchés actuels. Pour ce qui concerne le sort des enfants baptisés qui meurent avant l'âge de raison, Augustin pense que c'est « une croyance pieuse, que la foi de ceux qui offrent ces enfants leur est utile ». III, xiii, 67, col. 1304.

Reste à expliquer les souffrances imméritées de ces enfants; il leur découvre un sens et une intention miséricordieuse: « Qui sait, dit-il, si ces petits ne recevront pas une récompense pour avoir souffert, sans avoir fait aucun bien, il est vrai, mais aussi sans avoir commis aucun péché? » III, xxiii, 68, col. 1304.

Toutes ces vues concernant les enfants qui meurent prématurément paraîtront, il est vrai, insuffisantes à l'évêque d'Hippone. Dans une lettre écrite à saint Jérôme vers 415, il repoussera la justification des souffrances des enfants, telle qu'elle est donnée dans le *De libero arbitrio*, et en appellera au péché originel pour justifier ces souffrances. *Epist.*, clxvi, 18-20, t. xxxiii, col. 728. De même, il écrira dans le *De dono persev.*, xii, 30, t. xlv, col. 1010 : « C'est en vain qu'on veut me faire une loi de ce que j'ai enseigné, il y a si longtemps ...Parce que j'ai eu alors un certain doute sur le sort des enfants qui meurent avant le baptême, qui m'empêchera de progresser, et m'obligera à rester dans le doute? »

2. Le *De libero arbitrio* relève enfin la responsabilité que l'homme encourt quand le péché a perverti sa nature et a entraîné l'ignorance et la concupiscence.

Si ces deux misères étaient naturelles, elles excuseraient du péché, mais elles n'excusent pas, parce qu'elle sont, en fait, des peines du péché, et même d'une certaine façon des péchés. *Et tamen per ignorantiam facta quædam improbantur et corrigenda judicantur... Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere et non potest. Hæc omnia sunt ex illa mortis damnatione venientium ; nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt.* III, xviii, 51, col. 1295.

Et il ajoute, en distinguant le péché au sens absolu et qui suppose la libre volonté dans laquelle le premier homme a été créé — celui-là n'est que péché — et le péché qui est une conséquence pénale de ce premier péché : « Ce qu'on accomplit par ignorance, d'une manière déréglée, ou ce qu'on ne peut accomplir avec la perfection requise, contrairement à la volonté qu'on en a, cela mérite le nom de « péché », parce que c'est une suite du premier péché, accompli avec une entière liberté. Le premier péché a mérité ces conséquences. C'est ainsi, en effet, que nous donnons le nom de langue non seulement au membre auquel il convient en toute propriété, mais encore aux mots ou paroles, à la prononciation desquelles ce membre concourt. De la même manière, nous appelons « péché » non seulement celui qui provient d'une volonté éclairée et libre, auquel seul ce terme convient en toute propriété, mais encore tout ce qui en découle comme nécessairement en vertu d'une punition. » III, xix, 54, col. 1297.

Ainsi, les responsabilités de la nature déchue s'étendent d'une certaine façon à tout ce qui est fait sous l'influence de l'ignorance pénale et de la concupiscence désordonnée, produite dans l'âme par le péché originel; car tout cela est péché volontaire *in causa* par rapport au premier péché qui, lui, n'a pas été commis par ignorance ou sous l'influence de la concupiscence, mais accompli avec une entière liberté et une pleine conscience. Bref, l'ignorance et la difficulté n'excusent pas en tant qu'elles sont le fruit et le châtiment du péché; elles excuseraient, si elles étaient naturelles à l'homme.

III. AUGUSTIN EN POSSESSION DE SA DOCTRINE. — En 397, comme il appert du *Livre des quatre-vingt-trois questions*, et plus encore de la fameuse *Consultation à Simplicianus*, Augustin se montre en possession de sa doctrine complète sur l'absolue gratuité de la grâce et l'impuissance totale de la nature déchue laissée à elle-même par rapport au salut. Il résume ses idées sur la chute dans la doctrine de la *massa damnata*. Quinze ans avant l'hérésie pélagienne, l'évêque d'Hippone s'établit ainsi sur les positions doctrinales qu'il tiendra durant le reste de sa vie.

Il a dit lui-même l'importance de ce traité et attribué à une révélation divine la doctrine qu'il contient. Dans les *Rétractations*, II, i, 1, t. xxxii, col. 629, il dira que les recherches qu'il a faites sur la puissance du libre arbitre furent alors consacrées par le triomphe de la grâce : *in cujus questionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanæ; sed vicit Dei gratia.* Cf. art. Augustin, col. 2379. Ici, comme au jour de sa conversion, c'est la méditation de l'épître aux Romains qui produisit l'illumination décisive et l'éclaira non seulement sur sa douloureuse impuissance personnelle et sur le rôle tout-puissant de la grâce dans sa transformation intérieure, mais aussi sur l'impuissance universelle par rapport au salut de la *massa damnata*, et sur la nécessité d'un secours absolument gratuit pour tirer les élus de cette masse.

1° *L'origine de la « massa damnata »* se trouve non en Dieu, mais dans la transgression du premier homme.

Dans le *De div. quæst. LXXXIII*, q. lxviii, 3, t. xl, col. 71, Augustin affirme déjà : « Notre nature a péché dans le paradis... et c'est pourquoi nous sommes devenus une masse de boue qui est une masse de péché. » Et dans l'*Ad Simplicianum*, l. I, q. i, 11, col. 107 : « Ce n'est point là la première nature de l'homme, mais la conséquence de son délit. » Et plus loin : « Après la chute, tous les hommes ne formèrent plus qu'une masse infectée par le péché et condamnée à la mortalité, quoique Dieu n'eût créé que ce qui était bon. » *Ibid.*, q. ii, 20, col. 125.

2° *Résultats de l'appartenance à cette « massa damnata ».* — L'appartenance à la *massa damnata* implique dans l'homme déchu non seulement un état de mortalité, I, q. i, 10, col. 106, un affaiblissement du libre arbitre, 11, col. 107, une lutte entre l'homme intérieur et la loi de péché, 13, col. 107, et 14, col. 108, mais encore un état de péché.

C'est le sens du rejet d'Ésaü naissant : Dieu le rejette non comme homme — car toute créature humaine, en tant que telle, est bonne — mais comme pécheur : ce que Dieu hait en lui, c'est le péché.

Le péché, c'est un désordre et une perversité dans l'homme, un acte par lequel il se détourne de son souverain bien, le Créateur, pour s'attacher à la créature. Homme par l'institution de Dieu, Ésaü est devenu pécheur par sa propre volonté (celle d'Adam participée). Sans doute Jacob naissant a été aimé de Dieu et pourtant il était pécheur à cause du triste héritage commun; mais ce que Dieu aimait en lui ce n'était pas la faute, mais la grâce dont il l'avait doté. Bref, tout homme déchu comme Ésaü serait coupable, par son appartenance à la masse de péché; la différence qui

s'établit entre les hommes vient de ce que la faute commune est justement punie chez les uns par la damnation, enlevée chez les autres par la justification. I, II, 18, col. 122-123.

3° *Rôle de la concupiscence.* — C'est par la concupiscence que le péché originel se transmet à toute la masse pour la pétrir en quelque façon dans le mal : *Concupiscentia carnalis de peccati pœna jam regnans, universum genus humanum tanquam totam et unam conspersionem, originali reatu in omnia permanante, confuderat.* I, II, 20, col. 126.

4° *Peines qui atteignent la « massa damnata ».* — Englobée d'une certaine façon dans la personne d'Adam, la masse pécheresse, qui est solidaire avec lui, est débitrice en tous ses membres, à l'égard de la suprême justice, de la peine temporelle et éternelle qu'elle doit subir : *Sunt igitur omnes homines (quandoquidem ut Apostolus ait : in Adam omnes moriuntur a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei) una quædam massa peccati,* SUPPLICIUM DEBENS *divinæ summæque justitiæ, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* I, II, 16, col. 121. L'ensemble du contexte montre qu'il s'agit dans ce livre surtout du supplice éternel.

Ainsi, tous ceux qui ne seront pas tirés de cette masse de péché par la grâce de la prédestination resteront condamnés à l'enfer. Saint Augustin ne dit rien ici des enfants morts sans baptême, mais il pose dès lors les principes dont il tirera les conséquences dans ses traités contre les pélagiens. « Il dira sans ambages que ces enfants devront subir une peine éternelle dans l'enfer, bien que cette peine soit la plus légère des peines des damnés. » Cf. Tr. Salgueiro, *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, Strasbourg, 1925, p. 115. Chez les adultes, les péchés actuels ne feront qu'augmenter la peine déjà éternelle.

Ainsi Dieu pourrait condamner justement toute la masse de péché : « Que Dieu remette ce supplice en justifiant le coupable, ou qu'il l'exige en l'abandonnant, nulle injustice n'est commise. Quant à savoir qui doit subir sa peine, qui doit en être exempté, ce n'est pas à nous, débiteurs, qu'il appartient d'en décider. Ainsi, le dernier mot d'Augustin sur cet obscur problème est un aveu d'ignorance : l'homme s'incline devant un mystère qu'il ne saurait scruter... On notera cependant en quels termes se trouve décrit le pouvoir mystérieux qui préside à notre destinée. Ce n'est pas une puissance aveugle ni une volonté arbitraire, c'est une justice et une vérité; ces expressions et d'autres semblables prouvent que le secret qui nous échappe ne recouvre, d'après Augustin, qu'une parfaite équité. » Ces paroles d'Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 197, résument parfaitement la pensée du grand docteur sur le mystère de la *massa damnata.* Cf. *Ad Simpl.*, I, II, 16-22, col. 120-128.

5° *Le sort du libre arbitre.* — L'homme déchu, qui appartient à la *massa damnata* et n'est point délivré de sa condamnation par la grâce, possède encore le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de vouloir et de choisir; mais ce pouvoir reste inefficace; il ne s'emploie pas de fait à vouloir le bien et, s'il le veut, il est incapable de l'accomplir. Seul, Dieu, par la grâce, fait la bonne volonté. Saint Augustin l'affirme nettement dans le commentaire qu'il donne ici de Rom., VII, 19-25, *Ad Simpl.*, I, I, 6-17, col. 104-110. L'homme déchu qui est abandonné à ses propres forces « est entraîné au mal par la concupiscence qui le domine et le séduit par l'attrait d'une chose défendue... C'est la passion qui le pousse et il cède à ses efforts victorieux. Pour ne pas céder, et pour que l'esprit de l'homme soit armé contre la cupidité, il faut la grâce. » I, I, 9, col. 106.

Où est la cause d'une telle faiblesse? Dans la nature déchue et dans l'habitude du péché, qui donnent à la concupiscence une force extraordinaire et insurmontable : *Unde nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis? Illud est ex pœna originalis peccati, hoc est ex pœna frequentati peccati. Cum illo in hanc vitam nascimur; hoc vivendo addimus. Quæ duo, tanquam natura et consuetudo, conjuncta, robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem, quod vocat peccatum et dicit habitare in carne sua, id est dominatum quemdam et quasi regnum obtinere.* I, I, 10, col. 106.

Que devient alors, sous cet empire, le libre arbitre? Il subsiste sans doute, mais avec un pouvoir très restreint : *Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; imo vero est quidem, sed in venumdatis sub peccato quid valet?* I, II, 21, col. 126. Il est incapable d'accomplir ce qu'il choisit de faire : *Velle enim, inquit (Apostolus), adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio. His verbis videtur non recte intelligentibus, velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat : Velle adjacet mihi? Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis : sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati.* I, I, 11, col. 107, et 14, col. 108. La différence entre l'homme déchu et l'homme restauré par la grâce n'est aucunement dans la possession ou dans la non-possession du libre arbitre, mais dans son efficacité. Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 202. L'incapacité à accomplir le bien qu'il connaît, veut et choisit, est dans l'homme déchu la peine du péché originel. C'est Dieu qui forme en nous la bonne volonté par sa grâce. I, II, 12, col. 118.

En cette vie mortelle, il reste au libre arbitre « non le pouvoir d'accomplir lui-même la justice, lorsqu'il le voudra, mais de se tourner avec une confiance suppliante vers celui qui pourra lui obtenir la grâce de l'accomplir ». I, I, 14, col. 108. Encore, ce mouvement de prière est-il déjà une grâce. C'est ce qui résulte de l'argumentation de saint Augustin à la fin de son traité. I, II, 21, col. 126, 127. Dieu nous commande de demander pour recevoir; mais que constatons-nous souvent? que notre prière est souvent tiède, plutôt froide, parfois même nulle. Qu'en conclure sinon que la qualité de celle-ci dépend de la grâce de Dieu : « Car celui-là nous donne la grâce de demander, de chercher, de frapper, qui nous commande de le faire; nous ne pouvons ni vouloir, ni courir, si Dieu ne nous pousse et ne nous excite. »

La formule suivante que nous lisons dans ce passage : *Quid ergo aliud ostenditur nobis nisi quia petere et quærere et pulsare ille concedit, qui ut hæc faciamus jubet?* fait déjà pressentir la prière des *Confessions : Da quod jubes et jube quod vis. Conf.*, X, XXIX, 40, t. XXXII, col. 796. Elle ne sera pas dépassée au moment de la controverse pélagienne par la formule du *De gratia et libero arbitrio*, XV, 31, t. XLIV, col. 899 : *Adjuvat ut faciat cui jubet.*

Ainsi, dès 397, saint Augustin se trouve, avec sa doctrine de la *massa damnata*, en possession des thèses maîtresses qu'il opposera à l'hérésie pélagienne. S'il a pu dire dans ses *Retract.*, I, IX, 6, t. XXXII, col. 598, en faisant allusion au l. III du *De libero arbitrio : Longe antequam pelagiana hæresis extitisset, sic disputavimus velut contra illos disputaremus*, il aurait pu l'affirmer avec plus de raison encore de la consultation à Simplicien en faisant allusion à sa théorie de la masse pécheresse. Cette doctrine pourra devenir, dans les écrits anti-pélagiens, comme un lieu commun sans cesse mis en avant pour affirmer le dogme de la chute, l'impuissance totale à rentrer dans l'ordre pour la volonté déchue, la nécessité absolue de la grâce pour faire le bien, et échapper à la damnation éternelle. (Voir dans O. Rottmanner, *Der Augustinismus*,

Munich, 1892, p. 8 et 9, la liste des passages de saint Augustin qui se rapportent à la théorie de la masse.) Les affirmations postérieures à 412 n'ajouteront rien d'essentiel aux thèses de la consultation *Ad Simplicianum.* Ces thèses ne se sont point constituées sous la poussée de l'hérésie; elles ont jailli, en 397, dans l'âme d'Augustin, d'une illumination décisive qui l'a éclairée à l'occasion de la lecture de saint Paul, Rom., VII, 19-25; c'est alors qu'il a vu nettement la relation intime qui liait l'idée de la gratuité de la grâce et celle qui représentait le genre humain déchu comme une masse déchue, impuissante par elle-même à se restaurer dans l'ordre et vouée à la damnation éternelle, si elle n'y était soustraite par la grâce. En conséquence, on pourra, avec Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 201, être incliné par ces constatations à juger vaines les discussions relatives à l'influence de Pélage sur la doctrine augustinienne de la liberté : « Que le souci de s'opposer aux erreurs pélagiennes l'ait amené à exagérer les droits de la grâce et à compromettre le libre arbitre, comment cela se pourrait-il, s'il est vrai que le libre arbitre fut toujours hors de discussion et que, pour le reste, il donna tout à la grâce depuis le jour où il lut saint Paul et le comprit. Jamais saint Augustin n'ira plus loin, parce qu'il est allé d'emblée jusqu'au terme : l'homme ne peut faire que ce que Dieu lui donne la force de faire : *Da quod jubes et jube quod vis,* « donne-moi ce que tu exiges, et exige ce que tu veux », voilà l'un des thèmes essentiels des *Confessions* (et déjà de l'épître à Simplicien, peut-on ajouter) et si saint Augustin l'écrivait en 400, on se demande ce qu'après 410 il pourrait avoir ajouté à cette formule pour la dépasser. »

IV. Conclusion générale touchant l'état de la tradition latine et grecque. — On a parfois opposé le témoignage des Pères latins à celui des Pères grecs touchant la doctrine du péché originel durant les quatre premiers siècles. Il est plus juste de comparer ces témoignages et de marquer objectivement ce en quoi ils s'accordent et ce par quoi ils se différencient.

1° *Leurs ressemblances.* — Pères latins et Pères grecs affirment à peu près unanimement (Théodore de Mopsueste excepté) que l'homme actuel n'est point dans l'état où Adam se trouvait au sortir des mains de Dieu. Tous proclament qu'il naît dans un état de déchéance consécutif à la faute d'Adam : il encourt du fait de la chute, ici-bas, une condamnation aux misères de la vie présente : souffrance, inclination au mal, mortalité, et, dans l'autre vie, l'exclusion du droit au bonheur du ciel. Tertullien, Ambroise, l'Ambrosiaster chez les Latins, aussi bien que Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze chez les Grecs, s'entendent d'ailleurs à établir une entière différence entre les peines réservées dans la géhenne aux fautes actuelles, et la peine de l'exclusion du ciel subie pour la faute originelle.

Certains Latins (l'Ambrosiaster, Tertullien), aussi bien que certains Grecs (Grégoire de Nysse, Clément d'Alexandrie, Jean Chrysostome), frappés sans doute par la nature particulière du péché originel, qui, à la différence des péchés actuels, ne requiert pas un acte de volonté personnelle en celui qui est responsable, ont pu même appeler les petits enfants « innocents ».

2° *Leurs différences.* — Tandis que les Pères grecs ont décrit l'état de condamnation où se trouve le genre humain beaucoup plus par les peines qui le manifestent, que par l'état de culpabilité commune qui l'explique, les Pères latins ont insisté davantage sur l'état de souillure dans lequel se trouve l'homme déchu. Tandis que les premiers aimaient à mettre en relief, contre les manichéens, ce qui reste à l'homme de force libre pour le bien, les seconds étaient frappés plutôt de l'état de faiblesse induit en nous par la concupiscence, et insistaient davantage sur la gratuité de la grâce.

Plus qu'à personne, il fut donné au génie d'Augustin de mettre l'accent non plus seulement sur le caractère pénal de l'état de l'homme déchu, mais surtout sur l'aspect moral de la faute du genre humain en Adam, et cela en dégageant d'une vérité traditionnelle reçue de tous la conclusion qu'elle impliquait. Les Pères avaient enseigné unanimement la pénalité commune imposée aux humains à la suite de la faute d'Adam. Une pénalité commune implique naturellement, conclut Augustin dans le *De libero arbitrio*, III, XIX, 54, t. XXXII, col. 1297, une culpabilité commune.

Par sa thèse de la *massa damnata*, Augustin ne se contente pas d'affirmer froidement cette vérité théorique que l'humanité déchue se trouve dans un état malheureux et coupable; il la présente en un système cohérent; il lui donne une expression personnelle, forte, sévère, disons rigide et pessimiste, puisque la tradition postérieure se verra obligée de l'adoucir. Augustin a emprunté sans doute à saint Paul le terme de *massa*, mais il lui donne un sens qui lui est propre. Tandis que l'Apôtre s'était servi de la comparaison de la masse d'argile que le potier façonne selon son bon plaisir pour expliquer la souveraine indépendance de Dieu dans l'appel à la foi, Augustin l'emploie pour désigner l'humanité solidaire d'Adam et constituée dans un état de péché. L'Ambrosiaster, qui se rapproche le plus d'Augustin, et par la doctrine et par le langage, a utilisé cette comparaison, mais, comme on l'a remarqué, il est beaucoup moins rigide que le docteur d'Hippone dans l'emploi qu'il en fait. En effet, tout en voyant dans la masse d'argile l'humanité corrompue par le péché originel, qui mérite la mort et l'exclusion du ciel, le commentateur ajoute que la mort seconde, c'est-à-dire les peines de la géhenne, ne nous seront infligées qu'en raison des péchés personnels. Salgueiro, *op. cit.*, p. 113.

Ainsi, dès avant le pélagianisme, la doctrine d'Augustin, tout en se maintenant en continuité avec la doctrine des Pères antérieurs, s'en distingue déjà par l'expression plus cohérente, plus forte, plus sévère, plus dramatique qu'elle donne à la vérité traditionnelle du dogme du péché originel. Dès 397, le génie de l'évêque d'Hippone, fécondé par la méditation de saint Paul, de la tradition et de sa douloureuse expérience, se trouvait en possession de l'arme de choix dont il allait se servir dans le combat doctrinal contre Pélage.

IV. LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — Cette controverse va amener dans la doctrine du péché originel des précisions qui serviront de point de départ à un développement ultérieur. Elle a eu une particulière importance en Occident; ce n'est qu'indirectement qu'elle a touché l'Orient (col. 402).

I. La controverse en Occident. L'influence immédiate d'Augustin. — Après avoir montré les deux pensées aux prises, nous aurons à étudier plus en détail l'ensemble de la doctrine augustinienne, telle qu'elle s'exprime en face du rationalisme pélagien. — 1° Le choc des doctrines. 2° Preuves et exposé de la doctrine catholique (col. 388).

I. LE CHOC DES DOCTRINES. — 1° *Opposition fondamentale entre les thèses traditionnelles d'Augustin et le rationalisme pélagien.* — Il ne peut être question d'exposer ici à nouveau le système pélagien et de donner une vue d'ensemble complète sur les thèses défendues par Augustin contre Pélage. Cf. art. Augustin, col. 2380-2381, et art. Pélage. Il suffit de rappeler les points de vue antithétiques du docteur d'Hippone et de l'hérésiarque, dans la mesure stricte où cela est

nécessaire pour éclairer le progrès du dogme et de la théologie du péché originel.

Avec Pélage et Augustin, s'avivent et s'opposent entre elles, au sein du christianisme, deux tendances fondamentales de l'esprit humain, en face de la révélation : l'une, traditionnelle, profondément religieuse, celle de saint Augustin, qui s'appuie sur l'Ancien Testament, l'Évangile, saint Paul et l'ensemble des Pères, qui insiste sur l'absolue souveraineté de Dieu, sur la conscience de la faiblesse humaine et l'incapacité du libre arbitre laissé à ses seules forces, et qui dès lors affirme la primauté de la grâce et du choix divin dans l'ordre du salut; l'autre, celle de Pélage, naturaliste, rationalisante, qui voit surtout et met en relief la libre activité morale de l'homme et tend à émanciper, plus ou moins complètement, la volonté de l'emprise divine.

En opposition avec l'ensemble de la tradition chrétienne, qui proclame la déchéance coupable de tout le genre humain en Adam, particulièrement avec Augustin qui présente cette doctrine sous l'expression sévère de la théorie de la *massa damnata*, Pélage va nier radicalement la doctrine du péché, de la mort et de la faiblesse morale héréditaire. Cette opposition fondamentale va s'exprimer au cours de la controverse dans les *axiomes antithétiques* suivants :

Avec la tradition, Augustin a toujours dit : Adam a été créé immortel; Dieu n'a pas voulu la mort; celle-ci revêt dans l'humanité déchue un caractère pénal. Pélage, Célestius et Julien d'Éclane répliqueront tour à tour : Adam a été créé mortel; qu'il péchât ou ne péchât pas, il devait mourir. Si le genre humain meurt, ce n'est point à cause de la mort ou du péché d'Adam; de même, si nous ressuscitons un jour, nous ne devons pas ce privilège à la résurrection du Christ.

Augustin affirmait que le péché d'Adam n'a pas nui qu'à lui seul, mais au genre humain tout entier. Pélage lui opposait ceci : le genre humain n'a été nullement lésé par le péché d'Adam. Les enfants qui viennent au monde sont dans l'état où se trouvait Adam avant son péché. *De gestis Pel.*, XI, 23, *P. L.*, t. XLIV, col. 334; *De peccato orig.*, XI, 12, t. XLIV, col. 390. Cf. Marius Mercator, *Liber subnot.*, præf. 5, *P. L.*, t. XLVIII, col. 114.

Augustin affirmait dans l'homme déchu, à la suite de saint Paul, la puissance formidable de la concupiscence : celle-ci, débridée depuis le péché originel, rend sans cesse possible le péché renouvelé et en même temps propage, comme par contagion, le péché héréditaire. Pélage, au contraire, dans ses directives morales, enseignait l'énergie du libre arbitre, la confiance dans la permanence des forces dont Dieu l'avait doté à l'origine; à la formule de saint Augustin : *Da quod jubes, et jube quod vis*, il opposait l'axiome qui distingue dans l'acte libre trois choses : *Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus.* Il voulait bien faire hommage de la première au Dieu créateur, mais il revendiquait comme dépendant de l'homme seul le pouvoir et la gloire de vouloir efficacement le bien et de le faire : *Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est. De gratia Christi*, I, IV, 5, t. XLIV, col. 362. Julien d'Éclane, enfin, en arrivait à définir le libre arbitre comme une émancipation de la volonté humaine par rapport à Dieu, en vertu de laquelle l'homme a la possibilité de commettre ou de repousser le péché : *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. Contra Julian. opus imperf.*, I, 78, t. XLV, col. 1102.

Tandis qu'Augustin affirmait avec la tradition que les enfants non régénérés par le baptême étaient exclus du droit au bonheur du ciel, les pélagiens, avec leur distinction nouvelle entre le royaume des cieux et la vie éternelle, en arrivaient à dire que le baptême n'était pas nécessaire pour obtenir la seconde, mais seulement pour entrer dans le premier. *De gestis Pel.*, XI, 23-24, t. XLIV, col. 333-334.

Tandis qu'Augustin proclamait l'absolue nécessité de la grâce pour former la bonne volonté, les pélagiens prétendaient qu'avec le secours purement extérieur de l'instruction et de l'exemple, les hommes pouvaient être sans péché, s'ils le voulaient. Avant la venue du Christ, il y avait des hommes sans péché et la Loi conduisait au royaume des cieux comme l'Évangile. *Ibid.*

Pour nier ainsi la déchéance et la culpabilité du genre humain à la suite de la faute d'Adam, Pélage osait en appeler aux épîtres de saint Paul; il entendait la mort qui est entrée dans le monde à la suite du péché d'Adam de la mort spirituelle. Adam n'a causé la mort corporelle pour personne. Il n'a causé la mort spirituelle que pour ceux-là seuls qui *imitent sa prévarication.* Il n'a d'influence sur ses descendants que par son mauvais exemple. Cf. Alex. Souter, *The earliest lat. commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford, 1927, et *Pelagius' expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, dans *Texts and studies* de J.-A. Robinson, t. IX, fasc. 1, introduction, 1922; fasc. 2, texte, 1926.

De ce coup d'œil rapide sur les articulations maîtresses de la pensée de saint Augustin et de celle de Pélage, il résulte que, en face du danger que faisait courir au christianisme le naturalisme du moine breton, l'Église, pour défendre son dépôt, « ne pouvait trouver un organe mieux préparé que saint Augustin, ni plus apte à sentir ce qu'avait de faux la nouvelle hérésie ». Contre ce naturalisme dur et orgueilleux, tout son être devait se révolter, lui dont l'âme était si humble, chez qui le sentiment de la corruption humaine et la conscience de ce que la grâce avait fait pour son salut étaient si profonds et dont le cœur aspirait avec tant de force à s'unir intimement à Dieu. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 449. De là son rôle hors de pair dans le développement du dogme du péché originel, de là encore la signification unique, dans l'histoire de ce dogme, de son entrée en lutte contre Pélage. Cf. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. II, Fribourg, 1906, p. 139. Il n'a pas eu, comme on l'a prétendu à diverses reprises, à inventer le dogme du péché de nature, mais à trouver les formules et les arguments convenables. Il a senti et réalisé, avec une maîtrise incomparable, la tâche providentielle qui s'imposait : démontrer par une argumentation en forme la perpétuité de la foi au dogme contesté, en la rattachant à ses sources profondes, Écriture, témoignage des Pères et des liturgies, données de l'expérience; faire consacrer par l'autorité des papes et des conciles les précisions doctrinales qui s'imposaient, s'employer enfin à étudier le rôle obscur et discuté de la concupiscence dans ses rapports avec la constitution même du péché originel, sa transmission et ses funestes conséquences. Au moment où les intuitions révélées de saint Paul sur l'universalité du péché et sa source en Adam, sur l'absolue gratuité de la grâce et sa nécessité pour le salut étaient gravement menacées par l'hérésie, il lui fut donné de revivre génialement les expériences de l'Apôtre et de les formuler avec une force et une puissance inégalées jusque-là dans l'Église. Voyons sous quelle forme s'est développé le témoignage d'Augustin, de 412 à la fin de sa vie, dans la controverse pélagienne.

2° *Précisions doctrinales des conciles et des évêques* (412-418). — Dès 411, le pélagien Célestius était condamné par un concile plénier de Carthage; il s'obsti-

nait à mettre en doute la transmission héréditaire du péché d'Adam, en prétendant que c'était là une opinion discutable et non matière à hérésie. *De gratia Christi*, II, III, 3, t. XLIV, col. 386-387.

C'est au lendemain de cette sentence que, sollicité par l'évêque de Carthage, Augustin va commencer à prêcher et à écrire *ex professo* sur l'existence du péché originel. *Serm.*, CCXCIII-CCXCIV; *De peccatorum meritis et remissione* (412); *De spiritu et littera* (412); *Lettre* CLVII; *De natura et gratia* (415); *De perfectione justitiæ hominis* (415).

Mais l'activité du saint docteur s'emploie surtout alors à provoquer les définitions doctrinales opportunes de la part des conciles et à les faire confirmer par l'autorité du Siège apostolique.

En 415, Pélage, grâce à des réticences et à des équivoques, en proclamant toutefois qu'Adam n'avait pas été créé mortel et en réprouvant ce qui était contraire à la doctrine de l'Église, venait d'être absous par les quatorze évêques réunis en synode à Diospolis. C'était une victoire morale pour l'adversaire du péché originel; en attendant qu'Augustin expliquât avec beaucoup d'indulgence la décision des Pères de Diospolis dans le *De gestis Pelagii* (417), il fallait en contrebalancer l'autorité. Par les soins de l'évêque d'Hippone, les deux conciles de Carthage et de Milève (416) se réunirent et condamnèrent de nouveau l'hérésie pélagienne, ainsi que ses auteurs. Deux lettres émanées de l'une et l'autre assemblées, et une troisième signée d'Aurèle, évêque de Carthage, d'Augustin et de trois autres prélats, partirent alors pour Rome pour faire connaître au pape les décisions de l'Église d'Afrique et solliciter pour elles la confirmation de son autorité. *Epist.*, CLXXV-CLXXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 758-772. La question pratique du cas de l'orthodoxie de Pélage innocenté à Diospolis était posée.

Le 27 janvier 417, le pape Innocent Ier répondit par trois lettres aux missives africaines = *Int. August. Epist.*, CLXXXI-CLXXXIII, *ibid.*, col. 779-788. Après avoir félicité les évêques d'avoir recouru au siège de Pierre, il faisait siens les jugements de Carthage et de Milève et excommuniait *apostolici vigoris auctoritate* Pélage et Célestius, jusqu'au moment où, devant le pape, ils se seraient disculpés.

Il traitait ainsi le point spécial du baptême : « Quant à ce qu'ils enseignent, d'après le rapport de votre fraternité, que les petits enfants peuvent obtenir la vie éternelle sans avoir reçu la grâce du baptême, c'est une insanité, et, en effet, s'ils ne mangent la chair du Fils de l'homme et s'ils ne boivent son sang, ils n'auront pas la vie en eux. » *Epist.*, CLXXXII, 5, col. 785. Pour ce qui est du concile de Diospolis, le fait qu'il aurait disculpé Pélage et son ami semble bien douteux à Innocent, vu qu'il ne sait quelle autorité attribuer à des actes de cette assemblée colportés dans Rome par des laïcs. Cf. art. INNOCENT Ier, col. 1968 sq.

C'est alors qu'Augustin, en possession de la réponse du Siège apostolique approuvant les décisions des deux conciles qui lui avaient été transmises, crut la question tranchée et prononça, à la fin du sermon CXXXI (23 sept. 417), les paroles célèbres : *De hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt : causa finita est, utinam aliquando finiatur error. P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

Hélas, la cause n'était pas finie et allait s'embrouiller; le rôle d'Augustin en allait devenir plus important encore et plus délicat. Avec le pape Zosime, successeur d'Innocent, allait commencer, pour diverses raisons, une période d'hésitations heureusement terminée par l'*Epistola tractoria* qui condamnait les hérétiques (les fragments de cette lettre dans *P. L.*, t. XX, col. 693 sq.). Il faut dire, d'ailleurs, qu'à aucun moment Zosime n'aurait voulu sacrifier les lettres d'Innocent et avait demandé aux accusés d'y adhérer. « Zosime (417-418), prévenu par un *libellus fidei* qu'avait envoyé Pélage avec l'approbation de l'évêque de Jérusalem et trompé par les déclarations ambiguës de Célestius venu alors en personne à Rome, reprocha aux Africains leur précipitation et leur laissa deux mois pour venir soutenir leurs accusations, faute de quoi les accusés seraient absous. Un concile réuni en toute hâte à Carthage (417) obtint du pape un délai et, en 418, un autre concile général (plus de deux cents évêques) porta neuf canons contre l'hérésie. Le pape, mieux éclairé, condamna enfin les deux hérétiques et envoya à l'Église entière une *Epistola tractoria* que tous les évêques devaient souscrire. Seuls dix-huit Italiens refusèrent et furent exilés. » Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 383.

On a donné à l'art. MILÈVE, col. 1752 sq., le texte des canons du concile plénier, tenu à Carthage le 1er mai 418, dont s'inspira le pape Zosime (on sait, en effet, que ces canons ont passé pour l'œuvre du concile de Milève de 416). Sans les citer à nouveau complètement ici, il faut dégager les précisions doctrinales qu'ils contiennent sur l'existence du péché originel et ses conséquences.

Le canon 1 dit anathème à quiconque déclarait Adam mortel quoi qu'il fît, qu'il péchât ou qu'il ne péchât pas, et expliquait sa mort en disant « qu'elle aurait été, non le salaire du péché, mais une nécessité de la nature ». C'est l'affirmation du caractère pénal de la mort.

Le canon 2 dit anathème à quiconque nierait la nécessité du baptême des nouveau-nés et affirmerait qu'ils ne sont baptisés *in remissionem peccatorum* que dans un sens impropre, vu que, du péché originel d'Adam, ils n'apportent rien qui doive être lavé par le bain de la régénération. La raison de cette condamnation, c'est que les paroles de l'Apôtre « par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et ainsi est-il passé à tous les hommes qui ont tous péché en lui », ne peuvent s'entendre que de la manière dont on les a toujours entendues dans l'Église catholique partout répandue. C'est bien à cause de cette règle de foi que les petits enfants mêmes, lesquels n'ont pu commettre aucune faute personnelle, sont en toute vérité baptisés pour la rémission des péchés, afin que la *régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter.* Nous avons ici l'attestation de l'existence d'un péché d'origine, hérité de la génération, comme explication de la nécessité du baptême pour la rémission des péchés, cela conformément à l'interprétation traditionnelle authentique, ici donnée, de la parole de l'Apôtre.

Le canon 3, dont il faut maintenir l'authenticité (cf. art. MILÈVE, col. 1752 sq.), rejette la conception pélagienne des conséquences de la faute d'Adam pour l'autre vie chez les nouveau-nés. Saint Augustin en résume le sens très exact lorsqu'il déclare que « les hérétiques pélagiens ont été condamnés très justement par l'autorité des conciles catholiques et du Siège apostolique, *pour avoir osé donner aux enfants morts sans baptême un lieu de repos et de salut en dehors du royaume des cieux. De anima et ejus origine*, II, XII, 17, t. XLIV, col. 505. Le concile de Carthage, dans ce canon 3, rejette, en effet, l'interprétation pélagienne de la parole du Sauveur : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, d'après laquelle il existe, dans le royaume des cieux ou ailleurs, un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux, tandis que, sans le baptême, ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire la vie éternelle. Car le Seigneur a dit : « Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit n'entrera point au royaume des cieux. »

L'affirmation pélagienne impliquait aussi équiva-

lemment la négation de la coulpe et de la peine due au péché originel chez les enfants; non seulement les hérétiques n'admettaient point que les enfants morts sans baptême fussent damnés, c'est-à-dire exclus du royaume des cieux, mais ils affirmaient leur entrée temporaire dans la félicité du paradis du bon larron en attendant la félicité du royaume des cieux après la résurrection. Voilà ce qu'Augustin déclarait aller contre la foi la mieux fondée : *Non solum non eunt in damnationem parvuli, etsi nullum eos christianæ fidei lavacrum a vinculo originalis peccati absolvat, verum etiam felicitate paradisi post mortem interim perfruuntur, post resurrectionem vero etiam regni cælorum felicitatem possidebunt. Hæc iste contra catholicam fundatissimam fidem dicere (ausus est). De anima, ibid.*, col. 506. Voilà ce que condamne le concile quand il rejette dans son canon 3 l'affirmation pélagienne d'un lieu intermédiaire de bonheur entre l'enfer et le ciel.

De ce fait, l'on établit à la fin du canon une association entre le démon et les enfants morts sans baptême : « Dès lors quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ? Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci sera inévitablement à la gauche. » En cela le concile est sans doute d'abord l'écho de saint Augustin, mais aussi de la tradition antérieure qui place l'homme déchu sous l'empire du démon aussi longtemps qu'il n'est pas régénéré dans le Christ : n'est-ce point la tradition de l'Ambrosiaster, qu'Augustin citait sous le nom d'Hilaire, et qui place les âmes coupables du seul péché originel dans l'enfer supérieur (et non dans la géhenne), sous l'empire du démon aussi longtemps qu'elles ne sont pas marquées du signe de la croix? Ci-dessus, col. 370.

Selon la vraisemblance historique, les Pères de Carthage se représentaient sans doute les enfants morts sans baptême sous le même aspect que l'évêque d'Hippone, et cet aspect était plus sévère que celui sous lequel l'Ambrosiaster les voyait. Mais il faut remarquer aussi que, dans sa teneur objective, leur texte ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleur. Aussi, la théologie postérieure ne croira pas aller contre ce texte et rééditer la fable pélagienne en affirmant l'existence des Limbes. Ceux qu'elle y place ne sont exempts ni de coulpe, ni de peine : sans connaître les peines sensibles de la géhenne, ils sont pourtant exclus pour l'éternité de l'héritage du Christ, associés, du moins en ce sens privatif, au malheur des damnés, et d'une certaine façon sous l'empire du démon. Cf. art. LIMBES, t. IX, col. 764.

Les derniers canons, tout en traitant directement de la nature de la grâce et de l'impossibilité d'être sans péché, précisent indirectement les limites des forces de la nature déchue. Le 6ᵉ anathématise quiconque « déclare que la grâce de justification nous est donnée pour que nous puissions faire avec plus de facilité ce que nous pouvons faire par notre libre arbitre, si bien que, sans la grâce, nous pourrions accomplir, quoiqu'avec plus de difficulté, les commandements divins ». C'est l'affirmation de l'incapacité absolue, non relative, du libre arbitre déchu à accomplir les commandements divins : « Le Seigneur n'a pas dit : sans moi vous n'agirez que difficilement, mais : sans moi vous ne pouvez rien faire. »

Les trois derniers canons sont dirigés contre ceux qui soutiennent que c'est par humilité seulement et non en vérité que chacun doit se déclarer pécheur.

Ainsi, dès 418, grâce à l'activité de saint Augustin, les pélagiens étaient condamnés par l'autorité des conciles et des papes; par les canons de Carthage, de précieuses précisions doctrinales étaient acquises et, vers la fin de l'année, dans une lettre au prêtre Xyste, futur pape, l'évêque d'Hippone pouvait dire sa joie du triomphe de la vérité et de la condamnation de l'hérésie par le Siège apostolique. Au grand docteur il restait à justifier, à commenter, à défendre les vérités acquises. C'est encore dans ses œuvres que la postérité trouve aujourd'hui le meilleur commentaire aux décisions doctrinales qu'il avait inspirées.

II. LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1° *Les preuves du péché originel.* — Augustin les emprunte à l'Écriture, à la tradition, aux pratiques liturgiques, enfin à l'expérience même.

1. *L'Écriture.* — Augustin, avec la tradition, a toujours appuyé la doctrine de la chute et du péché héréditaire sur l'Écriture. Déjà, par une exégèse allégorique, à la façon d'Ambroise et d'Origène, le *De Genesi contra manichæos* montre cette doctrine révélée aux premières pages de la Genèse. D'une façon plus littérale, le *De Genesi ad litteram* (410-415) en dégage le sens. Dans la controverse pélagienne, Augustin utilisa aussi le psaume L (*Enarr. in psalm. L, 10*), le livre de Job (*Serm.*, CLXX, 2) et le passage de l'épître aux Éphésiens, II, 3 (*ibid.*), mais ses deux sources principales furent le texte de l'épître aux Romains, V, 12, et celui de saint Jean, III, 5.

a) Le texte de saint Paul (Rom., V, 12), comme il convient, tient la première place dans son argumentation. Il le lisait ainsi : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Serm.*, CCXCIV, 15, t. XXXVIII, col. 1344.

De ce texte, il tire deux arguments : l'un fondé sur l'exégèse du *per hominem*, l'autre sur le sens de *in quo omnes peccaverunt*. Tandis que les pélagiens, appuyés sur la première expression, faisaient d'Adam le simple introducteur du péché dans le monde, par l'entraînement de son mauvais exemple, Augustin répliquait que le premier entraîneur au mal, c'était le démon et non pas Adam. « C'est d'un péché de propagation, et non pas d'un péché d'imitation, que veut parler l'Apôtre; car, s'il avait voulu parler d'un péché d'imitation, il aurait dit que le péché est entré dans le monde par le diable. » Serm. cité; *De pecc. mer.*, I, IX, 9, 10, t. XLIV, col. 114 sq.; *Op. imperf.*, II, 47, t. XLV, col. 1161.

Il tire son second argument de la formule *in quo omnes peccaverunt*, qu'il traduit, dit-il, à la façon d'Hilaire (Ambrosiaster). Durant toute la controverse, il accorde une importance exceptionnelle à cette incise pour la démonstration du péché originel. Après avoir fait d'abord rapporter le relatif *in quo* au péché, pour une bonne raison grammaticale, il le fait ensuite s'accorder avec « homme »; ainsi ce terme désigne-t-il Adam et implique-t-il que tous les hommes ont péché en lui. *De pecc. mer.*, I, X, 11, t. XLIV, col. 115; *Contra duas epist. pelag.*, IV, 7, t. XLIV, col. 614.

Julien objectait que la particule était causative et devait être traduite : *parce que tous ont péché. Cont. Jul.*, VI, XXIV, 75, t. XLIV, col. 868. Augustin repoussera toujours cette explication, sans doute parce qu'il la voyait liée chez ses adversaires à la négation du péché originel : il la trouvait « nouvelle, défectueuse et fausse ». Cf. *ibid.*

Cependant, l'exégèse catholique moderne traduit aujourd'hui avec Julien : « la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché. » Mais, si elle donne raison à l'adversaire d'Augustin pour la grammaire, elle lui donne tort pour le fond. Le péché originel est bien contenu dans la traduction admise par Julien. Ci-dessus, col. 308,

Augustin montre ensuite que des ℣. suivants (V, 12-19) se dégage organiquement la même idée de propagation du péché. Entre autres le ℣. 16 attire son attention spéciale : il est question du péché unique qui entraîne la condamnation de tous : « Si la condamnation ne venait pas d'un péché originel, mais seulement

des péchés d'imitation, comment pourrait-on dire qu'elle est portée pour un seul délit, tandis que nombreux sont les péchés personnels? » *De pecc. merit.*, I, XII, 15, t. XLIV, col. 117 sq.

Ensuite, un dernier argument tiré du contraste d'Adam et du Christ: il résume tous les autres : « Si l'Apôtre a maintenu l'antagonisme entre Adam et le Christ, de préférence à toute autre, c'est pour une raison nécessairement différente de l'imitation de leur conduite. Cette raison, il faut la chercher uniquement dans le fait que tous deux sont principes de générations bien distinctes, celle des enfants de Dieu par la grâce qui régénère l'esprit, et celle des hommes pécheurs au moyen de la génération naturelle. Pour cela également, saint Paul se sert de la même expression pour les deux cas en écrivant : « De même que par la faute d'un seul la condamnation atteint tous les hommes, de même par la justice d'un seul, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. » Non pas certes en ce sens que tous ceux qui sont engendrés en Adam sont régénérés dans le Christ, mais parce que, de même qu'il n'existe aucun homme qui ne descende d'Adam, ainsi il n'est aucun juste qui ne soit régénéré dans le Christ. *De pecc. merit.*, I, XIV, 18, t. XLIV, col. 119, cité dans Merlin, *Saint Augustin, le dogme du péché originel et la grâce*, Paris, 1931, p. 32.

Même idée, *Op. imperf.*, II, 146, t. XLV, col. 1202 : *Videtisne quæ mala vos consequantur, quando Adam et Christum Apostolo proponente, vos imitationem imitationi, non regenerationem generationi vultis opponere?* L'adversaire de Pélage ne peut qu'admirer la précision, l'exactitude, la clarté de ce passage de l'Apôtre : *Per unum hominem, per unius delictum, per inobedientiam unius hominis. De nupt. et concup.*, II, XXVIII, 48, t. XLIV, col. 464.

Au fait, l'exégèse d'Augustin en met en lumière l'idée cohérente. Aussi cette exégèse a-t-elle inspiré les Pères et les conciles qui, à sa suite, ont vu, dans le ℣. 12 de l'épître aux Romains, la preuve scripturaire la plus forte en faveur de l'existence du péché originel. A se débarrasser avec l'exégèse moderne de l'inexactitude grammaticale qu'elle contenait, l'explication augustinienne n'a fait que rajeunir sa valeur dogmatique et historique.

b) Augustin utilise aussi le texte *Nisi quis renatus fuerit... non potest introire in regnum cælorum*, Joa., III, 5, qu'il rapproche de cet autre : *Qui manducat meam carnem habet vitam æternam*, Joa., VI, 55, pour rejeter la distinction imaginée par les pélagiens entre le royaume des cieux et la vie éternelle.

Il argumente ainsi dans le *De pecc. mer.*, I, XX, 26, t. XLIV, col. 123 : « Les pélagiens attribuent aux enfants non baptisés la vie éternelle à cause de leur innocence et ils les excluent du royaume des cieux parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême. Écoutons le Seigneur disant, non en parlant du baptême, mais en parlant du sacrement de sa sainte table, que reçoivent seulement ceux qui sont baptisés : Si vous ne mangez ma chair, vous n'aurez pas la vie en vous. Que veut-on de plus? » De fait, si l'eucharistie est nécessaire pour la vie éternelle, le baptême l'est à plus forte raison et, par conséquent, la distinction entre le royaume des cieux et la vie éternelle est vaine. Et si les enfants non baptisés sont exclus de la vie, c'est qu'ils ne sont pas innocents. « Puisque tant de témoignages divins s'accordent à enseigner qu'il n'y a ni salut, ni vie éternelle en dehors du baptême ainsi que du corps et du sang du Seigneur, c'est en vain qu'on promet cette vie éternelle aux petits enfants. Or, le péché seul peut écarter l'homme du salut et de la vie éternelle. Il suit donc de là que ces sacrements enlèvent aux petits enfants une souillure de péché, une souillure dont il est écrit que personne n'est pur, pas même celui qui n'a qu'un jour. » *De pecc. mer.*, I, XXIV, 34, t. XLIV, col. 128. D'ailleurs, même dans l'hypothèse pélagienne, les enfants sont exclus du royaume des cieux, donc soumis à une peine. Si toute peine suppose une faute, ils sont donc coupables. *Ibid.*, I, XXX, 58, col. 142.

2. *La tradition.* — A la preuve scripturaire, Augustin ajoute le témoignage des Pères qui l'avaient précédé. Il le fait au gré de ses lectures et suivant les nécessités de la défense.

Dès 412, il en appelait au témoignage de saint Cyprien et de saint Jérôme. *De pecc. mer.*, III, V-VII, 10, 12, 13, t. XLIV, col. 190-193. En 418, dans le *De pecc. orig.*, XLI, 47, col. 409, il citait saint Ambroise. Il dut approfondir son enquête pour répondre à Julien. Celui-ci prétendait avoir pour lui les Pères, *Cont. Jul.*, I, VII, 29, t. XLIV, col. 661; il en appelait particulièrement à ceux d'Orient, I, IV, 14, col. 649, surtout à saint Jean Chrysostome, I, VI, 21, col. 654. C'est alors qu'Augustin, dans le *Contra Julianum*, l. I, t. XLIV, col. 644-660, évoqua devant son adversaire le cortège des témoins de la tradition catholique : les Latins d'abord : Irénée, Cyprien, Réticius d'Autun, Olympius, évêque espagnol, Hilaire de Poitiers, Ambroise, « son Père dans le Christ »; puis les Grecs : Grégoire de Nysse, Basile, les quatorze évêques de Palestine qui, sans doute, avaient absous Pélage, mais seulement après lui avoir demandé une profession de foi; il en appela enfin au témoignage du grand évêque de Constantinople. Tous ces textes opposés à Julien forment, dans leur ensemble, une belle preuve de la continuité, dans l'Église des premiers siècles, de la foi à l'existence du péché originel. Il y a des nuances entre ces témoignages : ils sont plus ou moins explicites. Tous proclament la chute, admettent un rejaillissement de la faute d'Adam sur le genre humain et tiennent pour héréditaires les peines du péché d'Adam. Mais admettre l'hérédité de la peine n'était-ce point se mettre dans la nécessité logique d'admettre l'hérédité de la faute? Mieux que personne, Augustin a vu cette nécessité de conclure de la peine commune à la faute commune; tous ses prédécesseurs sont loin de l'avoir vue avec une égale clarté. Nous avons établi qu'un certain nombre avaient eu conscience explicitement d'un état de péché héréditaire. Si d'autres n'ont pas dépassé une vue plus extérieure de la déchéance humaine, on ne saurait nier que cette vue contenait implicitement la notion du péché d'origine. Saint Augustin n'avait donc pas tort de se référer à la tradition ancienne de l'Église pour affirmer l'existence du péché originel.

3. *La liturgie du baptême.* — Les exorcismes employés au baptême pour soustraire l'enfant au pouvoir du démon fournissaient de l'existence du péché originel une nouvelle preuve. La soumission de ces enfants à cet empire ne s'expliquait qu'en punition du péché originel : « Qu'est-ce qui les tient enchaînés au pouvoir du diable? Le péché; or, ces petits enfants n'ont commis aucun péché personnel. Reste donc le péché originel qui les tient captifs sous la puissance du démon, tant qu'ils ne sont pas rachetés par le bain de la régénération et par le sang du Christ. » *De nupt.*, I, XX, 22, t. XLIV, col. 426. Les pélagiens ne savaient que répondre; saint Augustin le leur rappelle. *Cont. Jul.*, VI, V, 11, t. XLIV, col. 829.

4. *L'expérience, c'est-à-dire l'état actuel, physique et moral, de l'homme, enfant ou adulte.* — Tandis que saint Augustin établissait les preuves précédentes sur les données de la foi, il tire la dernière des faits de l'expérience actuelle : souffrance des enfants, misère du genre humain, violence de la concupiscence.

Il y a d'abord les souffrances des enfants : elles dénotent chez eux un état malheureux qui ne peut être que pénal, par conséquent coupable. Un juste

Dieu ne peut punir et condamner que des coupables. Sans doute Augustin avait bien expliqué ces souffrances, dans le *De libero arbitrio* en leur trouvant une compensation dans la vie future. Mais, fait à noter, dès 415, dans une lettre à saint Jérôme, il avait déclaré cette solution insuffisante, et dans l'*Opus imperfectum* il ne trouvait point d'autre explication que dans la transmission de la faute originelle : « Où est donc l'équité de ce fardeau énorme qui leur est imposé? Vous ne voulez pas admettre que ces maux ont été introduits dans le genre humain par l'homme dans lequel nous étions tous renfermés. Vous ne pouvez cependant nier que, sous le gouvernement d'un Dieu infiniment juste, les enfants ne soient très malheureux, car c'est là un fait qui vous crève les yeux. Ne remarquez-vous pas que vous rendez Dieu injuste, alors que, voyant les peines auxquelles les enfants sont soumis, vous les déclarez cependant innocents. » *Opus imperf.*, V, 64, t. XLV, col. 1505; VI, 27, col. 1596; VI, 36, col. 1590 sq.

Il y a, dans le même sens, le joug des misères qui pèse sur les fils d'Adam; voir surtout *De civit. Dei*, XXII, XXII, 1-3, t. XLI col. 784. La justice proteste contre ce fait que les enfants d'Adam sont accablés de tant de maux, s'ils ne sont pas coupables. *Opus imperf.*, II, 13, t. XLV, col. 1147.

Il y a enfin la concupiscence : c'est-à-dire ces mouvements honteux et déréglés qui ne sauraient, au moins dans le degré de violence où ils existent aujourd'hui, venir de Dieu : *Si dixeris, qualis nunc est, talem fuisse concupiscentiam carnis ante peccatum, vincet procul te dubio manichæus. Opus imperf.*, VI, 14, col. 1532.

Sans doute il convient de tempérer ces affirmations par celles des *Rétractations* et du *De dono perseverantiæ*, où, même à la fin de sa vie, Augustin admet qu'une nature innocente, avec la difficulté et l'ignorance, ne serait point indigne de Dieu. Il n'y a point là de contradiction; en effet, dans le texte des *Rétractations*, « il n'est question que de l'ignorance et de la difficulté. Et surtout la présence du secours divin qui apporte la faculté de progresser, d'acquérir des vertus, d'aimer Dieu et de parvenir à l'heureuse destinée de l'homme y est constamment supposée et explicitement réclamée. Il resterait donc établi qu'Augustin a bien reconnu la possibilité d'une nature parfaitement innocente et, néanmoins, sujette à l'ignorance et à la concupiscence. Il aurait seulement nié que la condition misérable de l'humanité présente, avec l'ensemble de ses faiblesses et de ses douleurs, ait pu être sa condition primitive. » C. Boyer, *art. cit.*, p. 55. Il y a là, semble-t-il, une exégèse qui tient compte de l'ensemble des textes augustiniens.

L'auteur cité croit pouvoir aller plus loin et ajoute : « A dire cependant notre avis, on se convainc, quand on examine la question sous tous ses aspects, qu'il est malaisé de démontrer que saint Augustin ait jamais soutenu l'impossibilité absolue d'expliquer la misère de l'homme, telle qu'elle est saisie dans l'expérience, sans recourir au péché originel. » — Avouons que les textes cités et beaucoup d'autres, qu'on pourrait ajouter, nous semblent exiger davantage. Après avoir écarté d'autres interprétations, saint Augustin met bien en demeure son adversaire de choisir entre le fait d'attribuer à Dieu l'iniquité, et celui de reconnaître que l'état actuel ne s'explique point autrement que par le péché originel. Ainsi l'ont compris de nombreux augustiniens au cours des âges; ils ont pensé que la situation misérable de l'humanité actuelle ne peut être l'état normal et naturel de l'homme; avec saint Augustin, ils ont cru voir dans cette situation une preuve expérimentale du péché originel. C'est l'apologétique de Pascal. Mais d'autres, saint Thomas, par exemple, ont raisonné différemment : ils se sont demandé si la possibilité des souffrances de l'humanité ne pourrait s'expliquer, à la manière de l'ignorance et de la difficulté, comme des défauts inhérents à une nature humaine moins bien dotée que celle d'Adam, mais cependant innocente. Ce faisant, ils élargissaient simplement le principe pris dans le *De libero arbitrio* et maintenu dans les *Rétractations.* Dans cette perspective, l'argument augustinien perdait sa valeur absolue, mais gardait cependant une valeur relative : « Sans être absolument incompatible avec la raison, l'état présent de l'humanité, dans un monde que règle la Providence, suggère « assez probablement », selon saint Thomas (*Contra gentes*, IV, 52), l'hypothèse d'un châtiment général qui permet lui-même de remonter à une faute originelle. » J. Rivière, *art. cit.*, col. 413.

Bref, l'argument tiré de l'expérience fait bien partie du système augustinien dans sa démonstration du péché originel; il n'en est peut-être pas l'élément le plus solide.

2° *La nature et le mode de transmission du péché originel.* — Saint Augustin ne s'est pas contenté d'établir la preuve de l'existence du péché originel; il eut l'occasion d'en préciser la nature et le mode de propagation, particulièrement durant sa controverse avec Julien sur la concupiscence et l'ignorance. C'est surtout en étudiant ces deux imperfections morales et leur relation avec le péché d'Adam que saint Augustin fut amené à s'expliquer abondamment sur sa manière de concevoir le péché héréditaire.

1. *Cause, nature et gravité du péché d'Adam.* — *a) Sa cause.* — Ce n'est pas de la nature humaine, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, que vient nécessairement le péché d'origine; celui-ci, comme les autres péchés, ne s'explique que par un abus du libre arbitre, fait par la volonté maîtresse d'elle-même. C'est la volonté d'Adam qui en est la cause et l'agent.

Il n'eût pas été indigne de Dieu de créer des âmes avec la concupiscence et l'ignorance pour les aider ensuite à s'élever avec son secours à la béatitude; nous l'avons vu, Augustin l'a soutenu toute sa vie. Mais, en fait, telle n'a pas été l'institution première de notre nature. Dieu lui a donné, pour lui faciliter l'atteinte de la béatitude, avec magnificence, tous les moyens souhaitables. Voir JUSTICE ORIGINELLE, col. 2031-2032.

L'homme possédait alors la rectitude qui tient subordonné le corps à l'âme, la concupiscence à la volonté, la volonté à Dieu. *De pecc. mer.*, II, XXII, 36, t. XLIV, col. 172; *De nupt. et concup.*, I, III, 3, et XXIII, 25, t. XLIV, col. 415 et 428; *De perfect. just. hom.*, VIII, 19, t. XLIV, col. 300.

Dans cet état privilégié, sous l'action et la garde de Dieu, Adam était justifié, illuminé, béatifié : *Eo quippe ipso cum ab illo* (sc. *Deo*) *non discedit, ejus ipse præsentia justificatur, et illuminatur, et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subjectoque dominatur. De Gen. ad litt.*, VIII, XII, 25, t. XXXIV, col. 383, et *De civ. Dei*, XIV, XXVI, t. XLI, col. 434.

C'était là la justice et la sainteté dont parle saint Paul et qu'Adam a perdue par son péché. *De Gen. ad litt.*, VI, XXVI et XXVII, col. 354-355. Dans cet état l'homme méritait : *Sic oportebat prius hominem fieri ut bene velle posset et male; nec gratis si bene; nec impune, si male. Enchir.*, 105, t. XL, col. 281. Il possédait *la bonne volonté*, *De civ. Dei*, XIV, XI, 1, t. XLI, col. 418; en d'autres termes, *la liberté* qui consistait à pouvoir ne pas pécher : *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo major : non posse peccare. De correpl. et grat.*, XII, 33, t. XLIV, col. 936. A ce secours s'ajoutait le pouvoir de persévérer s'il voulait : *Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus*

fuerat rectus, acceperat posse non peccare..., datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Ibid., XII, 34, col. 937.

Autre privilège de cet état : *l'immortalité conditionnelle.* Adam pouvait ne pas mourir à condition qu'il ne fît rien pour se séparer de l'arbre de vie nécessaire pour conserver son corps, animal et mortel par nature : *Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale, ideo quia et non mori poterat. De Gen. ad litt.*, VI, XXV, 36, t. XXXIV, col. 354; *De civ. Dei*, XIII, XX, t. XLI, col. 394.

Enfin, la concupiscence, l'ignorance et l'erreur n'étaient point liées à l'institution première de notre nature, *Opus imperf.*, V, 1, t. XLV, col. 1432, et ne venaient troubler, distraire ni égarer la volonté.

Ainsi, loin d'être nécessitée à déchoir, notre nature avait tout reçu de Dieu pour l'aider à s'attacher à lui. Elle *pouvait* cependant s'en détacher : parce qu'elle était créée et n'avait point encore reçu la vraie « liberté » des élus qui consiste à ne pouvoir plus pécher. « Changeante, parce que créée de rien et par conséquent imparfaite, notre volonté n'a eu qu'à se laisser choir du Créateur aux créatures pour introduire, en elle et dans l'univers, le désordre initial du péché. » Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 183. Cf. *De civ. Dei*, XII, VIII, t. XLI, col. 355. Ainsi la possibilité pratique du péché tient en somme à la condition même de créature tirée du néant : par le fait de sa création Adam était changeant.

Il *devait* cependant ne pas s'abandonner au mal, ne pas se détourner du souverain bien : le Créateur avait le droit d'imposer à l'homme un précepte facile, et celui-ci lui devait en justice l'obéissance. La chute fut une injustice d'autant plus grande que le précepte était plus facile. *De civ. Dei*, XIV, XII, t. XLI, col. 420.

Ainsi la cause du péché originel en Adam n'est point à chercher en Dieu auteur des natures : il avait été magnifique dans l'institution de la nature humaine; ni en Dieu législateur : son précepte était facile; ni dans une difficulté de la volonté : elle ne connaissait pas encore les résistances de la cupidité. *De civit. Dei, ibid.* La cause du péché se trouve seulement dans la volonté de l'homme et spécialement dans son orgueil : « La chute, puisque c'en fut une, n'a pas été la chute naturelle et fatale d'une pierre qui tombe, mais la chute libre d'une volonté qui s'abandonne. » Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 183 et 187; cf. *De libero arb.*, III, I, 2, t. XXXII, col. 1221; *De divers. quæst. LXXXIII*, q. I-IV, t. XL, col. 11-12.

b) Nature et gravité de la chute. — A la base de la chute d'Adam, il y a l'orgueil. A l'extérieur, ce fut la transgression d'un précepte facile à éviter; à l'intérieur, dans la source secrète de l'âme, ce fut un péché d'orgueil : l'appétit pervers d'un rang qui n'était pas le sien. L'homme commença à se complaire en lui-même; n'était cette complaisance initiale, la promesse du démon, « vous serez semblables à Dieu » n'eût point réussi à le séduire. Semblable à Dieu, il voulut l'être en se prenant comme principe et en ne s'attachant point au souverain bien : il y eût mieux réussi en s'attachant à Dieu par l'obéissance qu'en devenant son propre principe par l'orgueil; car les dieux créés ne sont pas dieux par la pauvre vérité de leur nature, mais bien par la participation au Dieu vrai. C'est dans le langage même d'Augustin qu'il faut lire cette interprétation du péché d'origine que les meilleurs théologiens postérieurs ne feront que reproduire : *Quid est superbia, nisi perversæ celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhærere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. De civ. Dei*, XIV, XIII, XIV, t. XLI, col. 420-422.

De la nature de ce péché découle sa gravité : elle apparaît dans les dépravations qu'elle contient : orgueil, sacrilège, homicide, fornication spirituelle, vol et avarice. *Enchir.*, 45, t. XL, col. 254. Elle s'explique par l'excellence de la nature d'Adam : *Ipse primus Adam naturæ tam excellentis fuit, ut peccatum ejus tam longe majus cæterorum peccatis esset, quam longe melior cæteris fuit. Opus imperf.*, VI, 22, t. XLV, col. 1554. La volonté qui l'inspire dépasse toutes les autres en intensité : *Apostasia primi hominis, in quo summa erat et nullo impediabatur vitio libertas propriæ voluntatis, tam magnum peccatum fuit, ut ruina ejus natura humana esset tota collapsa. Opus imperf.*, III, 57, *P. L.*, t. XLV, col. 1275. Aussi, à la différence des péchés des autres parents, qui se propagent aussi, pense saint Augustin, jusqu'à la troisième ou la quatrième génération, l'acte prévaricateur d'Adam est si grand, que non seulement il a fait déchoir la nature tout entière, mais il l'a fait pécheresse et génératrice de pécheurs. *Opus imperf., ibid.*; cf. *De nupt. et concup.*, II, XXXIV, 57, t. XLIV, col. 471 : *Illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.*

2. *Nature, gravité et transmission de la faute originelle dans les descendants d'Adam.* — Cette question a été particulièrement discutée en ces derniers temps. Cf. art. AUGUSTIN, col. 2395-2397; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 472-475; Kors, *op. cit.*, p. 15-22. Des textes de saint Augustin on peut tirer, par comparaison avec la doctrine des adversaires, les conclusions suivantes :

a) Le péché originel dans les descendants d'Adam est essentiellement un état de culpabilité, consécutif à l'acte prévaricateur du premier homme, induit dans la nature déchue en raison de la participation de celle-ci à la volonté mauvaise qui a inspiré l'acte.

Ceci découle déjà de la théorie générale d'Augustin, d'après laquelle le péché n'est point constitué par un mal de la nature comme telle, mais par un mal de la volonté. Puisqu'il ne peut être question, dans les enfants, de volonté personnelle, leur péché ne peut s'expliquer que par rapport à une volonté de nature dont ils sont solidaires.

Saint Augustin l'a affirmé explicitement en plusieurs fois : dans les *Rétractations*, I, XV, 2, t. XXXII, col. 608, en défendant son principe : *nusquam nisi in voluntate esse peccatum*, Augustin maintient que le péché originel, dans lequel nous sommes tous impliqués et qui nous rend soumis à un châtiment, ne fait pas exception, au contraire; non seulement il a été commis par la volonté d'Adam, mais c'est surtout de ce péché d'origine qui est passé à la nature humaine, qu'il faut dire qu'il n'a de réalité physique que dans la volonté du premier homme : *Quasi vero peccatum quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, id est reatu ejus implicatos, et ob hoc pœnæ obnoxios detineri, usquam esse potuit nisi in voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini præcepti est facta transgressio... Peccatum autem quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipue intelligendum est, quod justa damnatio consecuta est. Hoc enim per unum hominem introivit in mundum.* Un peu plus haut, I, XIII, 5, col. 604, il avait dit : *Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hæreditarium.*

C'est la mauvaise volonté libre du premier homme qui constitue la nature déchue dans son état de culpa-

bilité : *Non enim et hoc esset peccatum quod originale traheretur sine opere liberi arbitrii quo primus homo peccavit. Cont. Jul.*, VI, x, 28, t. XLIV, col. 838. Et encore : *Illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, sed generat peccatores. De nupt.*, II, XXXIV, 57, t. XLIV, col. 471.

b) Cette culpabilité dans laquelle la nature déchue est impliquée solidairement, avec Adam, n'est pas une simple imputation du péché de notre premier père, qui pourrait pareillement être enlevée par une non-imputation. Elle s'appuie, au contraire, sur notre unité réelle avec la personne d'Adam en vertu du *semen* générateur. Kors, *op. cit.*, p. 16, n. 7. Un avec lui au moment de la prévarication, nous *avons voulu en lui et avec lui* le désordre moral de notre nature.

Cette unité existait naturellement et virtuellement quand Adam a péché : *Per unius illius malam voluntatem omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. De nupt.*, II, v, 15, t. XLIV, col. 444. Et encore : *In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. De pecc. mer.*, III, VII, 14, col. 194. Et ailleurs : *Omnes ex uno homine, tanquam in massa originis commune illud habent peccatum. Cont. Jul.*, III, XVIII, 35, col. 720-721.

Cette unité dans la solidarité coupable de la race s'actualise et s'étend par le vice de la génération, c'est-à-dire par la concupiscence qui l'accompagne.

c) C'est, en effet, la génération, en tant que dominée par la concupiscence, qui établit comme par contagion le rapport qui nous unit au péché personnel d'Adam. En face de Julien qui l'accuse de méconnaître la sainteté de l'institution divine du mariage en vue de la propagation de l'espèce, Augustin distingue entre la source de la génération qui est sainte et la concupiscence qui l'accompagne : celle-ci seule est mauvaise et produit le péché originel : *Sic insinuantur hæc duo, et bonum laudandæ conjunctionis unde filii generentur et malum pudendæ libidinis unde qui generantur regenerandi sunt, ne damnentur... Neque nunc agitur de natura seminis, sed de vitio. Illa quippe habet Deum auctorem, ex isto autem trahitur peccatum originale. De nupt.*, II, XXI, 36, t. XLIV, col. 457.

Plus tard, dans l'*Opus imperf.*, II, 42, t. XLV, col. 1160, il dira de même en parlant de la concupiscence : « Voilà la cause qui transmet le péché originel : voilà pourquoi celui qui est venu pour effacer nos péchés n'a pas voulu naître de la concupiscence. »

Même les parents baptisés, bien qu'ils n'aient plus la faute héréditaire, procréent néanmoins des enfants coupables, parce qu'ils les engendrent dans la concupiscence. *De pecc. mer.*, II, IX, 11, t. XLIV, col. 158. Ainsi engendrés dans la concupiscence, ces enfants en portent comme par contagion la souillure dans leur corps; mais il ne s'agit pas que d'expliquer la souillure de l'organisme, il faut expliquer l'implication de l'âme dans la souillure de la nature. Nous avons vu quelles hypothèses proposait dans ce but l'auteur du *De libero arbitrio;* en face des pélagiens son esprit hésita jusqu'à la fin entre deux hypothèses : ou l'âme comme le corps vient des parents souillés; ou bien l'âme créée immédiatement par Dieu, en entrant dans le corps comme dans un vase impur, est souillée par son contact; mais alors il faut expliquer pourquoi Dieu permet cette dégradation; et il faut admettre que l'arrêt divin contient une partie cachée. *Cont. Jul.*, V, IV, 17, t. XLIV, col. 794.

Comme philosophe néo-platonicien, Augustin sentait la force des objections que l'on peut élever contre le traducianisme : « Se représenter, disait-il, l'âme de l'enfant sortant de l'âme du père, à la façon d'une lumière allumée à une autre lumière, voilà ce qui paraît impossible. » *Epist.*, CXC, 15, t. XXXIII, col. 862. Comme théologien, il voyait les difficultés du créatianisme pour expliquer la transmission du péché originel : « Enseignez-moi, écrivait-il à saint Jérôme en 419, comment les âmes des petits enfants peuvent pécher en Adam, à supposer qu'elles soient créées au moment de leur entrée dans le corps, et, si elles ne pèchent pas, enseignez-moi comment le Créateur avec justice peut leur imposer une faute qui leur est étrangère. » *Epist.*, CLXVI, 10, t. XXXIII, col. 725. Mêmes hésitations, en 419, dans le *De anima et ejus origine*, I, VI, t. XLIV, col. 477, et encore dans *Retract.*, I, I, 3, t. XXXII, col. 587. Ce qui lui importait d'ailleurs par-dessus tout, c'étaient les certitudes de la foi; la question philosophique de la provenance de l'âme lui apparaissait comme une de ces questions que l'on peut laisser en suspend : *Ista fides non negetur, et hoc quod de anima patet, aut ex otio dicitur, aut sunt alia in hac vita, sine salutis labe nescitur. Cont. Jul.*, V, IV, 17, col. 794.

Quoi qu'il en soit des hésitations d'Augustin sur la façon d'expliquer l'infection de l'âme dans la génération, le grand docteur a toujours tenu ferme ce principe : c'est la nature propagée par la génération qui nous rattache au péché personnel d'Adam; c'est l'unité de cette nature qui fonde la solidarité de tous dans la culpabilité d'un seul. « C'est en raison de cette solidarité que l'humanité est tout entière une « masse de perdition ». La *personne* d'Adam a fait la *nature* pécheresse, puis c'est la *nature* qui nous fait pécheurs : nous ne sommes coupables que par la culpabilité de la nature en nous, qui, à son tour, n'est coupable que par la volonté du premier homme dans lequel cette nature se trouvait tout entière. Nous portons donc notre propre péché pour autant que nous portons notre propre nature; d'autre part, cependant, c'est le péché d'un autre que nous portons, puisque nous ne l'avions pas commis de notre propre volonté personnelle; le péché originel est donc un vrai péché de la nature, *vitium naturæ.* » J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 20; cf. *Cont. Jul.*, VI, x, 29, t. XLIV, col. 839; *Opus imperf.*, I, 57 et 85, t. XLV, col. 1079, 1105.

Cette doctrine, dans sa substance, sera reçue dans la tradition ecclésiastique postérieure. L'Église expliquera le fait de la transmission du péché de nature par le lien de la génération; elle ne suivra point cependant jusqu'au bout saint Augustin, en particulier dans sa thèse sur le rôle de la concupiscence touchant la transmission du péché. Par leurs analyses approfondies, les grands scolastiques du XIIIe siècle établiront que le seul fait de naître fils d'Adam par la génération naturelle suffit à établir le rapport de solidarité avec la culpabilité du premier homme, et à fonder ainsi l'universalité du péché originel dans la nature humaine.

A exagérer le rôle de la concupiscence dans la transmission de la souillure originelle, il y avait d'ailleurs un péril : celui de déclarer souillée toute personne venue par la voie de la concupiscence et à n'excepter du sort commun de l'humanité que le Christ, né de la Vierge par l'action du Saint-Esprit. La logique de cette exagération a pu arrêter longtemps, dans l'esprit des grands augustiniens, l'affirmation du privilège de l'immaculée conception de Marie, alors que leur piété proclamait, à l'endroit de la Vierge, le principe très général de l'exemption de tout péché. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 472; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Cologne, 1907, p. 183-233.

d) La concupiscence s'identifie-t-elle avec le péché originel? — Conformément à cette doctrine augustinienne qui explique la culpabilité de la nature déchue par une participation à la volonté prévaricatrice d'Adam, la concupiscence et l'ignorance *comme telles*

ne peuvent constituer le péché originel; elles ne s'identifient avec lui qu'autant et aussi longtemps qu'elles sont en nous un désordre *volontaire* causé par notre participation à la faute d'Adam.

En droit, saint Augustin l'a affirmé toute sa vie, la concupiscence et l'ignorance auraient pu se trouver dans une nature qui n'ait point été indigne de Dieu. C'est donc qu'en elles-mêmes elles n'impliquent point de malice intrinsèque.

En fait, dans la nature telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, ces imperfections sont toujours, par rapport à la perfection de la création, un mal, un vice de la nature, une iniquité : *Bene utitur malo, concupiscentiam restringens connubio. De pecc. mer.*, I, XXIX, 57, t. XLIV, col. 142: *Opus imperf.*, III, 167, t. XLV, col. 1317; *Cont. Jul.*, II, V, 12, t. XLIV, col. 682 : *iniquum est ut caro concupiscat adversus spiritum.*

Pourtant, ce mal, qui ne vient pas de Dieu dans la nature déchue, mais du péché, n'est pas nécessairement coupable. Il faut distinguer entre ce mal et sa culpabilité. Dans le baptême, la culpabilité est enlevée, le mal reste : *Qui baptizatur... omni peccato caret, non omni malo. Cont. Jul.*, VI, XVI, 49, t. XLIV, col. 850.

Augustin proteste contre ceux qui lui font dire que le baptême ne fait que *radere crimina* et ne les détruit pas complètement; il entend bien que, la concupiscence restant, il ne subsiste cependant aucun péché, car la concupiscence, telle qu'elle est dans le baptisé, n'est point un péché, mais elle s'appelle un péché parce qu'elle est effet et cause du péché. *Cont. duas epist.* I., XIII, 26, 27, t. XLIV, col. 562. Voir aussi, *De nupt.*, I, XXV, 28, col. 430 : « La concupiscence n'est plus imputée à péché, il est vrai, dans ceux qui sont régénérés, mais elle n'existe en nous que par le péché. Aussi c'est cette concupiscence de la chair, fille du péché, et quand on la laisse agir, mère du péché, qui fait que l'enfant participe au péché originel. Que si l'on recherche comment cette concupiscence reste dans le régénéré dont tous les péchés ont été remis..., que si l on cherche pourquoi elle est un péché dans l'enfant, alors qu'elle ne l'est plus dans les parents baptisés, je réponds que, par le baptême, la concupiscence est remise, non en ce sens qu'elle cesse d'exister, mais en ce sens qu'elle n'est plus imputée à péché. Elle est comme une affection de mauvaise qualité et comme une langueur. Les autres péchés demeurent jusqu'à ce qu'ils aient été remis. Comment demeurent-ils alors qu'ils sont passés? Ce qui est passé, c'est l'acte; ce qui demeure, c'est la culpabilité, *reatus*. Ici, c'est le contraire: l'acte demeure, la culpabilité, *reatus*, est passée. » Même langage dans les *Rétractations : concupiscentiæ reatus in baptismo solvitur, infirmitas manet*, I, XV, 2, t. XXXII, col. 609. C'est donc que la concupiscence, dans sa réalité physique, ne suffit point à constituer le péché originel; celui-ci consiste dans la culpabilité qui s'ajoute à elle dans les non baptisés et qui est détruite tout entière par le baptême.

Dans les non baptisés, la concupiscence et l'ignorance sont non seulement un effet, mais une cause de péché, mais un péché, un désordre volontaire qui provient du libre arbitre d'Adam. C'est uniquement par ce rapport à la volonté d'Adam que ces imperfections revêtent un caractère de culpabilité : *Concupiscentia... parvulos non baptizatos reos innectit, et tanquam iræ filios, ad condemnationem trahit. De pecc. mer.*, II, IV, 4, col. 152. *Sic est autem hoc peccatum ut sit et pœna peccati. Ibid.*, XXII, 36, col. 173. *(Fit) ut quidquid hominum nasceretur per carnis concupiscentiam, liberum non fieret a reatu. Op. imperf.*, IV, 95, col. 1394; cf. aussi dans le même sens. *Cont. Jul*, VI, X, 29, col. 839; enfin, même traité, V, III, 8, col. 787, où la concupiscence et l'ignorance sont désignées sous leur triple aspect de *peccatum, pœna* et *causa peccati.*

Bref, c'est parce que la concupiscence et l'ignorance ne sont point en nous des résultantes de la nature, mais bien des désordres que nous avons causés solidairement avec la volonté d'Adam, que ces désordres sont coupables aussi longtemps que nous ne sommes point régénérés par le baptême. *De lib. arb.*, III, XIX, t. XXXII, col. 1297. Le châtiment ne se sépare plus de la culpabilité dans la nature déchue, aussi longtemps qu'elle n'est pas restaurée : « La concupiscence porte donc avec soi une culpabilité qui contient toute la dépravation de l'acte libre qui la causa. » Kors, *op. cit.*, p. 19. Les désordres introduits par la faute d'Adam dans la nature déchue « sont des péchés, comme le fut l'acte dont ils découlent; ils sont le péché originel même, se prolongeant dans les conséquences qu'il a engendrées et qui, en ce sens, sont donc encore lui ». Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 189.

Du fait que, selon saint Augustin, nous avons péché en Adam, et opté avec lui contre l'ordre pour le désordre, il s'ensuit que la culpabilité du péché originel en nous contient toutes les dépravations du péché d'Adam : orgueil, sacrilège, homicide, etc. *Ench.*, 45, t. XL, col. 254. L'évêque d'Hippone n'est point frappé de la différence profonde qui sépare la responsabilité d'Adam, issue d'une faute pleinement volontaire, et la responsabilité des membres de la famille unis seulement à lui par la solidarité de nature. Une vue confuse de notre culpabilité entraîne chez lui une exagération de celle-ci, et l'amène à exiger pour elle des peines positives dans l'autre vie.

3. *Les conséquences du péché originel pour la nature humaine.* — La volonté d'Adam a opéré une transformation profonde dans la nature humaine qu'elle a viciée et rendue vicieuse tout entière. *Opus imperf.*, IV, 104, t. XLV, col. 1401.

a) Dès ici-bas, l'homme déchu est changé en mal dans son corps comme dans son âme; à la possibilité de ne pas mourir a succédé, pour la nature, la nécessité de mourir; à l'inexistence de l'attrait du plaisir de la chair, ou du moins à la soumission de cet attrait à la volonté, a succédé l'insubordination de la concupiscence : « Cette guerre qu'éprouvent les personnes chastes, soit qu'elles vivent dans la continence, soit qu'elles vivent dans le mariage, voilà ce qui n'a pas existé dans le paradis avant le péché. » *Cont. Jul.*, III, XXV, 57, t. XLIV, col. 732; voir aussi *De civ. Dei*, XIV, XXIII, XXIV, t. XLI, col. 430 sq.

L'ignorance présente est, elle aussi, une suite du péché. *Opus imperf.*, VI, 17, t. XLV, col. 1539. La nature déchue connaît non seulement les luttes intérieures et les troubles de l'intelligence, mais la faiblesse de la volonté. Tandis qu'Adam possédait la *libertas*, c'est-à-dire le pouvoir de ne pas pécher, la nature déchue par sa faute a perdu le bon usage de la liberté: elle ne possède en propre que le « pouvoir de mal faire, le mensonge et le péché », *In Joan.*, tr. V, 1, t. XXXV, col. 1414. Voir aussi *Serm.*, CLVI, 12, t. XXXVIII, col. 856 : *Cum dico tibi, sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem : quamquam non est libera.* On remarquera l'opposition du *liberam voluntatem* à *non est libera ;* c'est toute la théorie de saint Augustin sur la mesure de la liberté appartenant à l'homme déchu qui est là exprimée en quelques mots; l'homme, laissé à lui-même, conserve intact son libre arbitre pour vouloir librement le mal, *liberam voluntatem*, et, cependant, il n'est plus libre au sens complet du mot; il n'a plus la liberté que possédait Adam de bien user du libre arbitre pour mériter: pour recouvrer cette liberté il lui faut la grâce qui confère au libre arbitre son efficacité en vue du salut : « Il y a une liberté qui a péri par le péché, mais c'est seulement celle qui, dans le paradis, mettait l'homme

en possession de la justice et de l'immortalité. » *Contra duas epist. pelag.*, I, II, 5, t. XLIV, col. 552. Sur l'objection d'après laquelle saint Augustin aurait enseigné dans ses derniers ouvrages que l'homme dans la chute a perdu le libre arbitre, cf. art. AUGUSTIN, t. I, col. 2404. — Sur le caractère et la capacité du libre arbitre dans l'homme déchu, voir les pages lumineuses d'Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 190, 191, 198-210.

Ainsi l'homme déchu est dans l'incapacité de recréer par ses seules forces les choses divines qu'il a perdues : la justice et la sainteté. *De lib. arb.*, II, XX, 54, t. XXXII, col. 1270; III, XVII, 47-58, col. 1294-1295; *De natura et gratia*, XXIII, 25, t. XLIV, col. 259; *Enarr. in psal.*, XCIV, 10, t. XXXVII, col. 1224 : *Noli putare quia potes a te refici. A te deficere potes, tu teipsum reficere non potes; ille reficit qui te fecit.*

Pour rétablir l'ordre et recréer la puissance du mérite, il faut la grâce, et la foi elle-même est déjà le fruit de la grâce. Aussi, « sans la foi, les œuvres qui paraissent bonnes se changent en péché, attendu qu'il est écrit : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ». *Cont. duas epist. pelag.*, III, V, 14, t. XLIV, col. 598.

Est-ce à dire que les bons sentiments, les actions vertueuses quelconques, même les sentiments héroïques, sont absents de l'âme des infidèles? Non; mais ces vertus, d'ailleurs stériles, quoiqu'elles ne soient pas faites sous l'influence de la grâce « des fils », sont encore un don de Dieu. Sur cette question, cf. art. AUGUSTIN, t. I, col. 2386-2387, et Mausbach, *op. cit.*, t. II, p. 258-294. D'ailleurs, ces actions qui paraissent des vertus, à raison de leur objet matériellement bon, deviennent autant de vices du fait que l'homme n'a pas, en les faisant, l'intention qu'il devrait avoir et ne les rapporte pas à Dieu. Cf. *De civ. Dei*, XIX, XXV, t. XLI, col. 656 : *quod non possint ibi veræ esse virtutes, ubi non est vera religio; ibid.*, XXI, XVI, col. 730; *De spiritu et litt.*, XXVIII, 48, t. XLIV, col. 230; *De nupt.*, I, III et IV, col. 415; *Cont. Jul.*, IV, IV, 33, col. 755 : *Omnia proinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis... scio quia non ea facit voluntas bona; voluntas quippe infidelis atque impia non est bona.*

b) Cette transformation en mal de la nature déchue n'implique point la complète destruction de celle-ci. — En condamnant la nature, Dieu ne lui enlève pas tout ce qu'il lui a donné, autrement elle cesserait d'être. L'image imprimée dans l'âme du premier homme n'est pas à restituer, mais à restaurer par la grâce. Puisqu'effacée, viciée, déformée, infirme, elle n'est pas détruite, mais à réparer : « Si grande nature soit-elle, l'âme a pu être altérée, parce qu'elle n'est pas la nature souveraine; mais, tout altérée qu'elle soit, parce qu'elle est capable de la nature souveraine et peut en devenir participante, c'est une grande nature. » *De Trinit.*, XIV, IV, 6, t. XLII, col. 1040; cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, Paris, 1927, p. 207-213. Voir l'éloge de cette grande et belle nature toujours rationnelle, quoique entachée parce que déchue, *De civ. Dei*, XXII, XXIV, 2, t. XLI, col. 789 : *Non in eo tamen penitus extincta est quædam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei*, et tout le développement qui suit, col. 789-792. Il faut voir là comme autant de vestiges d'un ordre détruit, des ruines dont la subsistance rend une restauration possible, et que Dieu conserve à cette fin. Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 190. Mais, pour accomplir cette restauration, il faut au libre arbitre déchu le secours de Dieu : *Ex qua miseria liberat Dei gratia quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere : ad quam miseriam justæ damnationis pertinet ignorantia et difficultas,... nec ab isto malo, nisi Dei gratia, quisquam liberatur. Retract.*, I, IX, 6, t. XXXII, col. 598.

En résumé, nécessité de mourir, ignorance, souffrances de la vie, concupiscence, libre arbitre incapable de se relever et de mériter, telles sont les tristes conséquences que la faute d'Adam a introduites dans le monde présent et dont seule la miséricorde divine peut nous relever par sa grâce, tout en nous laissant l'infirmité de la concupiscence et l'ignorance comme épreuve salutaire.

c) Dans l'autre vie : La faute originelle a pour suite à elle seule, en principe, de faire du genre humain, une *massa damnationis* condamnée aux supplices de l'enfer; seuls sont sauvés ceux que la miséricorde divine sort de cette masse et qui sont baptisés.

A affirmer la condamnation dans le sens de privation du ciel, pour tous ceux qui n'ont point été régénérés, et ainsi soustraits aux conséquences du péché d'origine, saint Augustin n'est qu'un écho de la tradition catholique; mais il lui appartient en propre d'avoir inclus en cette damnation, à raison du seul péché originel, des peines positives. Ceci apparaît dans ce qu'il dit des enfants morts sans baptême. Par réaction contre Pélage qui mettait ceux-ci dans un lieu de repos et de salut, il affirma que, puisqu'ils étaient exclus du ciel, et n'étaient point arrachés à la puissance des ténèbres, il fallait qu'ils allassent au feu éternel. *Op. imperf.*, III, 199, t. XLV, col. 1333; de même, *Cont. Jul.*, VI, III, 6, 7, col. 824; *Serm.*, CCXCIV, 3; *De pecc. mer.*, I, XXVIII, 55. Déjà du fait de la privation du ciel, ces enfants souffriront une grande peine, car c'est une très grande souffrance à une image de Dieu que d'être exilée loin de lui. *Contra Jul.*, III, III, 9, t. XLIV, col. 706. Relativement aux peines de ceux qui auront ajouté d'autres péchés au péché originel, leur peine sera « la plus douce de toutes ». *Ench.*, 93, t. XL, col. 275. Augustin n'oserait pas dire que ces enfants doivent subir une peine telle qu'il serait préférable pour eux qu'ils ne fussent pas nés, attendu que le Seigneur n'a dit cela que des grands pécheurs. *Cont. Jul.*, V, XI, 44, t. XLIV, col. 809.

De cette théorie, on a dit justement qu'elle est vraiment trop dure. Elle est la conséquence logique d'une conception encore confuse et exagérée de la nature et du degré de notre culpabilité originelle. Il faudra les analyses de saint Thomas sur le caractère purement privatif du péché originel pour ramener les conséquences de celui-ci dans l'autre vie à la privation de la vision béatifique. Cf. art. LIMBES, col. 761 sq.; J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 22.

En attendant, si l'on veut un tableau synthétique des conséquences du péché d'origine, dans cette vie comme dans l'autre, d'après saint Augustin il faut la demander au passage classique de l'*Enchiridion* (421) : « Exilé à cause de son péché de ce lieu de délices, le premier homme, par sa faute, a souillé en lui toute sa race comme dans sa racine et l'a entraînée avec lui dans la mort et dans la damnation. Ainsi, tous les hommes qui, par la voie de la concupiscence charnelle, devaient naître de lui et de sa compagne, instrument de son péché et compagne de sa condamnation, comme elle avait été complice de sa désobéissance, tous les hommes devaient contracter en naissant le péché originel par lequel, à travers des erreurs et des douleurs de toutes espèces, ils seraient entraînés au dernier supplice sans fin, avec les anges déchus, leurs corrupteurs, leurs maîtres et les compagnons de leur malheureux sort. C'est ainsi, dit l'Apôtre, que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et que cette mort est passée à tous les hommes par celui par qui tous ont péché. » *Ench.*, 26-27, t. XL, col. 245.

Conclusion. — De cette analyse du témoignage de saint Augustin touchant la doctrine du péché originel, il résulte que le rôle du grand docteur fut hors de pair

dans la formulation, la justification et l'interprétation de celle-ci.

1. Sous son influence, les conciles et les papes, dès 418, avaient défini l'existence du péché originel en face de l'erreur pélagienne.

2. Dans ses écrits sont rassemblées, pour la première fois, une série de preuves qui sont encore utilisées aujourd'hui pour la défense de la doctrine traditionnelle.

3. Dans sa controverse avec les pélagiens, il développe, au service de la vérité catholique, un système cohérent déjà arrêté dans sa pensée dès 397, pour expliquer le péché d'origine.

Selon cette théologie, le péché originel en Adam consiste en un péché d'orgueil; envisagé dans ses descendants, il est l'état de culpabilité dérivé dans la nature déchue du fait de la participation de celle-ci à la volonté prévaricatrice d'Adam.

Cette solidarité du genre humain avec la culpabilité d'Adam s'explique par l'unité de nature; nous sommes solidairement responsables de la faute originelle en ce sens que, virtuellement et matériellement présents en la personne d'Adam, au moment de sa prévarication, nous l'avons commise avec lui. Toute la nature alors ramassée en lui a été pécheresse.

La transmission du péché originel, son extension successive à de nouveaux membres de la famille humaine, se fait par la contagion de la concupiscence charnelle qui accompagne l'acte de la génération.

La concupiscence et l'ignorance comme telles, dans leur réalité physique, n'ont point nécessairement le caractère d'un péché. Dans les non baptisés, elles sont le péché originel dans la mesure, autant et aussi longtemps qu'elles sont en eux un désordre *volontaire*, issu du libre arbitre d'Adam. Elles sont alors non seulement effets du péché originel et cause des péchés actuels, mais la culpabilité même du péché d'origine se prolongeant dans ses effets. Dans les baptisés, toute culpabilité disparaissant, elles ne sont plus péché que parce qu'elles sont filles et cause du péché.

4. Le péché originel entraîne une transformation en mal dans toute la race : il implique, pour la vie présente, outre l'ignorance, la concupiscence et l'affaiblissement du libre arbitre, la nécessité de souffrir et de mourir, la damnation éternelle en compagnie des mauvais anges pour l'autre vie.

5. Par la miséricorde divine qui s'affirme dans l'économie rédemptrice et particulièrement dans le baptême, la culpabilité en quoi consistait le péché originel est complètement effacée, mais le désordre, la misère de la nature consécutive au péché originel, lutte intérieure, ténèbres, souffrances, etc., demeurent, dans une certaine mesure, comme une épreuve salutaire. Le libre arbitre, fortifié et exalté par la grâce, est en état de mériter la vie éternelle. Ainsi la *libertas* d'Adam, qui consistait à pouvoir ne pas pécher, perdue par la faute, est surabondamment récupérée par la grâce du Christ. Pour les élus, elle s'épanouit dans la béatitude où la volonté ne pourra plus pécher : *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima ergo multo major, non posse peccare. De corrept. et gratia*, XII, 33, t. XLIV, col. 936.

6. Il serait faux de prétendre que cette synthèse augustinienne s'identifie, dans tous ses éléments, avec la doctrine de l'Église sur le péché d'origine. Quand Augustin meurt, le développement du dogme et de la théologie du péché originel est loin d'être achevé. L'Église, par ses conciles et dans sa liturgie, continuera en fait à utiliser les formules d'Augustin pour exprimer sa foi; mais elle ne canonisera pas en bloc toute sa doctrine et en laissera certains éléments à la discussion de ses docteurs. Dans quelle large mesure la pensée et le langage du représentant de la doctrine catholique contre l'hérésie pélagienne ont-ils contribué aux précisions doctrinales postérieures de l'Église sur le dogme du péché originel, dans quelle mesure aussi sa théologie personnelle a-t-elle excité, orienté, alimenté les spéculations postérieures, l'étude de la tradition ecclésiastique jusqu'à nos jours le dira.

7. Telle qu'elle est proposée par le docteur d'Hippone, avec les spéculations qui l'accompagnent, la doctrine du péché originel offre certes quelque chose de *rigide*, et de *pessimiste* au premier abord; elle fait contraste avec les vues de certains Pères (Irénée, Jean Chrysostome) qui, même dans les ruines de l'humanité déchue, se plaisaient surtout à montrer les pierres d'attente qui s'offrent aux reconstructions de la grâce. Par son expérience personnelle, Augustin fut amené de préférence à prendre une conscience très vive, dans la lumière de saint Paul, de l'incapacité absolue de la nature déchue à se relever; il se plut avant tout à décrire la faiblesse, qu'il avait éprouvée douloureusement en lui, avec une acuité de touche qu'on n'avait plus rencontrée depuis saint Paul. A la suite du grand apôtre, il dénonça la cause de cette corruption : le péché originel; mais il en proclama le remède : la grâce de Jésus-Christ : « En défendant cette doctrine contre Pélage avec son âme tout entière, il contribua sans nul doute à lui donner un relief qu'elle n'avait pas auparavant, à la faire passer au rang de ces vérités centrales qui illuminent la pensée et la vie. » J. Rivière, *art. cité*, col. 412. Au fait, chez saint Augustin la doctrine du péché originel, remise dans l'ensemble de sa pensée et de sa vie, n'est point source de découragement, mais se résout, en définitive, *en un appel confiant et optimiste* au Dieu qui sauve : consciente de sa corruption, l'âme déchue s'humilie dans la prière pour solliciter le secours divin dont Pélage méconnaît la nécessité; mais, en possession de ce secours, elle se relève pour accomplir les actions méritoires de la vie éternelle.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, des vues personnelles qui donnent à sa synthèse doctrinale un aspect rigide, pessimiste, et qui seront d'ailleurs abandonnées ou discutées dans la suite, il faut reconnaître que, sous ces apparences austères, c'était bien, au fond, la révélation de l'Écriture et la croyance traditionnelle de l'Église à l'incapacité de l'homme déchu et à la nécessité de l'initiative souveraine de Dieu dans l'œuvre du salut, qui arrivaient à leur pleine clarté dans le témoignage d'Augustin.

8. Par rapport à l'avenir, la doctrine d'Augustin est d'un dynamisme puissant. Sa complexité, la variété des éléments qu'elle synthétise, offrent aux esprits qui la scruteront la possibilité des développements les plus divers; suivant qu'ils méconnaîtront cette complexité, exagéreront la valeur de tel ou tel élément de cette synthèse, en les isolant, ils s'exposeront à la déformer et à tomber dans l'erreur sur la notion du péché d'origine et de la grâce.

Parce qu'Augustin a déjà soulevé autour du péché originel la plupart des questions que se poseront les théologiens dans la suite, parce qu'il en a proposé des solutions, on verra à chaque époque de controverse ou de crise revivre sa doctrine.

II. La controverse en Orient (412-431). — La controverse pélagienne ne provoqua en Orient ni la même attention, ni des réactions aussi vives qu'en Occident. Cependant, ni à Jérusalem, ni à Antioche, ni à Alexandrie, la doctrine ecclésiastique de la chute ne fut laissée sans témoignage; le concile d'Éphèse, en 431, devait lui-même confirmer les condamnations précédentes de Célestius.

1° *En Palestine*. — Dès juin 415, Paul Orose porta à la connaissance d'une assemblée, tenue sous la présidence de l'évêque Jean de Jérusalem, ce qui avait été

fait en Afrique contre Célestius, Paul Orose, *Liber apologeticus de arbitrii voluntate*, 3-7, *P. L.*, t. XXXI, col. 1176, et posa la question de l'orthodoxie de Pélage. Cette réunion, par suite de nombreuses maladresses de l'accusation, ne dirima rien. Voir OROSE et PÉLAGIANISME.

A la fin de cette même année, sur la dénonciation d'Héros d'Arles et de Lazare d'Aix, le pélagianisme amena la réunion d'un autre concile à Diospolis. On y lut toute une série de propositions empruntées au disciple de Pélage, Célestius, dans lesquelles celui-ci affirmait la mortalité d'Adam en toute hypothèse, l'identité de la situation de notre premier père avant sa prévarication avec celle des enfants nouveau-nés, et niait ainsi en fait les suites du péché originel, soit en Adam, soit dans ses descendants. C'est alors que le novateur Pélage répondit sur ces questions en abandonnant son disciple; après avoir expliqué quelques-unes de ses propositions propres, il ajouta : « Quant aux autres (celles de Célestius), comme, de l'aveu même de mes adversaires, elles n'ont pas été prises dans mes écrits, je ne suis pas obligé d'en donner satisfaction. Néanmoins, par déférence pour ce saint synode, j'anathématise ceux qui soutiennent ces opinions ou qui les ont soutenues dans le passé. » A quoi le synode répondit : *Ad hæc prædicta capitula sufficienter et recte satisfecit præsens Pelagius, anathematizans ea quæ non erant ejus.* Voir saint Augustin, *De gestis Pelagii*, XI, 23-24, XXXIII, 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 333 sq., 353, 355. C'est donc sur sa réprobation générale des erreurs de Célestius, de tout ce qu'elles avaient de contraire à la foi de l'Église, et sur son acceptation apparente des « pieuses doctrines » reçues, que Pélage fut absous. *Ibid.*, XXXV, 60, col. 354. Les Pères de Diospolis l'ont admis à la communion ecclésiastique uniquement parce qu'ils l'ont entendu condamner ceux qui niaient la chute et ses conséquences. On peut ainsi voir, dans ce jugement, avec saint Augustin, la condamnation des thèses essentielles du pélagianisme par les quatorze évêques de Diospolis et par Pélage lui-même. *Ibid.*, XI, 24, col. 334-335. Il n'y a pas à tenir compte pour juger l'attitude de ce concile des déclamations de saint Jérôme, trop personnellement engagé dans toute cette affaire. Saint Augustin a fort bien vu que, dans l'ensemble, les Pères de Diospolis ont jugé la question de doctrine en parfait accord avec la tradition. Voir PÉLAGIANISME.

2° *Dans les milieux antiochiens.* — « L'École d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits et l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée (l'idée de la transmission du péché lui-même). » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 209.

C'est ce qui explique l'opposition opiniâtre de Théodore de Mopsueste aux affirmations de « l'inventeur et du défenseur du péché de nature ». Voir plus haut, col. 356 sq. Cependant, même dans ce milieu, la voix de la tradition se faisait entendre.

Nestorius, disciple de Théodore de Mopsueste en christologie, s'écarte de son maître sur la question du péché originel, et offre sur ce point, au jugement même du pape Célestin, un enseignement correct : *Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asseris debitricem. Epist. Cœlest. ad Nest.*, Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1034 A. Même jugement de Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 184-187; cf. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 240-248; *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, Paris, 1925, p. 16-17.

Nestorius a dit nettement que la faute d'Adam engageait l'humanité tout entière : tandis que la nature humaine, appuyée sur Adam, comme sur son fondement, a partagé la chute de ce fondement, et est devenue sujette au diable; la foi de l'Église, au contraire, ayant pour fondement le Seigneur, reste inébranlable. *Homélie sur la troisième tentation*, dans Nau, *Le livre d'Héraclide*, Paris, 1910, p. 353-354; et dans le *livre d'Héraclide* lui-même, p. 70. De là vient, dit-il, cette dette de nature qui pèse sur l'humanité tout entière, *debitum naturæ, peccatum naturæ.* Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 255, 323, 310.

Parmi les châtiments qu'implique cette dette, il faut signaler : 1. La perte de la ressemblance divine: « Il a pris la forme de serviteur pour effacer la faute du premier homme et rendre à la nature humaine la ressemblance divine que cette faute lui avait fait perdre. » *Héraclide*, p. 56, 59. — 2. La double mort : l'une corporelle, dont nous sommes délivrés par le don de la résurrection, l'autre spirituelle, qui découle de la perte de la science et dont nous sommes tirés par les enseignements vivifiants du Christ. *Homélie sur la 2e tentation*, Nau, *op. cit.*, p. 338-339. — 3. La sujétion au démon, les souffrances et les peines de la vie. *Homélie sur la 3e tentation, ibid.*, p. 353, et Loofs, *op. cit.*, p. 322-327. — 4. Dans la vie future, l'interdiction à tous les non baptisés de l'accès au royaume des cieux et de la résurrection glorieuse. Cf. Loofs, *op. cit.*, p. 327, 349, 350.

Ainsi Nestorius, quoi qu'il en soit de ses relations sympathiques avec Célestius et certains évêques pélagiens, loin d'avoir enseigné les erreurs de ceux-ci, peut être légitimement cité comme un témoin de la doctrine traditionnelle sur le péché originel, telle qu'elle était communément enseignée alors en Orient. Marius Mercator le reconnaît lui-même, *P. L.*, t. XLVIII, col. 184-187.

3° *A Alexandrie.* — Soit qu'il traite du péché d'origine par allusion, soit qu'il en parle *ex professo*, saint Cyrille voit toujours, dans la condamnation et la déchéance du premier homme, non le fait d'un individu isolé, mais la déchéance de la nature humaine tout entière.

1. Il affirme cette condamnation générale et en analyse les conséquences particulièrement dans son commentaire de Rom., V, 3-12 : la nature humaine a subi en Adam comme en sa source l'antique malédiction qui implique la corruption, φθορά, la concupiscence, la perte de la sainteté, ἁγίασμος, de l'incorruptibilité, ἀφθαρσία, de la justice, δικαιοσύνη. *P. G.*, t. LXXIV, col. 781-789.

Par suite de la désobéissance d'Adam la nature « fut immédiatement condamnée à mort ». *Glaph. in Gen.*, I, 2, t. LXIX, col. 21; elle fut détournée de Dieu, des choses du ciel. *In psalm. L, 13*, t. LXIX, col. 1100, et *In Rom.*, V, 3, t. LXXIV, col. 784; hors de l'amitié divine, *ibid.*, et *In psalm. LXXVIII, 8*, t. LXIX, col. 1197; elle perdit la beauté de l'image, et la face splendide de l'humanité fut souillée : ἠφάνισεν τῆς θεοειδοῦς εἰκόνος τὸ κάλλος ἡ ἁμαρτία, *Adv. anthrop.*, c. X, t. LXXVI, col. 1096; *De ador. in spir. et verit.*, I, t. LXVIII, col. 149; le cœur de tous les hommes a été comme souillé par la transgression d'Adam et la perversion au mal, *In psalm. L, 12*, col. 1100; nous avons été corrompus en Adam : *Quod unus sit Christus*, t. LXXV, col. 1272. Après qu'Adam fut tombé dans le péché et qu'il eut glissé dans la corruption, « les plaisirs impurs envahirent la chair, et la loi bestiale qui règne dans ses membres se manifesta ». *In Rom.*, V, *19*, col. 789.

2. Cyrille cherche à expliquer le comment et le pourquoi de cette condamnation générale avec ses suites. « C'est parce que nous avons imité le péché d'Adam, puisque tous les hommes ont péché actuellement, que nous encourons une peine semblable à la sienne. » *In Rom.*, V, *12*, col. 784 C. Cyrille entend ici le ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον des péchés actuels et explique

la peine de la mort par ces péchés. Il y a cependant ceux qui n'ont pas péché à la façon d'Adam; leur peine s'explique par l'unité de nature; comme un arbre attaqué à sa racine ne peut qu'être flétri dans ses rejets, ainsi la nature humaine *corrompue dans sa racine, ibid.*, col. 785 A, et 788 A, ne peut que corrompre ceux qui sont issus d'elle. *Ibid.*, col. 785 A et 788 A. « En vertu de sa désobéissance, Adam a été condamné à mort; dans cet état il a procréé, et ainsi nous qui sommes issus d'un mortel, nous sommes devenus mortels. Voilà comment nous sommes héritiers de la condamnation en Adam. » *Adv. anthrop.*, VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1092 B.

Mais il ne s'agit pas seulement d'expliquer l'extension de la peine de mort à toute l'humanité; le péché a corrompu toute la nature humaine et nous avons été *constitués pécheurs :* « Sans doute Adam est tombé, et son mépris du commandement divin l'a fait condamner à la corruption et à la mort; comment s'ensuit-il que nous ayons été constitués pécheurs à cause de lui? Que nous importe à nous ses péchés personnels? Comment avons-nous été condamnés avec lui alors que Dieu dit : les pères ne mourront pas pour leurs enfants ni les enfants pour leurs pères? Que répondrons-nous à cela? Il est bien vrai que c'est celui qui péchera qui mourra; or, nous sommes devenus pécheurs à cause de la désobéissance d'Adam de la façon suivante : Adam avait été créé incorruptible et immortel. Sa vie dans le paradis de délices était sainte; sans cesse son esprit était occupé à contempler Dieu; son corps, à l'abri de tout plaisir honteux, jouissait d'un calme parfait et ignorait le trouble des mouvements désordonnés. Mais, après qu'il fut tombé dans le péché, les plaisirs impurs envahirent la chair... La nature contracta donc la maladie du péché, νενόσηκεν οὖν φύσις τὴν ἁμαρτίαν, à cause de la désobéissance d'un seul; et ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils sont tous de la même nature que lui, nature qui est tombée sous la loi du péché. Comme la nature a trouvé en Adam l'infirmité de la corruption et les passions, ainsi cette même nature fut libérée dans le Christ. » *In Rom.*, V, *18*, col. 788-789.

Même souci dans l'*Adv. anth.*, VIII, d'écarter la solidarité par participation au péché même d'Adam, comme explication de la solidarité dans la peine. « Ce n'est point pour avoir enfreint avec lui le commandement qu'il avait reçu que nous sommes punis, mais c'est parce que, devenue mortelle, sa génération a transmis sa condamnation à sa race : nous naissons mortels d'un mortel. La nature humaine dépouille sa mort en Jésus, car le premier homme était devenu corruptible. Les parents ne peuvent transmettre leur grâce à leurs descendants lorsqu'ils ont reçu l'Esprit-Saint; il n'y a que Jésus-Christ pour sanctifier, justifier, conduire à l'incorruptibilité. Autre chose est la rémission du péché, autre chose est la délivrance de la mort; chacun, ἕκαστος, reçoit la rémission de ses propres péchés, dans le Christ par l'Esprit-Saint; mais c'est tous ensemble que nous sommes délivrés de la punition antique; c'est-à-dire de la mort. » *Ibid.*, col. 1092. (Sur l'attribution à Cyrille de ce traité, voir O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 55. Les passages allégués ici ont chance d'être authentiques.)

Il faut le reconnaître, Cyrille ne remonte pas comme Augustin de la punition commune à la culpabilité commune en Adam; il ne prononce pas le mot de « péché », mais celui d'inclination au péché, pour caractériser l'état du genre humain déchu; c'est que, sans doute, par « péché », il entend le péché personnel. Nous héritons de la malédiction d'Adam en tant que nous recevons de lui sa nature dans l'état où elle a été mise par son péché : état de mortalité, de concupiscence, de lutte contre les mouvements de la chair dont nous pouvons sortir vainqueurs par l'effort, la méditation, le travail, les mortifications, et surtout par l'aide de l'Esprit divin; même avec l'aide divine, la concupiscence demeure en nous à des degrés variés suivant le degré de notre résistance et de notre crainte de Dieu. *Adv. anth.*, XI, col. 1096-1097. Voir Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 212.

Plus tard, Sévère d'Antioche utilisera l'autorité de saint Cyrille dans l'*Adversus anthropomorphitas*, aussi bien que celle de saint Jean Chrysostome, pour affirmer que nous n'avons absolument aucune part au péché du père de notre race. Quoi qu'il en soit des divergences de saint Cyrille et de saint Augustin dans l'explication de notre commune condamnation en Adam, il ne faut point oublier leur concordance substantielle dans le rejet de la doctrine de Célestius et de Pélage. Elle s'affirme dans la lettre synodale des Pères du concile d'Éphèse qui contient une réprobation très nette du pélagianisme et une adhésion complète aux derniers actes du Saint-Siège contre cette hérésie.

A Éphèse, le concile général de 431 confirme, en effet, les condamnations précédentes et se rallie aux mesures prises jusque-là contre les pélagiens. Sur cette condamnation voir l'art. PÉLAGIANISME.

Cette convergence des décisions des conciles africains, des papes Zosime et Célestin, avec celles du concile d'Éphèse, eut assez vite raison de l'hérésie pélagienne. Saint Léon (440-461), *Epist.*, I, II, *P. L.*, t. LIV, col. 593 sq., et ensuite Gélase (492-496), *Epist.*, V, VI, VII, *P. L.*, t. LIX, col. 30 sq., et aussi col. 116-137, eurent encore à s'en occuper. Mais, à partir de 430, le pélagianisme « avait un peu adouci ses négations; il ne rejetait plus guère la chute originelle proprement dite; il repoussait seulement le péché et la grâce ». Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 459.

V. LA DOCTRINE ENTRE LE CONCILE D'ÉPHÈSE ET LA FIN DU VIIIe SIÈCLE. — Le développement dogmatique reste d'abord assez intense en Occident, puis toute l'activité théologique s'y éteint pour ne garder d'importance qu'en Orient. I. En Occident. II. En Orient (col. 413).

I. EN OCCIDENT : NOUVELLES PRÉCISIONS DOCTRINALES, DÉVELOPPEMENT DE L'AUGUSTINISME. — Au lendemain de la mort de l'évêque d'Hippone, l'existence du péché originel n'est plus guère contestée et plus n'est besoin d'insister sur sa démonstration. Ce qui s'impose alors à l'Église, c'est de défendre l'autorité d'Augustin contre ceux qui l'accusent d'avoir excédé, dans son enseignement sur le péché et la nécessité de la grâce, ou qui cherchent à minimiser sa doctrine. L'Église va le faire en plusieurs documents officiels : Lettre du pape Célestin (431); *Capitula* cités au VIe siècle; Canons du concile d'Orange. D'autre part, ses docteurs (saint Fulgence, saint Grégoire) présentent dans leurs écrits la doctrine traditionnelle sous la forme qu'elle a prise dans les ouvrages du grand docteur.

1° *La lettre du pape Célestin Ier et les capitula annexés* (cf. art. AUGUSTIN, col. 2463, et AUGUSTINISME, col. 2518; art. CÉLESTIN, col. 2052-2059). Texte de la lettre dans *P. L.*, t. L, col. 528; les *Capitula* sont à la suite, cf. Denz. Bannw., n. 129-142. — Sans revenir ici sur l'éloge d'Augustin par le pape Célestin, sur l'origine et l'autorité des *Capitula*, il suffira de marquer les précisions apportées dans ce dernier document touchant les suites du péché originel.

Ce n'est point l'existence du péché originel que l'on a ici en vue, mais la nature d'une de ses suites : l'affaiblissement du libre arbitre. On y reconnaît la doctrine

augustinienne touchant l'impossibilité du libre arbitre déchu à se relever seul, la nécessité absolue de la grâce pour que celui-ci retrouve son efficacité.

C. I. Que dans le péché d'Adam tous les hommes aient perdu leur puissance naturelle (de mériter) avec l'innocence, ne puissent s'élever de cet abîme par les seules forces du libre arbitre, si la grâce de Dieu ne les en retire, c'est le jugement d'Innocent.

C. IV. Personne ne peut bien user du libre arbitre si ce n'est par le Christ. Tel est l'enseignement du même docteur dans sa lettre au concile de Milève.

C. V. Tous les efforts, toutes les œuvres et tous les mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et à la louange de Dieu, puisque personne ne peut lui plaire sinon par ce qu'il a lui-même donné. Conclusion du pape Zosime.

C. VII. Ce qui fut établi par le concile de Carthage nous le recevons comme la doctrine du Siège apostolique, spécialement ce qui fut défini dans les 3ᵉ, 4ᵉ et 5ᵉ canons.

C. VIII. La règle des prières dépose dans le sens de la nécessité de la grâce.

C. IX. Les exorcismes pratiqués avant le baptême sur les enfants et les jeunes gens montrent que le démon est chassé hors d'eux et qu'ils sont transférés en propriété au Christ par le fait du sacrement de la régénération.

Enfin, selon la doctrine augustinienne que la grâce, loin d'abolir la volonté, la refait bonne et la libère, voici la conclusion : tous les mérites sont précédés par la grâce et certes *ce secours ne nous enlève pas le libre arbitre, mais le libère.* A noter enfin les restrictions concernant les questions plus ardues et plus profondes qui sont objet de controverses et dont il n'est pas nécessaire d'imposer la solution.

2° *Élimination progressive de l'erreur des « Marseillais ».* — Cette erreur, sur les forces du libre arbitre déchu, sera progressivement éliminée grâce à l'activité doctrinale de saint Prosper, de saint Fulgence de Ruspe, du pape Hormisdas, de saint Césaire. Ce dernier en provoqua la condamnation au concile d'Orange.

1. *Action de Prosper d'Aquitaine.* — Dès les dernières années de l'évêque d'Hippone, et durant cent ans, dans certains milieux du sud de la Gaule, des évêques et des moines, en relation plus ou moins étroites avec le monastère de Lérins, tout en rejetant l'erreur de Pélage, critiquent cependant quelques thèses augustiniennes sur l'incapacité absolue de la nature déchue par rapport au bien, et veulent faire une place plus large à la liberté de l'homme dans l'acquisition du salut. Saint Prosper et saint Hilaire décrivent ainsi leurs idées sur le péché originel et ses suites : Tout homme, il est vrai, a péri en Adam, et personne ne saurait se racheter par son libre arbitre. Mais il n'est personne dont la volonté soit tellement alanguie qu'elle ne doive et ne puisse vouloir être guérie. Le malade ne veut-il pas le médecin? il apporte sa confiance, le médecin donne le remède. *Inter August. epist.*, CCXXV, 3; CCXXVI, 2, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1002, 1007 sq. Les « Marseillais », qu'on appellera plus tard semi-pélagiens, plaçaient ainsi dans l'homme le commencement du salut.

C'est alors que, sous la sollicitation de ses disciples, saint Augustin écrivit le *De prædestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiæ*. Après la mort du grand docteur, saint Prosper défendra la doctrine du maître dans le *De ingratis*, *P. L.*, t. LI, col. 91-148, dans les deux *Epigrammata in obtrectatorem Augustini*, *ibid.*, col. 149-152, dans le *Liber contra collatorem*, col. 213-276.

2. *Affaire des écrits de Fauste de Riez.* — Plus tard, l'évêque Fauste de Riez, sur le conseil du synode d'Arles (470), où il avait fait condamner l'erreur prédestinatienne de Lucidus, écrivit un traité théologique sur la question controversée, le *De gratia*, *P. L.*, t. LVIII, col. 783-836.

Il y repousse fortement la doctrine de Pélage. Tous les hommes, déclare-t-il, ont le péché originel qui leur est transmis *ex generantis voluptate*, et sont soumis à la mort, I, I, col. 786; I, II. col. 788; à la mort du corps et non à celle de l'âme, précise-t-il dans sa lettre à Paulin, *Epist.*, IV, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 848. Par ailleurs, il semble bien accorder à la volonté l'initiative dans l'œuvre du salut, tout en reconnaissant un affaiblissement des forces du libre arbitre. *De gratia*, I, IX, *ibid.*, col. 795-796.

Ces idées, tout d'abord, ne firent pas scandale, et circulèrent, durant toute la fin du vᵉ et au commencement du viᵉ siècle dans les milieux provençaux. Cf. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, *P. L.*, t. LVIII, col. 979-1000.

Vers 520, à Constantinople, elles étonnèrent cependant les moines scythes qui firent demander à Rome quelle était l'autorité de Fauste. La réponse du pape Hormisdas est claire : les écrits de Fauste ne sont pas reçus, c'est-à-dire n'ont point d'autorité; la doctrine de la grâce doit être cherchée dans les ouvrages de saint Augustin, dans ceux d'Hilaire et de Prosper, plus sûrement encore dans ces *capitula* ecclésiastiques conservés dans les archives romaines, probablement les *capitula* cités plus haut. *Epist.*, LXX, *P. L.*, t. LXIII, col. 490-493.

3. *Saint Fulgence.* — Consulté aussi avec ses collègues africains, par les représentants des moines scythes, l'évêque de Ruspe, saint Fulgence, répondit en approuvant ces défenseurs d'Augustin, d'abord dans une lettre, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. LXV, col. 451-493; plus tard, après 523, dans une nouvelle lettre, *Epist.*, XV, col. 435-442; puis, dans un traité perdu contre Fauste; enfin, dans le traité *De veritate prædestinationis et gratiæ*, *ibid.*, col. 603-672.

Il est facile de dégager de ces documents les idées que saint Fulgence opposait à Fauste sur le péché originel et ses suites. Le péché originel, *originale peccatum, parentalis macula*, est transmis par la concupiscence dans l'acte de la génération, *mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur. De verit. præd.*, I, IV, 10, col. 608. Ainsi, le genre humain soumis à cette génération est-il impliqué dans une universelle condamnation. Même les enfants sont condamnés *gehennali incendio, interminalibus ignis æterni pœnis.* I, XI, 31, col. 619; *Epist.*, XVII, 28, col. 469. C'est par pure miséricorde, sans considération des œuvres futures, que Dieu prédestine les uns, laisse les autres dans la *massa damnata : ab illa igitur massa damnata nemo futurorum præscientia operum discernitur; sed miserantis figuli ope atque opere segregatur. De verit. præd.*, I, III, 7, col. 606. L'homme déchu demeure sans doute en possession du libre arbitre, mais il lui faut la grâce pour l'utiliser pour le bien. *De verit.*, l. II, tout le début. Ainsi l'homme est incapable, laissé à lui-même, de mériter les premiers secours surnaturels; Dieu les donne à qui il veut par pure miséricorde.

Saint Fulgence présente la doctrine traditionnelle du péché originel sous la forme de l'augustinisme le plus strict, en des thèses schématisées qui accusent encore davantage, par leurs raccourcis, les aspects rigides de la doctrine du maître. Pour être jugée correctement, la doctrine du disciple comme celle du maître a besoin d'être remise dans la synthèse à laquelle elle appartient, et où la rédemption trouve une grande place.

Ajoutons, cependant, qu'à certains points de vue secondaires la pensée de Fulgence ne cadre pas totalement avec les positions doctrinales qui allaient être

arrêtées au concile d'Orange et devaient apporter la solution universelle et définitive sur les questions controversées depuis cent ans.

C'est à l'action doctrinale d'un évêque du sud de la Gaule que nous devons surtout cette solution : « La lutte entre augustiniens et semi-pélagiens aurait pu indéfiniment se prolonger en Gaule, si un homme n'avait été assez heureux pour faire accepter des deux partis une solution qui, tout en donnant au fond raison aux augustiniens, évitait cependant de consacrer leurs assertions les plus dures, et faisait à la liberté humaine, dans l'œuvre du salut, une place raisonnable. Cet homme fut l'évêque d'Arles, saint Césaire. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 304-305.

4. *Le IIe concile d'Orange.* — Sur le but, l'occasion, l'origine de ses canons, le texte et la relation de chacun d'eux avec la pensée et le langage de saint Augustin, leur approbation doctrinale par le pape Boniface II, voir l'article ORANGE. On se contentera de relever ici les définitions qui concernent la nature et les suites du péché d'Adam, particulièrement l'affaiblissement du libre arbitre déchu.

C. I. Celui qui prétend que, par la faute de la prévarication d'Adam, l'homme n'est point amoindri en tout son être, c'est-à-dire en son corps et en son âme, mais croit que le corps seul est soumis à la corruption, tandis que la liberté de l'âme demeure intacte, trompé par l'erreur de Pélage, se met en contradiction avec l'Écriture.

C. XV. (Dans le même sens.) L'état d'Adam, tel que Dieu l'avait formé, a été changé, mais en pis, par son iniquité; l'état du fidèle, tel que le péché l'a établi, est changé, mais en mieux, par la grâce de Dieu. Le premier de ces changements est l'œuvre du premier pécheur.

C. II. Celui qui déclare que le péché d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance, ou enseigne que seule la mort du corps, qui est la punition du péché, mais non le péché lui-même, qui est la mort de l'âme, a été transmise par un seul homme à tout le genre humain, celui-là ne rend pas justice à Dieu et se met en contradiction avec l'Apôtre qui a dit : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort; et, ainsi, la mort a passé à tous les hommes, parce que tous ont péché. »

Ainsi le péché originel entraîne comme conséquence un changement profond dans la nature humaine tout entière, corps et âme; particulièrement un affaiblissement de la volonté. Pour faire droit à l'enseignement de l'Apôtre, il faut confesser que le péché d'Adam a nui à tous ses descendants, qu'il implique plus que la transmission de la mort corporelle, celle de la mort spirituelle, celle du péché. L'état de l'humanité déchue n'est pas seulement malheureux, mais coupable. De l'équation mise entre *peccatum* et *mors animæ*, on déduit que le péché transmis c'est tout particulièrement la privation de la vie de l'âme (de la vie divine).

Les propositions suivantes précisent en quoi consiste l'affaiblissement de la volonté et insistent sur l'impuissance absolue pour le bien du libre arbitre déchu laissé à lui-même, sur l'incapacité de la nature à se relever par ses seules forces, par conséquent sur la nécessité universelle de la grâce, de son initiative absolument gratuite en vue du salut :

C. XIII. La liberté de la volonté, qui a été affaiblie dans le premier homme, ne peut être réparée que par la grâce du baptême : une chose perdue ne peut être rendue que par celui qui a pu la donner. C'est pourquoi la vérité elle-même dit : « Si le Fils vous a délivrés, vous êtes vraiment libres. »

C. XIV. Aucun malheureux ne peut être délivré de quelque misère que ce soit, si la miséricorde ne le prévient.

C. VII. Quiconque affirme pouvoir, par les seules forces de la nature et dans l'ordre du salut, penser et choisir quelque chose de bien, celui-là est trompé par un esprit d'hérésie.

C. VIII. Quiconque prétend que les uns peuvent parvenir à la grâce du baptême par un effet de la miséricorde, les autres par *le libre arbitre dont il est avéré qu'il est vicié* en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, démontre qu'il est étranger à la vraie foi.

C. XIX. Même si la nature humaine possédait encore l'intégrité dans laquelle elle a été constituée, elle ne pourrait, en aucune façon, se conserver elle-même sans l'aide du Créateur. C'est pourquoi, si elle ne peut, sans la grâce de Dieu, conserver le salut qu'elle a reçu, comment pourra-t-elle, sans la grâce de Dieu, recouvrer ce qu'elle aura perdu?

C. XX. Dieu fait dans l'homme beaucoup de bien que l'homme ne fait pas (c'est-à-dire qu'il le fait sans la coopération de l'homme); mais l'homme ne peut faire de bien sans que Dieu lui accorde de le faire.

C. XXII. L'homme n'a de sien que péché et erreur; mais ce qu'il a de vérité et de justice dérive de la source à laquelle nous devons désirer nous abreuver en ce désert.

C'est la doctrine augustinienne qui est ici canonisée; elle a besoin, pour être comprise, d'être interprétée dans la ligne même où elle a été conçue, par opposition au naturalisme de Pélage. D'après cette doctrine, le libre arbitre déchu, toujours intact dans son essence, ne peut rétablir, à lui seul, l'ordre qu'il a violé; il est totalement impuissant à faire un bon usage de ses forces; seul, Dieu prépare la bonne volonté et, du libre arbitre impuissant pour le bien refait une liberté capable de mériter. Laissé à lui-même, l'homme ne possède en propre que le pouvoir de mal faire, le mensonge et le péché.

Ce qui est mis en relief par le concile d'Orange et les augustiniens, c'est, en face du naturalisme de Pélage, l'inaptitude absolue, radicale de la nature au bien complet qui conduit à la fin concrète de l'humanité. Plus tard, l'Église condamnera cette proposition de Baïus, apparentée au texte d'Augustin : « Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes sont des vices. » Prop. 25, Denz.-Bann., 1025. Mais alors la perspective aura changé. L'Église, en ses théologiens, aura plus nettement distingué entre le bien surnaturel et le bien moral naturel; il lui faudra, contre ceux qui exagèrent les ruines de la nature déchue, marquer ce qui reste encore de bon sous ces ruines. Elle condamnera Baïus, parce qu'il entendra saint Augustin en ce sens que l'homme ne peut faire des actes bons même d'une simple bonté naturelle. Ce faisant, elle restera plus que Baïus dans l'esprit de ce texte du *De spiritu et litt.*, XXVIII, 48, *P. L.*, t. XLIV, col. 229-230 : « Cependant, l'image de Dieu, qui est empreinte dans l'âme raisonnable, n'est pas tellement effacée par les affections terrestres qu'il n'en reste encore quelques traits, ce qui nous fait dire, avec raison, que les gentils, au milieu de leur impiété, ne laissent pas de faire et de penser quelquefois des choses conformes à la loi de Dieu. »

En conséquence de ces affirmations sur l'impuissance de la nature déchue, le concile d'Orange déclare que Dieu seul, par sa grâce, est notre vraie force et opère en nous et avec nous tout le bien que nous faisons; cf. c. XVII, XX, IX. Ainsi, c'est de lui que procède la révélation, c. VII; la prière, c. III; le bon désir, c. II; l'*initium fidei* et le *credulitatis affectus*, c. V; tout effort vers la foi : croire, vouloir, désirer, s'efforcer, etc., c. VI; tout acte salutaire, c. VII.

Enfin, la profession de foi qui termine le document vient encore souligner les points les plus importants de

ces décisions : « Nous devons croire que, par le péché du premier homme, tout le libre arbitre a été tellement porté vers le mal et affaibli que, par la suite, personne ne peut aimer Dieu comme il le doit, ou croire en lui, ou faire le bien pour Dieu, si la grâce de la miséricorde divine ne le prévient... Nous croyons aussi qu'avec l'aide et la coopération du Christ, tous les baptisés *peuvent* et *doivent*, en vertu de la grâce reçue au baptême, accomplir tout ce qui est nécessaire au salut de l'âme, *s'ils veulent fidèlement y travailler.* » « Ce dernier point est d'une importance capitale, a-t-on dit à l'art. Augustin, t. i, col. 2527. Cela renferme à la fois la liberté, la grâce suffisante donnée à tous (les baptisés), même pour la persévérance finale. »

Cette doctrine des Pères du concile est bien dans la ligne du docteur d'Hippone, pour qui la volonté n'est jamais si libre que sous l'influence de la grâce du Christ.

La signification de ces textes est très importante : elle tient d'abord à leur origine. Ce ne sont point là seulement les définitions d'un concile provincial; c'est après en avoir référé à Rome et reçu la réponse de Félix IV, conservant huit *capitula* parmi ceux que Césaire lui avait transmis et y ajoutant seize propositions extraites des *Sententiæ* de Prosper, que l'évêque d'Arles fit approuver ce projet un peu remanié par les Pères du concile. Une fois accepté et signé par les Pères, le 3 juillet 529, le document fut de nouveau soumis à Rome et reçut, de l'approbation doctrinale du Saint-Siège, une autorité définitive.

Après avoir rappelé l'erreur des adversaires qui attribuent la foi à la nature et non à la grâce, le pape Boniface II déclare que beaucoup de Pères et de saints, surtout saint Augustin, beaucoup de papes aussi ont affirmé que la foi vient de la grâce et n'est pas dans la puissance de la nature. Il se réjouit particulièrement que le concile ait eu le sens de la foi catholique, surtout parce qu'il a confessé que la foi nous vient d'une grâce prévenante. Bref, il déclare la profession de foi des Pères d'Orange : *consentaneam catholicis Patrum regulis.*

C'était ainsi, confirmée par l'autorité de Rome, l'élimination définitive du pélagianisme jusque dans les formes adoucies qu'il avait chez les « Marseillais »; c'était, par le fait, le triomphe de l'augustinisme dans ses thèses essentielles : transmission par suite du péché d'Adam, non seulement de la mort corporelle, mais encore du péché ou mort de l'âme; incapacité radicale pour le bien du libre arbitre laissé à lui-même, absolue souveraineté de Dieu et initiative de sa grâce dans l'œuvre du salut. Par ce triomphe, venait en sa pleine clarté, en des formules et un langage dogmatique précis, la doctrine paulinienne sur Adam, source de péché et de mort, et sur le Christ source de justification et de vie.

Cependant, tout en acceptant l'essentiel des vues d'Augustin sur les points controversés, l'Église ne faisait pas siennes toutes ses spéculations. Elle se taisait prudemment sur les points les plus vulnérables de son système. C'étaient, d'ailleurs, des points moins importants parce que plus personnels et moins traditionnels : malice de la concupiscence, transmission par elle du péché originel, masse pécheresse condamnée par le seul péché originel aux supplices éternels de la géhenne; par le fait, condamnation des enfants morts sans baptême à des peines sensibles.

Ce qui était alors essentiel, c'était d'écarter la confusion entre les forces de la nature déchue et celles de la grâce. Pélage avait voulu faire de l'homme, par l'énergie de sa seule volonté, le véritable auteur de son salut; les Marseillais avaient prétendu que le libre arbitre déchu pouvait du moins encore quelque chose dans l'ordre divin, au commencement de la foi. En face de ces erreurs, il fallait faire le bilan des incapacités de la nature au regard du salut.

Longtemps, l'Église se contentera des précisions acquises à Orange : le péché originel implique non seulement la mort corporelle, mais la mort héréditaire de l'âme; il est plus qu'une vague déchéance, qu'un affaiblissement de la volonté; c'est un véritable état de culpabilité qui se transmet d'Adam à tous ses fils. Ces précisions seront reprises contre Abélard. Prop. 9, Denz.-Bann., n. 376. Le concile de Trente les reproduira encore, sess. v, can. 2, *ibid.*, n. 789, mais il devra les compléter pour répondre aux exagérations protestantes sur la corruption de la nature humaine. Il le fera avec une conscience plus nette de la distinction entre nature et surnature, avec un sentiment plus vif de ce qui reste encore, à côté des incapacités absolues du libre arbitre déchu pour le salut, de force à celui-ci pour accomplir quelque bien moral naturel.

Au regard du bilan des pertes, incapacités, faiblesses de l'homme déchu, il maintiendra celui de ses possibilités et activités restantes. C'est dire qu'il ne faut demander au concile d'Orange que ce qu'il a voulu définir touchant la situation actuelle de l'humanité déchue, à savoir : l'impuissance radicale de celle-ci à retrouver par elle seule ce qu'elle a perdu en Adam. C'est là un aspect important de la doctrine de l'Église sur le péché originel, ce n'est pas toute sa doctrine. Les décisions d'Orange appellent des compléments.

3° *Saint Grégoire le Grand* (590-604). — Disciple assidu de saint Augustin, saint Grégoire puise dans ses œuvres la connaissance traditionnelle de la nature déchue; du système augustinien il retient beaucoup plus les éléments moraux et pratiques, que les aspects spéculatifs.

C'est dans le vaste répertoire de théologie morale et ascétique que sont les *Moralia*, qu'il faut aller chercher, enchâssés dans sa doctrine générale, les éléments principaux de son enseignement sur le péché originel; c'est là que le Moyen Age viendra puiser, pendant longtemps, sa connaissance de l'homme déchu.

L'accord du disciple et du maître sur les points principaux de la doctrine traditionnelle du péché originel est indéniable. Le premier péché, dit-il avec saint Augustin, est une déchéance du libre arbitre de l'homme qui s'explique par la faiblesse humaine. *Mor.*, IV, iii, 8, *P. L.*, t. lxxv, col. 642; III, xiv, 26, col. 612. Adam abandonna l'amour de Dieu pour se replier sur lui-même et se tourner vers la chair, *Mor.*, VIII, x, 19, col. 813; il tomba dans l'aveuglement et la mort spirituelle, *Mor.*, VIII, xxx, 49, col. 832; XI, xliii, 59, col. 979; IX, xxxiii, 50, col. 885. Cf. *Mor.*, XII, vi, 9, col. 990 : *Homo peccator moritur in culpa, nudatur a justitia, consumitur in pœna.* L'homme perd ainsi la justice et tombe dans l'ignorance, la concupiscence et la mort.

Par Adam, tous les hommes sont devenus pécheurs. *Mor.*, IV, xxvii, 53, col. 664. C'est par la concupiscence que se transmet le péché : *Ipsa quippe propter delectationem carnis ejus conceptio immunditia est. Mor.*, XI, lii, 70, col. 986. *Epist.*, ix, 52, t. lxxvii, col. 990 : *quia genus humanum in parente primo velut in radice putruit, ariditatem traxit* in *ramis.* Avec saint Augustin, entre le créatianisme et le traducianisme, Grégoire ne se prononcera pas. *Ibid.* Avec lui aussi il admet la condamnation des enfants morts sans baptême au feu de l'enfer : *Perpetuaque tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. Mor.*, IX, xxi, 32, col. 877; XV, li, 57, col. 1110. Mais, ailleurs, il pose le principe de justice qui implique l'affirmation des limbes comme sanction du seul péché originel : le péché originel n'a pas les mêmes conséquences que le péché actuel. Aussi, les justes de l'ancienne Loi étaient retenus dans l'*infernus superior*, en

raison de la faute originelle, mais n'y souffraient pas de supplices parce qu'ils n'avaient *pas de fautes personnelles. Mor.*, XIII, XLIV, 49, col. 1038. Le principe est posé (que connaissait déjà d'ailleurs *l'Ambrosiaster*) que la conséquence du péché originel est privative et n'implique point la condamnation à une peine positive : la tradition postérieure en tirera les conséquences. Cf. art. LIMBES, t. IX, col. 764.

Saint Grégoire insiste beaucoup sur l'état de faiblesse morale de l'humanité déchue : *inserto infirmitatis vitio nascimur. Mor.*, VIII, VI, 8, col. 805, et ailleurs : *grandem hunc et nimiæ infirmitatis ægrotum, id est per totum mundum jacens languidum genus humanum. Mor.*, XVIII, XLV, 73, t. LXXVI, col. 81. Cependant, le libre arbitre demeure à l'homme déchu; pour le rendre efficace pour le bien, une grâce prévenante est nécessaire : *præveniens gratia liberum in eo arbitrium fecerat in bonum. In Ezech.*, I, IX, 2, *ibid.*, col. 871; *Mor.*, XXXIII, XXI, 38, col. 698, et XVI, XXV, 30, t. LXXV, col. 1134.

Cette grâce est nécessaire même pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres. *Ibid.* Elle ne supprime pas, d'ailleurs, l'indispensable collaboration de la liberté humaine; l'œuvre méritoire est de Dieu et de l'homme. *Mor.*, XXXIII, XXI, 40, col. 699.

On pourrait relever les mêmes idées chez d'autres maîtres du Moyen Age : saint Isidore de Séville, Cassiodore, saint Ildephonse, cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 344-374, et, plus tard, chez le vénérable Bède († 735). Chez eux, comme chez saint Grégoire, on trouverait un même souci de conserver la doctrine traditionnelle de l'Église sur la nature déchue et la grâce en la forme que lui a donnée saint Augustin. Si ces maîtres n'ont point cherché à progresser dans l'intelligence spéculative de la doctrine, ils ont contribué grandement à faire vivre celle-ci dans les âmes : c'est par eux que le dogme du péché originel, défendu par saint Augustin contre Pélage, sanctionné par les conciles de Carthage et d'Orange, allait s'épanouir de plus en plus en une spiritualité originale qui devait imprégner les conceptions individuelles, familiales et artistiques du Moyen Age.

II. EN ORIENT. — Les décisions d'Éphèse contre Célestius et Pélage ne semblent avoir suscité en Orient aucune contradiction. Les discussions christologiques continuent, mais non celles qui concernent Pélage. On donne, en fait, aux questions du péché originel, moins d'attention qu'en Occident. Lorsque les écrivains chrétiens les abordent, ils sont unanimes à enseigner la chute avec son cortège de peines physiques et morales pour la nature humaine; ils sont parfois moins explicites et moins précis lorsqu'il s'agit de répondre à cette question : à côté de la transmission de la peine, y a-t-il aussi une transmission du péché d'Adam? Naissons-nous non seulement malheureux, mais coupables? La réponse à cette question est plus ou moins nette suivant les milieux ou les individus qui l'apportent.

I. AU Ve SIÈCLE. — 1° *Saint Isidore de Péluse* († 440) voit dans la chute primitive la cause des plus grands maux pour l'âme comme pour le corps : « Le corps a été soumis non seulement à la mort, mais à des souffrances variées...; il devint un cheval difficile à gouverner. » *Epist.*, IV, 204, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1292. La nature s'est mise à boiter, a perdu son intégrité; les caractères de la loi morale, inscrits dans le cœur, se sont oblitérés et ont nécessité la loi écrite. IV, 53, col. 1104. L'homme déchu porte en lui une inclination au péché. III, 162, col. 857.

A la question qui lui est posée par Herminius : pourquoi baptise-t-on les enfants puisqu'ils sont sans péché, ἀναμάρτητα? le saint répond : « Des gens *minutieux* disent que ces enfants, dans le baptême, dépouillent la souillure transfusée à la nature à cause de la transgression d'Adam, τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥύπον ἀποπλύνονται. Et moi je suis persuadé aussi que cela se fait..., mais il n'y a pas seulement cela : d'autres bienfaits, qui dépassent de beaucoup la nature, nous sont conférés au baptême. » III, 195, col. 880. Ici, saint Isidore, tout en mettant surtout en relief les effets positifs du baptême, maintient comme une vérité que le sacrement remet la souillure originelle. Il est donc un témoin de la transmission de cette souillure.

2° *Théodoret* († vers 458) est le dernier grand représentant de l'École d'Antioche. Tout en affirmant la commune déchéance de l'humanité en Adam, il est plutôt hostile à l' « idée du péché héréditaire ».

1. Il n'y a pas de doute : le péché a, selon lui, des suites fâcheuses non seulement pour son auteur, mais pour ses descendants. *In psalm. L*, 7, *P. G.*, t. LXXX, col. 1244; *Quæst. in Gen.*, interr. XXXVII, *ibid.*, col. 137; interr. XXVIII, col. 125, etc.

Si Adam n'avait pas péché, les hommes auraient gardé l'incorruptibilité et l'impassibilité; devenus pécheurs, ils ont été livrés à la corruption; devenus mortels, ils ont engendré des fils mortels comme eux, livrés à la concupiscence, à la crainte, à la volupté, à la colère et à l'envie. *In psalm. L*, 7, *ibid.*, col. 1245. Satan a fait son esclave du citoyen du paradis. *Eranistes*, III, t. LXXXIII, col. 245. D'autre part, la nature mortelle, avec ses multiples besoins, engendre l'intempérance et pousse au péché. Aussi, l'Apôtre peut-il dire que, du fait de sa transgression, Adam est devenu source de péché et de mort pour ses descendants : « La mort, en effet, a passé à tous les hommes *parce que tous ont péché* (personnellement). Car ce n'est pas pour le péché du premier père, mais pour son propre péché, que chacun subit la sentence de mort, οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν. *In Rom.*, *V*, *12*, t. LXXXII, col. 100.

2. Théodoret ne conçoit donc pas la relation de la mort et du péché de l'homme déchu avec Adam à la façon d'Augustin. Ce n'est qu'indirectement que le péché d'Adam entraîne la mort des hommes issus de lui, en tant qu'il cause en eux la concupiscence : celle-ci est la source des péchés personnels, lesquels nous méritent directement la mort. Tel est le sens non seulement de l'ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, ℣. 12, mais encore du ℣. 14 : « la mort a régné sur ceux qui n'ont pas péché à la ressemblance d'Adam. » Au lieu d'expliquer ce verset des enfants qui meurent, alors qu'ils n'ont pas péché actuellement, parce qu'ils ont le péché d'origine, Théodoret l'entend des pécheurs : « S'ils n'ont pas transgressé la même loi qu'Adam, ils ont commis d'autres délits. » *Ibid.*, col. 100.

Il ne traduit pas le ℣. 19 : « Beaucoup ont été constitués pécheurs » par *tous* ont été constitués pécheurs en Adam, mais beaucoup sont devenus pécheurs (ont été entraînés au péché) à cause du péché d'Adam, comme beaucoup sont devenus justes par l'obéissance de Jésus-Christ : il y en a, d'ailleurs, sous la Loi, qui furent étrangers aux grands péchés, et s'illustrèrent dans la pratique de la justice, comme il y en a qui mènent une vie injuste sous la grâce. *Ibid.*, col. 104.

Mais il faut expliquer la mort des justes : il ne meurent pas pour des péchés personnels? C'est qu'Adam n'a engendré qu'après son péché et, devenu mortel dans sa nature, il ne peut engendrer que des mortels, εἰκότως ἅπαντες θνητὴν εἰληφότες φύσιν, ἕπονται τῷ προπάτορι. *Eran.*, III, t. LXXXIII, col. 248.

Comment expliquer que Dieu ait infligé un tel supplice, non seulement à ceux qui ont commis le premier péché, mais à ceux qui sont issus d'eux? Théodoret répond d'abord par un acte de foi au Dieu juste en tous ses actes, *In Gen.*, III, interr., XXXVII, t. LXXX,

col. 132; puis il montre, dans le supplice choisi, l'économie de la divine sagesse. Par la sentence de mort, Dieu pousse l'homme à haïr le péché et lui prépare aussi en même temps le remède de la résurrection. *Ibid.*, col. 137.

Théodoret se tait sur la transmission du péché héréditaire : il met seulement Adam à la source de nos péchés personnels par l'inclination au mal qu'amène en nous la mortalité issue de lui; en parlant des effets du baptême, il remarque que celui-ci ne remet pas seulement les péchés passés; s'il en était ainsi, si l'on n'avait besoin du baptême que pour cela, *pourquoi baptiserions-nous les enfants qui n'ont point encore goûté le péché?* Mais le sacrement ne promet pas que cela (la rémission des péchés), il est aussi le gage des biens futurs. *Hæret. fab. comp.*, V, xviii, t. lxxxiii, col. 512.

En résumé, Théodoret ne connaît pas l'existence du péché héréditaire : il admet cependant que, d'une façon indirecte, Adam se trouve à la source de notre mort et de nos péchés actuels, parce qu'il induit en nous une nature mortelle et concupiscente. Par l'ensemble de son enseignement, il s'éloigne, plus que saint Jean Chrysostome, son maître, de saint Augustin; il se rapproche plutôt de Théodore de Mopsueste.

3° *Théodote d'Ancyre* († vers 440), dans une homélie sur sainte Marie, Mère de Dieu, trace un large tableau de la calamité de la chute originelle : c'est là, dit-il, un mal commun, une souffrance commune à l'humanité tout entière, κοινὸν γὰρ τό πάθος, καὶ κοινὸν τὸ πένθος. Il évoque le contraste entre les privilèges dont était gratifié Adam et les malheurs qui sont tombés sur lui à la suite de sa faute. « Le voici dans la honte celui qui était en honneur, dans quelle infirmité est tombé celui qui était puissant; comme il est dans le péché celui qui était juste! »

L'humanité qui partage avec Adam sa déchéance se trouve donc, par suite de la faute originelle, dans le déshonneur, la faiblesse, la corruption et le péché. *Orat. in sanct. Mar.*, viii, *P. O.*, t. xix, col. 327-328.

4° *Basile de Séleucie* († 459), dans ses discours, *Orat.*, xxxix, *P. G.*, t. lxxxv, col. 432, fait allusion, à la souillure originelle : « Fait à l'image de cette gloire sublime (la gloire de la Trinité), l'homme était comme plongé dans un éclat divin. Mais la souillure du péché obscurcit cette beauté et nous transforma en une apparence animale... Voilà pourquoi le Père envoya l'auteur de l'image (le Verbe) pour restaurer les traits oblitérés de celle-ci par les couleurs de sa bonté. »

5° *Hésychius*, prêtre de Jérusalem († après 451), est aussi net sur l'existence d'une souillure consécutive à la faute d'Adam en différents passages de ses commentaires (rassemblés par M. Jugie, *op. cit.*, p. 19).

En commentant le ℣. 7 du psaume l : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, il écrit : « Ces paroles ne font pas seulement allusion à la souillure qui vient d'Adam. A cause de lui, en effet, nous sommes regardés comme souillés dès notre naissance et, avant que nous ayons atteint l'âge de discerner le bien et le mal, nous avons besoin de purification, tenant de nos parents une souillure. C'est aussi le témoignage de Job. Ensuite, l'Écriture appelle la concupiscence mère du péché. Et Jacques atteste que la mort est fille de l'un et de l'autre (du péché et de la concupiscence). » *Fragm. in psalm. L*, 7, *P. G.*, t. xciii, col. 1201.

Dans le commentaire du ps. xxxvii, 19 : *Et cogitabo pro peccato meo*, le péché originel de notre race est représenté comme l'objet de l'activité rédemptrice : « Le Christ appelle son péché celui de notre race, parce qu'il est devenu les prémices de la race humaine, le nouvel Adam qui veut réformer en lui le vieil Adam. C'est au péché de celui-ci qu'il pense, *réfléchissant au moyen de l'effacer* », traduction de M. Jugie, texte cité par R. Devresse, *La chaîne sur les psaumes de Daniel Barbaro*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 519. Et, dans le commentaire sur Isaïe publié par Faulhaber en 1900, Hésychius parle de la malédiction qu'impliquent le péché et la mort et qui, du fait d'Adam, a atteint le genre humain. *In Is.*, xxv, 8, dans Faulhaber, *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaïæ prophetæ*, Fribourg-en-B., 1900, p. 75; et encore : « la terre sera délivrée du péché et de la mort. Les deux, en effet, ont régné sur l'homme, que le prophète appelle « terre » après la faute d'Adam. » *In Is.*, vii, 16, p. 22.

6° *Gélase de Cyzique*, qui écrit vers la fin du ve siècle, dans son histoire du concile de Nicée, explique ainsi la raison de l'incarnation du Verbe : « La raison de l'avènement du Verbe parmi nous a été fixée par lui à cause de la chute des premiers hommes, Adam et Ève, dans le paradis, chute qui a atteint toute leur postérité. Comme par la transgression du commandement ils avaient été privés de la grâce divine, c'est cette grâce que le Créateur a voulu leur rendre. C'est pourquoi il a véritablement pris un corps, afin que nous qui, à cause du déguisement d'une nature incorporelle (allusion au diable prenant la forme du serpent), étions déchus de la fraternité primitive, c'est-à-dire de la grâce du Saint-Esprit, que nous avons perdue par les premiers hommes, Adam et Ève, nous soyions rendus à la fraternité par l'incarnation (la prise du corps), et nous recevions de nouveau la forme divine et incorporelle. » II, xxiv, 4 sq., *P. G.*, t. lxxxv, col. 1300 et 1301; éd. Lœschcke, p. 97; trad. Jugie, *op. cit.*, p. 16. De ce texte, il résulte que nous avons perdu en Adam, par le fait de son péché, « la forme divine et incorporelle, la grâce de l'Esprit-Saint, la fraternité primitive ». Nous naissons dépouillés, comme fils d'Adam, des dons divins que notre premier père devait nous transmettre; le Christ vient nous les rendre. Il n'est point dit ici, explicitement, qu'à cette privation s'attache une culpabilité transmise.

7° *Proclus* († 485) insiste sur ce fait que l'homme ne pouvait, sans l'incarnation, se libérer de son péché. « Par Adam nous avions tous souscrit au péché, le démon nous tenait comme ses esclaves et nous demandait pour le supplice. » *Orat. de laud. S. Mar.*, *P. G.*, t. lxv, col. 685.

8° *Gennade*, patriarche de Constantinople (458-471), rattache directement la mort universelle comme châtiment au péché d'Adam; il est le premier à commenter Rom., v, 13, *Usque ad legem peccatum erat in mundo*, en expliquant nettement la mort des enfants par le péché originel. « Tous ceux qui viennent d'Adam par voie de génération meurent à bon droit, héritant la nature de leur premier père; de tous ces condamnés à mort, les uns sont précipités dans la mort par leurs propres péchés (actuels); les autres à cause de la seule condamnation d'Adam : ainsi les enfants. » Et au ℣. 16 : « Le seul péché du premier père est cause de la condamnation de tous, et tous paient la peine de ce péché. » *In Rom.*, *P. G.*, t. lxxxv, col. 1672.

II. Au VIe siècle. — 1° *Les moines scythes*, au début du vie siècle, défendaient, particulièrement par la plume de Jean Maxence, un augustinisme intégral touchant les questions de la grâce et du péché originel.

Dans une profession de foi très claire, leur porte-parole affirme la transmission non seulement de la peine, mais du péché, non seulement un changement dans le corps, mais un affaiblissement de la force de l'âme, une incapacité totale pour l'homme déchu de se relever seul. *De Christo prof.*, *P G.*, t. lxxxvi *a*, col. 85. Il déclare ensuite que les enfants ne sont pas seulement baptisés pour recevoir le bienfait de l'adoption divine, mais pour la rémission de leur péché afin qu'ils ne périssent point éternellement.

La volonté humaine, qui, par elle-même, s'est laissée déchoir, ne peut seule se relever. Personne ne peut être sauvé par les seules forces de la nature; il l'est par la grâce du Christ. Le libre arbitre, laissé à lui-même, ne peut que désirer *carnalia et sæcularia;* il se trouve impuissant à penser, à vouloir, à désirer, à accomplir, sans l'effusion du Saint-Esprit, quoi que ce soit se rapportant à la vie éternelle.

Jean Maxence rejette à la fin les manichéens, *qui naturate aut substantiam aliquam dicunt esse peccatum,* et ceux qui, contrairement à l'Apôtre, osent dire : *Nostrum est velle, Dei vero perficere. Ibid.*, col. 86. Cette profession atteste qu'à l'époque où elle a été rédigée il y avait encore des ennemis de la grâce : disciples de Pélage, de Célestius, ou de Théodore de Mopsueste.

Dans sa réponse à la lettre d'Hormisdas, le même auteur s'inspire des mêmes principes pour établir que la doctrine de Fauste de Riez, non seulement manque d'autorité, comme le reconnaît le pape, mais est à condamner parce qu'hérétique et pélagienne. Par une comparaison serrée entre la doctrine de Fauste et celle de saint Augustin, avec une critique « pénétrante et vivement conduite », cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 298, il montre que Fauste fait trop grande la part de la nature dans la préparation à la foi. La foi est un don de Dieu. Bref, ce n'est pas par les forces de la nature seule, mais avec l'aide de la grâce que les hommes se sauvent : *Non ergo per legem naturæ, sed per gratiam omnes sancti ante adventum Domini placuerunt. Ad epist. Hormisdæ resp., P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 106-112.

2° *Olympiodore*, diacre d'Alexandrie (début du VIe siècle), dans un passage cité par Anastase le Sinaïte, apporte un témoignage très net de sa foi en la transmission du péché d'origine. Il déclare, en effet, que « le baptême efface réellement et complètement la sentence et le péché originel d'Adam, qui nous atteint nous-mêmes. C'est pourquoi les enfants baptisés étant absolument purs de toute iniquité et de tout péché, ayant reçu l'Esprit et revêtu le Christ, meurent souvent au moment du baptême et après, et sont immaculés et saints... Si, libérés du péché, ils meurent, c'est pour ne point éterniser le mal (qu'ils pourraient commettre), pour avoir accès à une vie meilleure et revêtir l'incorruptibilité. » *In Hexameron*, l. VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 937-938.

Même doctrine dans les fragments sur Job, *P. G.*, t. XCIII, col. 53, et sur Jérémie; voir spécialement col. 689, *In Jerem.*, V, 30 : « Mais chacun mourra pour son péché; le péché d'Adam, passant à toute sa race, est parvenu, comme dit l'Apôtre, même à ceux qui n'avaient pas péché (personnellement). Mais, quand le Christ eut remis ce péché par le bain de la rémission, le péché originel fut détruit, mais chacun rendra compte de ses péchés personnels. »

3° *Philoxène*, évêque monophysite de Mabboug, de 485 à 518, mort en exil vers 523, comme ses contemporains, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, donne un enseignement sur le péché originel qui a une grosse répercussion sur sa christologie.

Chez Augustin déjà, l'influence de la doctrine théologique touchant l'ignorance et la concupiscence, comme suites du péché originel, s'était fait sentir sur son enseignement christologique. Il n'avait pas accepté sans restriction ce principe général mis en avant par plusieurs Pères grecs du IVe siècle : « Le Fils de Dieu a pris sur lui toutes nos misères, sauf le péché, pour les guérir toutes. » Il avait, au contraire, distingué l'ignorance et la concupiscence de toutes nos autres infirmités : la faim, la soif, la mort même, et il avait écarté celles-là de l'âme du Christ, parce qu'elles ne sont point seulement la conséquence, mais la cause même du péché.

De même, la christologie de Philoxène est dominée par son anthropologie. On trouvera les principaux textes de l'écrivain syriaque, aussi bien que ceux de Julien d'Halicarnasse et de Sévère d'Antioche, concernant le péché de nature, réunis, traduits et discutés dans R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, Louvain, 1924, p. 232-250. Nous résumons ici cet auteur, tout en nous écartant de lui sur quelques points secondaires.

1. Tout mortel subit *nécessairement* la mort en vertu de la sentence portée par Dieu contre la prévarication d'Adam, non pas à cause de ses péchés personnels. On lit. dans la *Lettre aux moines de Tell 'Adda*, publiée par Guidi dans *Atti della R. Academia dei Lincei*, sc. mor., sér. III, t. XII. Rome, 1886, p. 11, et surtout 15, col. 1-2 : « Si c'est le fait de ne point pécher qui explique qu'on ne meurt point, et si c'est celui-là qui a péché qui est soumis à la mort, voici qu'il en est beaucoup qui..., lavés et purifiés de toute souillure, aussitôt qu'ils montent des eaux du baptême, meurent à l'instant, alors qu'ils ne devaient pas mourir puisqu'ils sont purs de péché. Mais il n'en va pas comme tu penses. En effet, c'est à cause de la transgression première que la mort a acquis de l'empire et que la mort, ainsi que la concupiscence se sont mêlées à la nature et, depuis lors, quiconque entre dans le monde par le mariage est naturellement engendré mortel; qu'il pèche ou non, il est de toutes façons soumis à la mort, parce que la mort est mêlée à sa nature. »

2. C'est, en effet, à la génération naturelle que se rattache la nécessité de mourir : « C'est parce que nous sommes naturellement engendrés dans le mariage que notre mort est dite naturelle, car c'est à la suite de l'union des sexes et du flux naturel, que la mort, elle aussi, prend cours, c'est-à-dire que la mort se mêle à l'union charnelle. » *De uno ex Trinitate*, VII, British Museum, add. *12164*, fol. 65 *b*, et *Lettre aux moines, ibid.*

3. Par la même voie de la génération naturelle se transmet, avec la mort, la concupiscence : « Quiconque entre en ce monde par la voie du mariage est naturellement mortel et la concupiscence se mêle à la nature. » *Lettre aux moines*, p. 17, col. 1; et *De uno ex Trin.*, ms. cité, fol. 38 *b-c*.

4. Le péché apparaît aussi de ce fait mêlé à la nature : « Du fait de la transgression, le péché a été mêlé à la vie humaine. » *Lettre aux moines*, p. 13, col. 2.

« On a l'impression que Philoxène ne distinguait pas de la concupiscence ce péché qu'il disait mêlé à la vie humaine depuis la transgression. En effet, il donne explicitement le nom de péché à la première, parce qu'elle excite au péché. Interprétant la parole de Jésus : « Qui de vous m'accusera de péché? » Il remarque que le Christ entendait dire par là que sa personne était pure, *et du mouvement du péché, et de l'acte du péché*... Dès lors, la concupiscence n'est pas seulement la propension physique à tels ou tels actes déposée dans la nature par le Créateur, elle a un caractère moral bien déterminé... De l'idée de la concupiscence, souillure morale, « péché » transmis par voie de génération, à l'idée d'une culpabilité de nature à laquelle l'homme participe par le même moyen, il n'y a certes pas bien loin. » R. Draguet, *op. cit.*, p. 237-239.

5. Du fait que Dieu s'est fait corps d'une façon non corrompue, sans le mouvement de la concupiscence, tout ce qui le concerne fut hors de l'ordinaire, et non pas naturel et ordinaire. *Lettre aux moines de Senun*, add. *14 597*, fol. 71 *a* : c'est-à-dire que, les nécessités humaines n'ayant pas sur le Christ le pouvoir tyrannique qu'elles exercent sur nous, elles relevaient de sa volonté et non d'une contrainte de la nature. *De uno ex Trin.*, V, ms. cité, fol. 18 *a*; et, dans la *Lettre*

aux moines de Tell 'Adda : « Du fait de la transgression originelle, la mort a régné, et la mort et la concupiscence se sont mêlées à la nature; et, désormais, quiconque entre dans le monde par le mariage naît mortel naturellement. Mais Dieu, lorsqu'il voulut devenir homme, de la Vierge, ne naquit pas du mariage à la façon ancienne, afin d'être supérieur à la mort dans son incorporation même, c'est-à-dire supérieur aussi à la concupiscence, parce que c'est par l'union des sexes que toutes deux prennent cours dans la nature. » *Op. cit.*, p. 16.

Si Philoxène disait plus nettement que, dans les non baptisés, une culpabilité s'attache à la concupiscence que nous recevons avec la nature, sa doctrine sur le péché de nature s'identifierait complètement avec celle de saint Augustin.

4° *Julien d'Halicarnasse.* — Comme chez Philoxène, chez l'évêque d'Halicarnasse († vers 527), la doctrine du péché de nature a son contre-coup en christologie. Il y a certainement une parenté entre les doctrines et les formules de Julien et celles de Philoxène. Faut-il reconnaître plus, à savoir une dépendance littéraire entre les deux auteurs? « Si celle-ci a existé, on pensera à la mettre plutôt chez Julien... Somme toute, si rien ne prouve la dépendance littéraire de Julien vis-à-vis de Philoxène, il n'est rien non plus qui s'y oppose absolument. » R. Draguet, *op. cit.*, p. 248-249. Sur les idées anthropologiques de Julien d'Halicarnasse, voir, p. 7-10, 95-133, 154-157, 221-232; et *Juliani fragmenta dogmatica*, p. 10*-78*; M. Jugie, *op. cit.*, p. 46-64.

1. Le point de vue de Julien, comme celui de saint Augustin, dans sa conception de la nature humaine, est concret et historique : il fait abstraction de la notion de nature philosophique. « La nature humaine est pour lui une réalité toujours existante dans son entièreté à travers la continuité du développement historique. Elle était présente tout entière en Adam; elle le reste à chaque moment du temps dans l'ensemble des individus qui sont des hommes; c'est comme telle qu'elle est dite affectée, d'une manière permanente, des propriétés qui affectent tous ceux avec qui elle s'identifie, et susceptible d'en recevoir d'autres. Julien parle par exemple de la φύσις tombée sous la corruption par le péché d'Adam, de la φύσις atteinte de maladie ou d'altération (fragments 29, 64, 66)... de la φύσις à l'état sain et de la φύσις mélangée de corruption (fragm. 29, 102). » R. Draguet, *op. cit.*, p. 115.

2. La nature à l'état sain, normal, authentique est certainement la nature telle qu'en fait elle avait été constituée par Dieu à l'origine, nature matérielle et spirituelle à la fois, mais soustraite à la concupiscence, aux souffrances, à la mort et surtout au péché. Fragm. 79, 80.

« De toute nécessité, à la passibilité, à la mortalité, à la corruptibilité, il faut joindre aussi le péché qui est la cause de ces trois choses. » Fragm. 81. « Si le Seigneur fut naturellement mortel, selon ton dire, lui qui a eu une mère vierge..., accorde-lui aussi le péché sans lequel nous-mêmes nous n'aurions pas connu la mort. » Fragm. 82. « Il ne faut pas dire qu'avant la transgression, la mort et la concupiscence *existaient naturellement ;* car, comme il est écrit, Dieu n'a pas fait la mort; mais elle nous est survenue *contrairement à la nature*, παρὰ φύσιν, après la transgression, à cause du péché. » Fragm. 44. « Les propriétés de la nature ne consistent pas dans la modification de ce qui est suivant la nature. Cette modification, c'est la corruption. » Fragm. 29.

Julien ne veut certes pas nier par là que la nature humaine ne recèle en elle une possibilité radicale de souffrir et de mourir; c'est justement pour acquérir cette possibilité que le Verbe, substance simple, s'est fait homme comme l'un de nous : par sa composition même, l'homme est susceptible de dissolution : φύσις γὰρ ἁπλοῦς οὐκ οἶδεν ὑπομένειν τὸν αἰσθετὸν θάνατον, τοῦτ' ἔστιν διαίρεσιν. Fragm. 84. Il veut affirmer tout au moins que le τὸ κατὰ φύσιν de la nature, c'est en fait son état primitif antérieur au péché : « Les adversaires disent que, le Verbe ayant participé à notre nature déjà corrompue, les propriétés de celle-ci, à savoir la corruption, se trouvaient nécessairement dans le corps assumé; mais qu'ils sachent que lorsque le Créateur les plaça à l'origine de la nature, ces propriétés faisaient apparaître une nature qui se trouvait à l'état sain et non pas dans l'altération de ce qui est conforme à la nature, οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν, altération en laquelle, précisément, consiste la corruption. » Fragm. 29.

Ne veut-il que porter un jugement de fait d'après la révélation et dire que l'homme, selon cette perspective, n'était pas soumis à l'empire de la mortalité; ou porte-t-il un jugement de valeur philosophique? Passe-t-il, comme plus tard Baïus, du fait au droit, et pense-t-il que les privilèges d'impassibilité et d'immortalité sont l'accompagnement nécessaire de la nature humaine saine et intègre, considérée en elle-même?

Il est certain qu'à la différence de Sévère d'Antioche, son contemporain et contradicteur, il ne distingue point, dans l'état primitif, ce qui relève strictement de la nature ou, au contraire, de la grâce. A la différence aussi d'Augustin qui, parti du même point de vue concret que lui, savait cependant reconnaître le caractère gratuit de l'exemption de la concupiscence et de la mort, il ne se préoccupe point de marquer ce qui tient du privilège dans cet état d'Adam avant le péché. C'est que, sans doute, la doctrine de Julien diffère de celle de ces deux hommes. L'impassibilité et l'immortalité semblent bien pour lui, si l'on veut faire droit à l'ensemble de ses expressions, être des accompagnements nécessaires de la nature saine et intègre.

Dès lors, dirons-nous avec M. Jugie, « la passibilité et la mortalité, c'est-à-dire la nécessité physiologique pour le corps de souffrir et de mourir, est une corruption de la nature prise en elle-même. C'est pourquoi le Verbe n'a pu s'unir à une chair passible et mortelle, c'est-à-dire corruptible. » *Op. cit.*, p. 57.

3. Du fait de la transgression d'Adam, la nature tout entière est tombée sous la « corruption », φθορά : celle-ci domine l'homme tyranniquement de la conception à la mort; elle implique pour lui une altération de la nature, ἀλλοίωσις τῆς φύσεως; elle est contraire à la nature, παρὰ φύσιν. Fragm. 7, 12, 23, 24, 29, 41, 44, 100, 124. On peut cependant appeler naturelle la corruption, parce que la nature n'existe plus qu'à l'état corrompu.

4. La corruption implique : d'abord « un péché » qui atteint quiconque est conçu dans les conditions ordinaires. Ce péché s'identifie probablement avec la concupiscence. Il y a en nous quelque chose d'infecté d'un péché : τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἁμαρτίᾳ. Fragm. 55. La mortalité est inséparable normalement du péché. Fragm. 81, 82. Nous recevons le péché en naissant au même titre que l'âme et le corps, bien qu'il ne fasse pas partie de l'âme à l'état sain. Fragm. 29, 42, 65. Notre corps, devenu φθαρτός, est particulièrement ἐν ἁμαρτίᾳ. Fragm. 17.

En remplaçant les mots « du fait du péché d'Adam », dans son *Tome*, par ceux-ci « du fait du péché du corps lui-même », voir fragm. 50, Julien nous laisse entendre que c'est un péché installé dans le corps qui est devenu, pour l'âme déchue, principe de sa sujétion par rapport au démon.

Ce péché a des rapports très intimes avec la concu-

piscence : c'est celle-ci qui la transmet : « Le genre humain a en lui la φθορὰ φυσική depuis la transgression d'Adam. C'est que c'est la φθορά qui accomplit l'union des sexes, et c'est sous l'empire de cette passion que tout homme vient à l'existence depuis la transgression d'Adam. » Fragm. 41.

Si l'on tient compte de ces trois textes : « Si le corps du Christ était φθορά, qu'on le dise aussi ἐν ἁμαρτίᾳ; — si tu dis le Seigneur φυσικῶς θνητός, donne-lui aussi le péché; — si le corps du Christ a éprouvé la corruption, disons qu'il était également soumis aux mouvements de la concupiscence », fragm. 17, 20, 71, on sera frappé de l'association intime de ces trois choses : péché, concupiscence et corruption et l'on sera tenté de conclure que le péché-corruption se confond au moins partiellement avec la concupiscence. On aboutirait à la même conclusion en partant du rapprochement de la doctrine de Philoxène avec celle de Julien : « Dès lors, si l'on admet que l'évêque ne distinguait pas cette souillure originelle de la concupiscence, on devra penser qu'il admettait, à l'exemple de saint Augustin, que celle-ci revêtait, dans les non baptisés, un caractère de faute. Mais les éléments nous manquent pour élucider complètement ces questions de fait. » R. Draguet, p. 123.

La corruption implique, en second lieu, les souffrances et la mort qui survinrent dans la nature à titre de châtiment en vertu d'une nécessité physique inéluctable. En effet, l'homme infecté par le péché subit nécessairement la mort comme châtiment. « Les souffrances et la mort sont des châtiments dus aux pécheurs qui expient. » Fragm. 143. « Ainsi, au péché qui souille la nature, répond un châtiment qui pèse sur la nature. » R. Draguet, p. 121.

Par suite du péché d'Adam, la corruption est dans la nature, mêlée à elle, fragm. 29; elle l'altère, parce qu'elle est péché et amène comme châtiments la concupiscence, les souffrances et la mort : sous tous ces aspects elle est παρὰ φύσιν.

5. Puisque cet état constitue une véritable corruption de la nature humaine prise en elle-même, le Verbe n'a pu prendre un corps soumis à un pareil état. L'absolue sainteté de la φύσις divine appelait une nature humaine exempte de la souillure originelle et de ses suites. Le péché se propageant par la voie de la génération naturelle, Dieu ne pouvait naître selon la chair sous le régime de la concupiscence. Aussi est-il né ἀφθάρτῳ τρόπῳ, c'est-à-dire d'une vierge. Fragm. 29, 82, 85. C'était pour lui non seulement de haute convenance, mais d'absolue nécessité. Par la seule naissance virginale, il possédait la nature humaine dans son état intègre et sain, préservée de toute altération, l'ἀφθαρσία. Cf. Draguet, *op. cit.*, p. 155, et M. Jugie, p. 56.

Par le fait, la φθορά ne pouvait exercer sur lui aucun pouvoir d'initiative tyrannique; exempt de souillure, il n'y avait en lui aucune nécessité de souffrir et de mourir. S'il a souffert et s'il est mort, ce n'est point à la façon de l'homme sous « la corruption », par une nécessité physique de sa nature, mais à la façon d'un ἄφθαρτος qui, spontanément, volontairement, consent à éprouver en lui des souffrances et une mort « non naturelles », « volontaires ». (Sur la doctrine christologique de Julien et les critiques qu'elle appelle, cf. R. Draguet, p. 136-250, et M. Jugie, p. 16-64.) « Après l'accomplissement du mystère, dit Julien, c'est-à-dire après l'union de l'incarnation, la divinité enleva de la chair τὸ παθητικόν (c'est-à-dire la passibilité, l'état de passibilité) et, à partir de ce moment, il n'est plus possible de dire que la passibilité se soit trouvée dans la chair unie à l'impassible et qu'elle se soit imposée de force à la nature. » Fragm. 102. « Il ne faut pas dire que le corps du Seigneur ait été corruptible en quelque manière à un moment donné; mais il faut confesser qu'à partir de l'union ineffable et véritable, il a été incorruptible, et saint, et vivifiant, à cause de son union au Verbe. » Fragm. 43, cf. 49.

6. *Conclusion.* — De l'analyse de la doctrine de Julien, il résulte qu'au début du VIe siècle, l'évêque d'Halicarnasse nous apparaît comme un témoin de la croyance à l'existence d'un péché de nature, dans les milieux orientaux (dans l'espèce, monophysites) auxquels il appartient. Il se donne, en effet, comme un écho de la tradition antérieure : « La croyance à l'existence d'une souillure originelle était si vivante chez Julien qu'elle a conditionné la doctrine qu'il défendait en christologie. » R. Draguet, p. 225.

Telle qu'elle nous apparaît dans les fragments conservés, sa croyance sur le péché de nature se révèle à certains points de vue assez proche de l'enseignement de saint Augustin. L'évêque d'Halicarnasse — comme l'évêque d'Hippone — enseigne que la nature humaine, par le fait du péché d'Adam, est sous la corruption. Cette corruption est d'abord une souillure morale, un péché, c'est aussi la concupiscence; c'est enfin la nécessité de subir les souffrances et la mort. Pour l'un comme pour l'autre, cette corruption se transmet par la génération sous l'impulsion de la concupiscence. Pas plus qu'Augustin, Julien n'éprouve de difficulté à penser et à enseigner que nous recevons un péché (ἁμαρτία) avec la nature, et que tout homme est pécheur dès sa naissance. Il a tort cependant de ne pas distinguer nature et grâce, et de passer du fait de l'institution primitive à la notion absolue de la nature humaine normale qui, en elle-même, impliquerait incorruptibilité et impassibilité. En liant inséparablement génération par concupiscence, péché de nature, souffrances et mortalité, « il barrait la route au dogme de la conception immaculée de la Mère de Dieu », M. Jugie, p. 62; il faisait de la conception virginale du Christ non une haute convenance, mais une absolue nécessité; il méconnaissait aussi cette vérité, traditionnelle dans l'Église, que le Christ a pris pour son corps la nécessité physique de souffrir et de mourir qui est naturelle à l'homme.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, tels qu'ils sont, les textes de l'évêque d'Halicarnasse « rendent un témoignage intéressant à la foi que professaient certains cercles orientaux au dogme du péché originel, au tournant des Ve et VIe siècles ». R. Draguet, *op. cit.*, p. 226. Cf. É. Amann, *Revue des sciences relig.*, t. V, 1925, p. 346-352.

5° *Sévère d'Antioche* (patriarche monophysite de cette ville de 512 à 518, mort en 538). — Il mérite une attention toute particulière pour son enseignement sur l'état primitif d'Adam et sa chute, soit qu'il témoigne dans ses *Homélies cathédrales* (512-518) de la doctrine communément reçue alors dans son milieu sur le péché d'Adam et ses suites dans l'humanité, soit qu'il analyse ensuite, durant la controverse julianiste, le système de l'évêque d'Halicarnasse qui enseignait l'absolue ἀφθαρσία du Christ par opposition à la corruption morale de la nature humaine. Il a l'avantage sur son adversaire d'avoir mieux saisi la distinction entre « nature » et « grâce » et, par une analyse philosophique des éléments constitutifs de la nature humaine, d'avoir montré que l'incorruptibilité et l'impassibilité corporelles n'appartenaient point à l'essence de cette nature; mais, en revanche, il a moins vivement senti que Julien l'aspect moral qu'impliquait, aux yeux de la tradition, la corruption consécutive au péché d'origine.

1. *Avant la controverse julianiste.* — Textes dans *Homélies cathédrales*, *Patr. Orient.*, t. IV, p. 1-94; t. VIII, p. 213-394; t. XII, p. 1-150; voir Mart. Jugie, *op. cit.*, p. 36-40.

a) La transgression du premier père n'a pas nui seulement à lui personnellement, mais à tous ses descendants; elle amena dans leur nature la *mortalité*, fruit de la condamnation et de la malédiction divines. « Le Christ a été exaucé lorsqu'il a prié pour que nous fussions par lui sauvés et délivrés de la *malédiction de mort* portée contre Adam, qu'il a détruite par sa propre mort. » *Hom.*, LIX, *P. O.*, t. VIII, p. 242.

Dans l'*hom.* LXVIII, il développe le contraste entre Adam en possession des biens excellents et supérieurs de la création : « corps léger, très obéissant, porté aux choses d'en haut, avide d'aliments immatériels, volonté nullement inclinée vers les choses d'en bas, *grâce* de l'immortalité; et l'homme déchu, lourd dans son corps, appesanti dans son âme, condamné aux peines et à la corruption de la mort. » *Ibid.*, p. 373-378. Ce que le sage a dit : « Le corps corruptible alourdit l'âme et cette demeure terrestre entraîne l'esprit aux pensées multiples » (Sap., IX, 15), n'a eu lieu qu'après la transgression du commandement, à l'occasion de laquelle l'homme a été condamné à la chute du paradis, aux ennuis, aux misères, aux peines et à la corruption de la mort... Mais, avant d'avoir désobéi au commandement de Dieu, qui éprouvait sa liberté, il était honoré *de la grâce de l'immortalité ;* car celui qui a dit: «le corps corruptible alourdit l'âme», a dit un peu auparavant : « ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, et il ne se réjouit pas de la perte des vivants » (Sap., I, 3). De même, en effet, que depuis qu'Adam, après avoir violé le commandement, a été revêtu de tuniques de peau, c'est-à-dire « de mortalité, qui est la suite de la condamnation à la mort..., de même, lorsque avant la transgression du commandement, le corps, à cause de sa légèreté et de son manque de pesanteur, était élevé et porté en haut en même temps que l'âme, il était également nourri en même temps que celle-ci par des aliments appropriés... L'homme désirait avidement les aliments du paradis, qui étaient avant tout immatériels. » *Ibid.*

Sévère est ici l'écho de la tradition grecque qui avait tendance à assimiler le corps d'Adam innocent à la condition des corps ressuscités. Comme Athanase, il affirme nettement le caractère privilégié, gratuit de cet état.

b) C'est pour nous racheter de cet état « de corruption », de « péché », de « paralysie », de « langueur », « d'esclavage », d' « inimitié » et d' « abandon de Dieu » que le Verbe s'est incarné. « Celui qui a créé et formé est venu restaurer non une autre créature, mais celle qui était tombée et avait subi la corruption du péché, quand il s'est jeté lui-même comme ferment dans toute la masse du genre humain, qu'il est devenu le second Adam et nous a fait passer de l'état mortel et terrestre à la vie incorruptible et céleste. » *Hom.*, LXIII, t. VIII, p. 298.

« Quelle était la tyrannie qui s'exerçait contre nous et contre notre péché, et quelle était la multitude des maladies qui en sont sorties, j'en suis saisi d'étonnement et de stupeur, puisqu'il était besoin d'une telle guérison, celle d un Dieu, de telle sorte que c'est après la richesse de la guérison qu'a été connue la grandeur de la maladie, inconnue auparavant. » *Hom.*, LXVI, *ibid.*, p. 331.

Dans l'*hom.* LXXIV, Sévère compare l'humanité déchue au boiteux guéri au Temple par les apôtres. « Autrefois elle boitait sous le rapport de la connaissance de Dieu, et depuis le sein de sa mère elle était paralysée par le péché à cause de la transgression d'Adam et d'Ève, et elle disait : « car voici que j'ai été « conçue dans l'iniquité et le péché, et ma mère m'a « conçue dans les péchés. » Elle n'aurait pu faire une action qui fût droite, si, par leur doctrine, les apôtres n'avaient pas fortifié et réparé sa force droite et naturelle, en lui donnant la main. » T. XII, p. 102-105. Il ne faut point se hâter de voir dans le commentaire du ps. L, 7, l'idée augustinienne de la transmission du péché originel par la concupiscence. Plus tard, au cours de la controverse julianiste, Sévère s'expliquera sur ce texte : « Il sait que certains l'interprètent de la concupiscence qui préside à la génération; personnellement, il préfère y voir une figure de style. Une fois tombé dans le meurtre et l'adultère, David incrimine l'ensemble de sa vie, comme si celle-ci s'était passée tout entière dans le péché; la mère qui l'engendre ἐν ἁμαρτίαις, c'est Ève engendrant après le péché et dans l'état d'affaiblissement auquel l'a réduite le péché. Le psalmiste mentionne cette circonstance pour inviter Dieu à le prendre d'autant plus en pitié. » R. Draguet, p. 131.

c) Selon la tradition commune, il enseigne que la tare originelle est propagée par la génération charnelle; il n'y a pas de trace de péché en Jésus-Christ parce qu'il est né d'une vierge.

« Estimez-vous que notre chair contracte quelque impureté ou quelque souillure en Dieu le Verbe, sans comprendre qu'il n'y a qu'une seule chose capable de nous rendre impurs, à savoir la *corruption du péché?* Et où y a-t-il trace de péché, là où le Verbe de Dieu s'est incarné sans changement, où la mère est vierge..., où la *semence virile est absente*, et où la concupiscence est absolument exclue et absente? *Hom.*, LXIII, t. VIII, p. 298-299. Cf. *Hom.*, LXVII, p. 357-359.

Il semble bien que, d'après ces paroles, l'humanité, du fait de la génération charnelle, est soumise, d'une certaine façon, à cette corruption qui vient du péché et qui épargne le fils de la Vierge.

2. *Durant la controverse julianiste.* — Si Sévère, comme Julien, a toujours enseigné, avec la tradition, que la nature humaine est, par la faute d'Adam, placée sous le régime de la corruption du fait de la génération charnelle, il s'est écarté de lui dans la façon dont il s'est représenté l'action de cette corruption dans la nature, la relation de celle-ci avec le péché d'Adam, et avec la concupiscence qui la transmet.

a) En opposition avec Julien qui voit dans l'incorruptibilité et l'impassibilité des accompagnements nécessaires de la nature saine et normale de l'homme, Sévère distingue très nettement, du point de vue philosophique, entre la nature dans ses éléments constitutifs essentiels, et la grâce par laquelle Dieu avait primitivement perfectionné cette nature.

L'état primitif était un état où la grâce venait perfectionner la nature. Le péché originel a dépouillé l'homme, non de la nature, mais de la grâce : *Rem confirmat Cyrillus quod namque non natura sed gratia spoliavit se homo ob suam declinationem.* (*Critique du tome* (de Julien), trad. de Maï, *Spicil. rom.*, t. X *a*, p. 175.) Sur la nature de cette grâce, voir *ibid.*, p. 174 : *Gratia immortalitatis ipsa fuit et participatio quædam Dei atque illustratio...*

Le péché a fait perdre à la nature humaine la grâce de l'immortalité : une fois cette grâce enlevée, « la nature reste entière et identique à ce qu'elle était... le simple jeu des éléments constitutifs de la nature laissée à elle-même suffit à produire les souffrances et la mort κατὰ φύσιν ». R. Draguet, *op. cit.*, p. 135. Sévère l'affirme dans la *Critique du tome*, *Spic. rom.*, p. 179.

b) Il distingue aussi nettement entre corruption physique et corruption morale; la première est conforme à la nature, la seconde seule ne l'est pas. La corruption physique a sa cause dans la faute originelle qui a détruit la grâce et ramené l'homme à sa nature : « L'homme n'aurait pas subi la dissolution en laquelle consistent la mort et la corruption si, auparavant, il n'avait pas admis en lui la corruption de l'âme qui,

elle, est παρὰ φύσιν. » *Critique*, dans *Vatic. syr. 140*, fol. 22 *b*, *c*, d'après R. Draguet, p. 132.

Dans la corruption consécutive au péché il faut encore distinguer les passions irrépréhensibles, ἀδιάβλητα πάθη, telles que la faim, la soif, les souffrances et la mort, toutes résultantes de la constitution humaine prise comme telle, et les passions, *macula peccati inquinatæ*, sans doute les mouvements désordonnés de la concupiscence, qui, en fait, ont une certaine relation au péché.

Le Verbe, dans son humanité, a très bien pu être passible, mortel, prendre toutes les passions irrépréhensibles qui appartenaient à la nature humaine, être φθαρτός et n'être constitué dans un état d'impassibilité et d'immortalité qu'à la résurrection; car cela ne comporte aucune relation actuelle et intrinsèque au péché. *3e lettre à Julien*, dans *Vatic. syr. 140*, fol. 9 *c*, R. Draguet, p. 97. Même idée dans la *Critique du tome*, Maï, *loc. cit.*, p. 181 : *Nullum corruptionis vestigium, quod quidem a peccato proveniat, in carne Domini exstitit... Fatemur tamen eum esse corruptioni illi obnoxium quæ a morte est, nec non aliis doloribus atque passionibus reprehensione minime dignis, neque peccati macula inquinatis.*— Si le Christ avait été en quelque sorte participant à la faute qui a fait perdre à la nature humaine la grâce d'immortalité, la mort aurait été chez lui quelque chose de déshonorant; mais tel ne fut point le cas. *Ibid.*, p. 184.

Bref, « *l'état de passibilité et de mortalité* est en soi quelque chose de conforme à la nature humaine et *de séparable du péché*. C'est pourquoi le Verbe a pu prendre cette nature en cet état. La privation de l'immortalité et de l'impassibilité corporelles n'a entamé en rien la nature humaine considérée dans ses principes essentiels, c'est-à-dire la nature philosophique. » M. Jugie, p. 42.

Ce point de vue philosophique de Sévère fait pressentir les distinctions scolastiques entre nature et surnature; il se rapproche de celui du pseudo-Denys, repris plus tard par saint Thomas, d'après lequel la nature n'est point détruite, ni altérée, dans ses principes essentiels, par le péché.

c) Contrairement à Julien, qui admet dans la corruption consécutive au péché originel un caractère moral, puisque, selon lui, par la génération charnelle, le péché personnel d'Adam est communiqué à ses descendants et demeure immanent à la nature, comme le châtiment est lié à la faute, Sévère nie l'existence d'un tel péché de nature qui se transmettrait de père en fils par le fait de la génération. Selon lui, « d'Adam mortel et pécheur, nous naissons mortels, mais non pas pécheurs ». R. Draguet, *op. cit.*, p. 127. Toute sa controverse va à rejeter, comme entaché de manichéisme, l'idée d'une communication du péché personnel d'Adam à ses descendants.

A cette fin, il commence par affirmer que le péché n'est pas une substance, mais une maladie morale qui vient uniquement du libre arbitre de chacun. *Critique*, dans *Vat. syr. 140*, fol. 21 *b*. Le choix de la conception virginale par le Christ n'implique nullement que le mariage est sous le coup d'une corruption et d'un blâme résultant du péché. *Critique, ibid.*, fol. 51 *e* sq. Le mariage, au contraire, loin d'être un multiplicateur de péchés, est bien plutôt un secours à l'humanité pour mettre la race à l'abri de la destruction. *Contra additiones, ibid.*, fol. 76 *d*, *e*, *f*, fol. 78 *b*.

Il détourne Julien d'employer l'expression σῶμα ἐν ἁμαρτίᾳ car c'est, dit-il, une nouveauté : « Je n'ai trouvé personne, parmi ceux qui ont enseigné dans l'Église en langue grecque, qui l'ait employée dans ses ouvrages... Celui qui dit « corps dans le péché » semble signifier que le péché se trouve naturellement compris dans le corps. Je dis ceci à cause de la malsonnance de la mort... Car il est clair que Ta Chasteté confesse partout que le péché survient à l'homme comme une maladie. » *Critique, ibid.*, fol. 52 *f*.

Dans le *Contra additiones*, il critique longuement la théorie du péché de nature. *Ibid.*, fol. 75 *c*-82 *c*. « Si, dit-il, le corps est ἐν ἁμαρτίᾳ et a été formé ἐκ φθορᾶς, et si le péché qui était en Adam passe avec la nature, ἀκολουθίᾳ φύσεως, d'Adam à ses descendants, comme une chose naturelle, pécher est à l'abri de tout blâme, tout pécheur l'étant, à ce qu'il semble, du fait de son premier père pécheur. » *Cont. addit.*, fol. 76 *d*, *e*, *f*, 78 *b*.

D'après lui, il faut dire que nous n'avons eu aucune part au péché de notre premier père; nous naissons mortels, mais non pas pécheurs : « Le péché de ceux qui nous ont engendrés, dit Sévère, à savoir le péché d'Adam et d'Ève, n'est pas mêlé naturellement à notre substance comme le tient l'opinion mauvaise des manichéens, mais c'est parce qu'ils avaient perdu la grâce de l'immortalité, à cause du péché et de la transgression, que le jugement et la sentence s'étendent jusqu'à nous, lorsque, suivant une disposition naturelle, nous naissons mortels en tant que (nous naissons) de parents pécheurs. Il n'est pas vrai, en effet, que le péché soit une réalité et passe naturellement des parents à leurs enfants. » *Cont. addit.*, *ibid.*, fol. 79 *d*, *e*. Dans ce texte, M. Jugie trouve une affirmation explicite du péché transmis par la génération : « L'affirmation explicite est dans les mots : Adam et Ève ont perdu, par leur péché, la grâce de l'immortalité, et la sentence de condamnation prononcée par Dieu contre eux, à cause de ce péché, s'étend jusqu'à nous. Nous sommes condamnés par Dieu à cause du péché d'Adam; c'est donc que nous sommes, à ses yeux, coupables de quelque façon. » Étant donné le contexte, il est difficile de se ranger à cette conclusion. Toute la question est de savoir si Sévère raisonnait comme nous et déduisait l'existence d'une culpabilité transmise dans la nature, du fait de la soumission de cette nature à la condamnation.

Pour Sévère, la culpabilité d'Adam cesse avec lui; elle lui est strictement personnelle, elle n'est point transmise. Si, malgré cela, la sentence et le châtiment consécutifs au péché nous atteignent, c'est qu'il est naturel qu'engendrés dans la mortalité nous soyons mortels. Par là, nous sommes simplement rendus à notre nature. C'est dans cette perspective que Sévère explique le texte de Job sur la souillure de l'enfant d'un jour; il s'agirait là, d'après lui, de la souillure qui provient des péchés d'action et de pensée qui, seuls, viennent en jugement devant Dieu. Le « seul jour » dont il est question dans Job, XIV, 4, est un jour de la vie consciente. Nous avons dit comment il interprète ps. L, 7, en le rapportant à Ève qui engendre, après le péché, dans l'état de corruption où elle se trouve. Enfin, après l'Écriture, « c'est aux Pères qu'il recourt pour montrer que, si nous sommes atteints par la condamnation portée contre Adam, nous ne participons pas à la souillure de son péché. Il fait notamment état du passage bien connu de saint Jean Chrysostome sur l'épître aux Romains, V, 19 (*P. G.*, t. LX, col. 477) et recourt à l'autorité de saint Cyrille (*P. G.*, t. LXXVI, col. 1092). En terminant l'explication d'un témoignage de ce docteur, il résume sa doctrine en affirmant que nous n'avons absolument aucune part au péché du père de notre race. » R. Draguet, p. 131. Ce rejet, d'ailleurs, d'un péché venu d'Adam et se transmettant par la génération n'entraîne point pour lui la négation d'une relation extrinsèque de l'état dans lequel nous nous trouvons après la faute d'Adam avec le péché de celui-ci. Sévère ne renie rien de ce qu'il a dit dans ses *Homélies cathédrales*. Il continue à distinguer entre les passions irrépréhensibles qui sont les conséquences naturelles de la constitution même

de l'homme (souffrance, mort) qu'il admet dans le Christ aussi bien qu'en nous, *passiones reprehensione minime dignæ, corruptio quæ a morte est*, et les passions qui portent la trace du péché et impliquent un déshonneur, *passiones macula peccati inquinatæ, corruptionis vestigium quod a peccato provenit*, qui ne se trouvent que dans les hommes issus d'Adam par la génération charnelle. *Critique du tome*, édit. Maï, p. 181.

C'est maintenir que l'état de l'enfant non baptisé, s'il n'est point un *état de péché*, du fait même de la naissance, reste cependant un *état déclenché dans la nature par suite du péché.* La faute d'Adam lève l'obstacle qui empêchait la manifestation des défauts de la nature, souffrances, mort, concupiscence; mais il y a plus : cette corruption matérielle, si elle n'est point liée à un péché immanent à la nature, reste cependant un état déshonorant, marqué de la trace du péché dans certaines de ses manifestations, parce qu'il a une relation extrinsèque avec la faute d'Adam dans ceux qui sont issus de lui par une génération charnelle.

En résumé, Sévère a une conception moins exacte et moins complète que Julien sur la doctrine de la transmission de la culpabilité originelle. En condamnant Julien, il réprouve des formules qui étaient très proches de celles qu'on recevait en Occident à la même époque et qui faisaient mieux droit aux définitions des conciles. Peut-être avait-il emprunté son point de vue inadéquat à l'École d'Antioche qui, dans le passé, avait eu difficulté à dire pécheresse la nature déchue en Adam. Il reste que, malgré ses imprécisions et ses négations, le patriarche monophysite d'Antioche offre, par sa distinction entre nature et surnaturel, et son affirmation que l'homme déchu, privé de la grâce, est rendu à sa nature philosophique, comme une anticipation de la théologie de saint Thomas.

6° *Pseudo-Denys.* — A l'époque de la controverse julianiste circulaient déjà sous le nom de Denys l'Aéropagite des écrits connus et cités par Sévère, où se trouve consignée, touchant le mal moral en général et ses suites, particulièrement le péché des anges, une doctrine qui se rapproche de celle du patriarche d'Antioche sur les conséquences du péché originel. (Nous utilisons la traduction de Mgr Darboy.)

Le mal moral ne vient pas de Dieu; il vient du libre arbitre de l'homme et il n'abolit pas, dans les êtres où il se trouve, les propriétés naturelles qui les constituent. *De div. nom.*, IV, 20-35, *P. G.*, t. III, col. 717-736.

Le mal n'est que l'imperfection dans le bien. Même les démons ne sont pas mauvais par nature : « Il est faux que les choses se détériorent en tant qu'elles sont essence et nature; mais, par la violation de la loi qui les constitue, s'affaiblit en elles l'harmonieux accord de leurs puissances et elles subsistent en cet état. Le désordre, alors, n'est que partiel... On ne trouve pas ici un mal absolu, mais un bien imparfait. IV, 23, col. 724-725.

C'est ainsi que les démons, malgré les fautes qu'ils commettent, ne sont pas dépouillés de tout bien « puisqu'ils existent, vivent, comprennent et qu'ils sont agités par quelque désir; mais on les nomme mauvais parce qu'ils ne sauraient plus agir selon leur destination primitive. Pour eux, le mal c'est la déviation, la transgression de l'ordre établi, l'inanité de leurs efforts, l'imperfection, l'impuissance ». *Ibid.* Ils sont vraiment mauvais non en raison de ce qu'ils sont, mais à raison de ce qui leur manque. « Donc le mal ne subsiste, ni chez les démons, ni en nous, comme réalité, mais comme *privation des biens que nous devrions avoir.* » *Ibid.*, 24, col. 728.

Dans la logique de cette conception, le péché originel ne peut être une destruction ou une altération qui frappe *l'essence.* La nature, dans ses éléments essentiels, subsiste, mais elle est privée de cette rectitude, c'est-à-dire de cet harmonieux accord des facultés et de cette excellence originelle que Dieu avait mise gratuitement en elle. Le péché laisse l'homme aux imperfections de sa nature et lui enlève le bien-être divin. Voilà, posés dès le VIe siècle, chez le pseudo-Denys, les principes qui inspireront la conception privative du péché originel chez saint Thomas : le bien de la nature, c'est-à-dire ses principes constitutifs et les propriétés qui en découlent, n'ont pas été diminués par le péché.

III. AU VIIe SIÈCLE. — 1° *Anastase le Sinaïte* (630-700), s'est posé la question : pourquoi, solidaires d'Adam, mourons-nous tous avec lui, pourquoi, devenus solidaires du Christ, nos pères ne nous engendrent-ils point dans la sainteté du Christ? Il répond :

Adam, devenu corruptible après son péché, n'a pu engendrer que des fils corruptibles; nous héritons ainsi de la malédiction, nous ne sommes pas punis comme si nous avions violé avec lui le précepte divin, mais parce que, devenu mortel, il a lui-même transféré le péché à sa race. Nous naissons mortels d'un mortel. La condamnation universelle portée contre nous, c'est ἡ φθορὰ καὶ ὁ θάνατος. Dans le Christ, notre nature s'est dépouillée de la mort.

Nos pères, qui ont reçu l'esprit, ne nous transmettent pas leur don; autre chose est la rémission du péché, autre chose la rédemption de la mort. Chacun reçoit la rémission de ses péchés dans le Christ par l'Esprit. Mais c'est tous ensemble que nous sommes libérés de l'antique corruption.

Anastase se réfère alors au premier canon du concile (dit) de Milève et conclut : d'après ce canon, les enfants qui n'ont pu, par eux-mêmes, commettre de péchés, sont baptisés vraiment *in remissionem peccatorum*, afin que, par la génération nouvelle, soit purifié ce qu'ils ont contracté par l'antique génération. *Quæst.*, CXLIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 796-797. Ailleurs, *In Hexameron*, l. VI, col. 937-938, il attire l'attention sur la doctrine d'Olympiodore touchant la parfaite incorruptibilité du premier homme, et sur sa doctrine du baptême qui efface complètement la sentence et le péché originel d'Adam. Comme le remarque M. Jugie, *op. cit.*, p. 20, il partage évidemment ces idées et dit lui-même dans un de ses sermons : « Comme nous avons été constitués pécheurs à cause de la désobéissance d'Adam, ainsi le Christ lui-même, par son obéissance, nous a restitués à la justice. » *Serm.*, III, col. 1177 D.

Dans l'*Hodégos*, c. XIII, *ibid.*, col. 236 CD, il écrit : « Dieu ayant fait Adam à l'image et à la ressemblance de Dieu, déposa sur son visage, par son souffle, la grâce, l'éclat et le rayon du Saint-Esprit. Ensuite, après que, par sa désobéissance et son péché, cette grâce eut été éteinte et effacée de son visage, Adam engendra Caïn, il engendra Abel. » On serait tenté d'en conclure que l'*Hodégos* nous donne une claire formule de la doctrine traditionnelle; mais il ajoute aussitôt que « lorsqu'Adam engendra Seth, il avait recouvré et transmis à ce fils sa beauté primitive avec la grâce de l'Esprit-Saint : les fils de Seth furent participants de la grâce de l'Esprit-Saint, jusqu'à ce que le Seigneur dit : Mon Esprit ne demeurera plus sur ces hommes. » *Ibid.*, col. 236, 237.

Quoi qu'il en soit de ce dernier texte. Anastase le Sinaïte, tout en rejetant l'idée d'une solidarité avec Adam dans la transgression même, ne laisse pas de reconnaître qu'Adam, devenu mortel, a transmis le péché à sa race.

2° *Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem* († 638), est un témoin des conséquences non seulement malheureuses, mais peccamineuses, de la faute originelle. « Par la sentence portée contre notre nature, ce

n'est pas seulement le malheur, mais comme une aversion de Dieu qui s'est mêlée à notre vie. » *Orat.*, VII, 4, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3328.

Le Christ vient pour ramener notre nature, devenue mortelle et passible, à la splendeur primitive de l'immortalité et de l'impassibilité et réconcilier avec Dieu la nature ennemie et rebelle. » *Orat.*, II, 17, col. 3237. Il délie des liens du péché « l'homme jadis lié par le démon »; il rend la vie à ceux qui ont reçu leur corps d'Adam, un corps soumis à la mort, parce qu'ils ont contracté et qu'ils portent la souillure du même Adam. *Orat.*, III, 16, col. 3298-3299.

Par sa désobéissance, Adam a souillé et rendu peccamineuse notre première naissance. *Hom. in Christi bapt.*, cité dans M. Jugie, *op. cit.*, p. 21.

3° *Saint Maxime le Confesseur* († 662) eut plusieurs fois à discuter et à expliquer la doctrine du péché originel. Consulté sur le langage que l'on doit tenir au sujet de la pureté morale du Christ, il répond qu'il suffit de dire « qu'il n'a pas eu dans l'esprit le péché dont Adam paraît avoir souffert le premier, et qu'il n'a pas eu dans son corps l'énergie et l'activité du mal qui vient du premier péché ». *Epist. ad Marinum*, *P. G.*, t. XCI, col. 136.

C'est surtout dans son petit commentaire du ps. LIX, 3, *P. G.*, t. XC, col. 861, et plus encore dans la réponse à la question LXI de Thalassius, col. 625 sq., qu'il esquisse une explication de la genèse, des conséquences et de la réparation du péché originel. Par la façon dont il conçoit le rôle de la concupiscence, dans ses rapports avec le péché d'origine, il se rapproche de saint Augustin.

Dieu, en créant la nature humaine, ne lui a point communiqué la volupté et la douleur, ἡδονὴ καὶ ὀδύνη : c'est la faute d'Adam qui a amené la première par la corruption de la volonté, la seconde par la juste dissolution de la nature. *Ad Thal.*, *P. G.*, t. XC, col. 641.

La volonté divine n'était pas que nous naissions de la corruption par l'union charnelle, μὴ διὰ γάμου γεννᾶσθαι ἡμᾶς ἐκ φθορᾶς. La transgression d'Adam, voilà la cause de l'apparition des noces et, par conséquent, de la génération, souillée par la concupiscence, de tous les descendants d'Adam, πάντες οἱ ἐξ' Ἀδὰμ γεννώμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται, ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προτοπάτορος καταδίκῃ. Inter., III, col. 788.

Cette génération charnelle a, dans le plaisir qui l'accompagne, quelque chose d'injuste et de condamnable, c'est la loi du péché. *Quest. ad Thal.*, col. 641; elle embrasse les souffrances et la mort : c'est le lot de tous ceux qui naissent de cette injuste concupiscence. *Ibid.*, col. 632.

Le seul moyen de nous arracher à la corruption de notre entrée et de notre sortie de la vie, c'était que le Verbe incarné purifiât l'une et l'autre, et par une conception à l'abri de la concupiscence, et par une mort qui ne fût point une dette contractée par suite d'une génération naturelle souillée par la concupiscence. Tandis qu'en Adam, par la génération charnelle et concupiscente, nous avons trouvé la condamnation à la mort de la nature, dans le Christ né d'une vierge, la nature trouve la condamnation du péché. *Ibid.*, col. 633-636.

Bref, à la concupiscence s'attache le caractère d'injustice morale qui explique comment nous naissons dans le péché, ἐν ἀνομίαις, et sommes des condamnés à la douleur et à la mort; notre réparation s'explique par contraste, et par l'incarnation virginale du Verbe, et par la régénération du baptême qui remplace par la grâce d'adoption la souillure de notre première génération dans la concupiscence (*ibid.*, col. 636). Le péché est alors condamné dans la chair.

4° *Le concile in Trullo.* — En 692, le concile *in Trullo*, réuni à Constantinople, donnait son approbation officielle à la collection canonique des canons africains et faisait entrer ainsi, dans le droit byzantin, ces canons du concile (dit) de Milève où est proclamée la nécessité du baptême pour les nouveau-nés, à cause du péché d'Adam. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, p. 23.

IV. SAINT JEAN DAMASCÈNE († 749). — Le dernier des Pères grecs, sur la question de la justice primitive et du péché originel, résume, plus qu'il ne le développe et l'approfondit, l'enseignement de ses prédécesseurs. A ce titre, il est particulièrement représentatif. Il a d'ailleurs, sur l'état de justice originelle, une doctrine nettement caractérisée : à côté de l'incorruptibilité, de l'impassibilité et de l'immortalité, il reconnaît en Adam la présence de la grâce divine. Voir art. JEAN DAMASCÈNE, col. 726.

Possède-t-il, sur le péché originel et ses suites, un enseignement aussi précis? La chose est discutée; les historiens du dogme sont d'accord pour reconnaître que, selon le Damascène, Adam, par suite de son péché, fut privé de la grâce, devint sujet à la corruption et à la mort, connut la concupiscence et la tyrannie du corps sur l'âme. Mais ils se divisent pour savoir si notre auteur admet aussi la transmission d'une souillure morale aux descendants d'Adam. « Si saint Jean, remarque Tixeront, nous représente comme héritant de notre premier père les misères de la vie, il ne parle pas d'une souillure morale proprement dite qui serait transmise avec la vie. » *Op. cit.*, t. III, p. 494. De même, J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 123.

On a soutenu le contraire ici même, art. cité col. 727 : « Jean, affirme clairement l'existence d'un péché inhérent à la nature humaine par suite de la transgression d'Adam. » Et, pour le prouver, on a cité ce passage de Jean, estimé avec raison capital : « Jésus-Christ a délivré la nature du péché du premier père, de la mort et de la corruption... De même qu'en vertu de notre naissance d'Adam nous lui avons été assimilés, héritant de lui la malédiction et la corruption, de même, en naissant de Jésus-Christ, nous lui sommes assimilés et nous héritons l'incorruptibilité, la bénédiction et la gloire. » *De fide orth.*, IV, XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1137 BC. Ici, nous trouvons affirmée notre assimilation à Adam non seulement dans la mort et la corruption, suites du péché, mais dans le péché lui-même dont Jésus délivre *la nature*.

C'est bien, en effet, d'après le Damascène, la nature humaine elle-même qui a été constituée pécheresse et corrompue en Adam et qui est relevée dans le Christ. L'incarnation a eu pour but de permettre à la nature qui avait péché, ἁμαρτήσασα, qui était tombée et corrompue, de vaincre le tyran corrupteur et d'être ainsi délivrée de la corruption.

Ici encore, notre auteur distingue bien le péché d'Adam et ses conséquences : par suite de ce péché, la nature n'est pas seulement tombée, corrompue, mais coupable. C'est bien de l'homme en général et non pas seulement d'Adam tout seul qu'il faut entendre le passage suivant : « L'homme trompé par la séduction du prince du mal, le démon, n'observa pas le précepte du Créateur, fut dépouillé de la grâce, perdit la confiance de Dieu et fut enveloppé par l'aspérité d'une vie pécheresse; c'est ce que signifiaient les feuilles de figuier. Il fut aussi entouré de la mortalité et de l'épaisseur de la chair, ce que signifiaient les vêtements de peau. Il fut chassé du paradis par la justice de Dieu, condamné à la mort et à la corruption. Cependant, Dieu qui lui avait donné l'être et le bien-être ne l'abandonna pas, et le ramena, par différents moyens, à la vie bienheureuse. » *De fide orthod.*, III, I, col. 981.

Jean décrit alors les nombreux secours que Dieu apporta au cours des siècles à l'humanité déchue. C'est ici le même homme qui a péché, qui subit les

conséquences de son péché et que Dieu n'abandonna pas; dans le même sens, un peu plus loin, l'on oppose notre désobéissance en Adam à l'obéissance du Christ. Nous sommes englobés dans le péché d'Adam avec ses suites, comme nous le sommes dans la victoire du Christ. Notre solidarité morale en Adam comme dans le Christ est ici impliquée.

La volonté, celle de l'humanité, la nôtre, a été atteinte la première par le péché originel et a besoin d'être restaurée dans le Christ. « Si c'est en voulant qu'Adam a fourni son consentement, si c'est en voulant qu'il a mangé, c'est donc que la volonté, la première, a été atteinte en nous. Si la volonté a souffert la première, et que le Christ ne l'ait pas prise, nous ne sommes pas libérés du péché. » III, xiv, col. 1041. « Par le péché d'Adam, notre volonté est dans le péché. Dans notre volonté il y a un dérèglement; elle a été faussée en quelque sorte; le désir de l'homme s'est détourné de Dieu et il le porte vers la matière. » II, xxx, col. 977. Ainsi, la nature déchue est non seulement malheureuse, mais pécheresse; elle a besoin d'être purifiée. C'est pour nous purifier de cette souillure que le Christ est venu. Seul, lui, le Seigneur, n'a pas besoin de cette purification : « S'il s'est fait baptiser, ce n'est pas qu'il ait besoin du baptême pour se purifier, mais il s'appropria en quelque sorte notre purification, afin d'écraser les têtes du dragon dans l'eau, afin *de détruire le péché*, et *d'ensevelir le vieil Adam tout entier dans l'eau*. Le baptême est ici nettement mis en relation avec le péché d'Adam.

On peut se demander si, selon le Damascène, la Vierge comme les autres descendants d'Adam, n'eut pas besoin de purification. D'après lui, après le consentement qu'elle donna à l'ange, elle dut être purifiée : « Après le consentement de la Vierge, dit le saint docteur, le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier, la *rendre capable de recevoir la divinité du Verbe* et lui donner la fécondité. » *De fide orthod.*, III, ii, col. 985; cf. t. xcvi, col. 704, où il est dit que l'Esprit la purifia, la sanctifia, la rendit féconde. Le sens de la purification dont il est question ici n'est pas, il est vrai, précisé. Quoi qu'il en soit, il reste de cet ensemble que la nature humaine maudite, pécheresse et malheureuse par le fait d'Adam, a besoin de purification. « C'est par la croix seule que la mort a été vaincue, que le péché a été détruit. »

Il est vrai que, dans le commentaire de l'épître aux Romains, Jean ne parle pas de la transmission de la souillure là où l'on s'attendrait à l'en entendre parler. Il traduit sans doute le ἐφ'ᾧ de v, 12, en faisant rapporter le relatif ᾧ à Adam, *per quem (Adamum)*, mais il ne voit pas le péché originel dans ἥμαρτον ; il commente ainsi ce verset : « Par la chute d'Adam, dit-il, *tous sont devenus mortels*, bien qu'ils n'aient pas tous mangé du fruit. » *In Rom.*, v, 12, t. xcv, col. 477. De même, il entend le ἁμαρτωλοί du ℣. 19 dans le sens de « sujets à la mort à cause du péché ». *Ibid.*, col. 481.

A s'en tenir à ces textes, nous devrions ainsi à Adam notre sujétion à la mort seulement. Cette exégèse reproduit littéralement le commentaire de Jean Chrysostome sur ce point. Il ne faut point y chercher la pensée intégrale du Damascène sur la souillure originelle; il n'est ici qu'un écho de l'exégèse du grand évêque de Constantinople. Il y a, d'ailleurs, dans ce commentaire des passages qui laissent entendre qu'Adam nous a transmis un péché que vient détruire le Christ. Un peu plus bas, parmi les bienfaits de la rédemption il compte non seulement l'exemption du supplice, mais la destruction du péché : « Nous avons été exemptés du supplice, nous avons dépouillé toute malice, κακίαν πᾶσαν, nous avons été régénérés et, ayant enseveli le vieil homme, nous sommes ressuscités, nous avons été rachetés, guéris, élevés à l'adoption. »

En résumé, si le dernier des Pères grecs n'a point, sur l'ensemble de la question du péché originel, un langage aussi précis que celui des Pères latins, si l'on sent, à le lire, qu'il reste en dehors des préoccupations amenées en Occident par les luttes antipélagiennes, il n'en est pas moins, dans l'Église grecque, un témoin de ces vérités qui lui sont communes avec l'Église latine. Par le fait du péché d'Adam, la nature est non seulement corrompue, déchue, mais pécheresse, ἡ ἁμαρτήσασα καὶ πεσοῦσα καὶ φθαρεῖσα φύσις. Tous les hommes héritent de cette nature coupable et déchue. Le Christ seul, n'ayant pas cette nature souillée, n'a pas besoin de purification. Il s'est incarné pour purifier notre nature en détruisant, par son sacrifice sur la croix, non seulement la mort, mais encore le péché lui-même du premier Père, ainsi que tous les autres péchés qui sont issus de lui.

VI. LA SPÉCULATION THÉOLOGIQUE EN OCCIDENT JUSQU'AU MILIEU DU XIII[e] SIÈCLE. — L'œuvre de Jean Scot ou Jean l'Érigène est le premier témoin, au début du Moyen Age, des préoccupations spéculatives et dialectiques qui vont animer désormais les *théologiens* dans leur exposé de la doctrine traditionnelle.

Saint Augustin et les autres Pères s'employaient avant tout, dans leurs commentaires, leurs homélies, ou leurs écrits de controverse, à mettre en relief les fondements scripturaires et traditionnels de la doctrine; ils spéculaient et systématisaient dans la mesure seulement où cela leur était nécessaire pour défendre la foi reçue.

Les théologiens qui vont désormais se succéder, de Jean Scot à saint Thomas et de saint Thomas au concile de Trente, connaissent très certainement les données de la foi sur l'existence du péché originel et ses suites; mais ils n'ont plus à les défendre; aussi, les présupposent-ils plus qu'ils ne les démontrent. Ils les prennent comme point de départ de leurs spéculations. Ce qu'ils veulent, avant tout, c'est interpréter et expliquer les données en développant leurs hautes convenances rationnelles. Ce qu'ils cherchent, en ce qui concerne le péché originel, c'est à expliquer moins son existence que son essence, moins le fait que la raison de sa transmission, moins le fait de ses conséquences fâcheuses que le caractère de celles-ci. Successivement, Jean Scot, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Pierre Abélard, Robert de Melun, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et son école, Pierre Lombard et les sententiaires, les sommistes avec Alexandre de Halès, vont scruter les différents apects de ce mystère et préparer ainsi la synthèse magistrale de saint Thomas. Tout ce travail va se faire en des mesures différentes sous l'influence de saint Augustin. — I. Jean Scot. II. Saint Anselme (col. 435). III. La théologie dans l'École au xii[e] siècle (col. 441). IV. Les débuts du xiii[e] siècle (col. 458).

I. Jean Scot. Un essai audacieux de systématisation théologique au ix[e] siècle. — Jean Scot ou l'Érigène, maître de l'École du palais sous Charles le Chauve, entre 847 et 867 (?), fait naturellement une place centrale à l'homme dans sa vaste synthèse du *De divisione naturæ* où il décrit le double mouvement des êtres créés : la manière dont ils viennent de Dieu et celle dont ils y retournent. Voir l'art. Érigène, col. 417.

Centre de la création, en qui se rejoignent deux mondes, le sensible et le spirituel, l'homme est l'organe né du retour des choses à Dieu. Cependant, par un abus de la liberté, la nature humaine est tombée en Adam : elle s'écarte ainsi à l'extrême de son premier principe et a besoin d'y être ramenée par le Verbe

incarné qui réunit à la fin tous les êtres les uns avec les autres et avec Dieu.

1° *La méthode de Jean Scot.* — Il l'expose à la fin du l. IV du *De divisione naturæ.* En ce qui concerne la nature de l'homme primitif et sa chute, il s'attache aux Pères, surtout aux Grecs (Grégoire de Nazianze, Maxime) et aux Latins (Ambroise, Augustin) pour s'élever de là à des spéculations personnelles. IV, xxvi, *P. L.*, t. cxxii, col. 860. « La double nature de l'homme, son état avant le péché et après le péché, l'homme microcosme, l'interprétation du paradis, tout cela provient du *De paradiso* d'Ambroise, qui, lui-même, a beaucoup emprunté au *De opificio mundi* de Philon, au *De imagine* de Grégoire de Nysse, à l'*Héxaméron* d'Augustin (lire sans doute Basile). » É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. i, p. 546.

Ses raisonnements philosophiques sont inspirés d'un ultra-réalisme touchant la conception de la nature humaine. Plus encore que chez Julien d'Halicarnasse, la nature est ici conçue comme une réalité toujours existante dans sa totalité à travers la continuité de son développement historique. Elle était présente tout entière en Adam, elle est présente tout entière dans le Christ, toujours la même sous l'incessante variété des individus qui la réalisent à travers la durée. Cet ultra-réalisme conditionne ses explications de la chute et de la rédemption.

2° *Création et chute collective de la nature humaine.* — Tous les hommes ont été créés, en même temps et en une seule fois, avec leur corps spirituel et immortel tel qu'il sera à la résurrection, en un seul homme : tous ont péché actuellement en lui avec leur volonté propre et tous par le fait ont été expulsés avec lui du paradis.

Jean l'affirme au l. IV, c. xii, du *De divisione naturæ*, col. 799 : *Omnes homines semel et simul facti sunt in illo uno homine.* Il l'avait expliqué clairement au *De prædestinatione*, c. xvi, 3, col. 419 : *Cum itaque omnium hominum universam naturam in primo homine Deus condiderit, « adhuc enim, ut ait Augustinus, ille unus omnes fuit »... rectissime creditur, quemadmodum in illo Deus generalem humani generis creare voluit substantiam, ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem. Si enim in uno communis omnium et corporalis et spiritualis naturæ humanæ plenitudo sit constituta, necessario ei inerat singulorum voluntas propria... Non ille peccavit in omnibus, sed omnes in illo ; sicut enim ille habebat propriam voluntatem, ita et proprium peccatum; et quemadmodum in illo unusquisque voluntatis suæ individuum possederat numerum, ita in illo per seipsum singulus quisque potuit proprium committere delictum.*

Avec un tel réalisme, il est trop facile de résoudre le problème de la déchéance de tous en un seul : au lieu de se tourner vers Dieu, la nature universelle s'est repliée sur elle-même en un péché d'orgueil et a entraîné la chute de tous avec ses conséquences : apparition des corps matériels qui deviennent les vêtements des corps spirituels immuables, distinction des sexes, génération charnelle, concupiscence et mort. *De divis. nat.*, l. II, c. xxv, col. 582; l. IV, c. xii, col. 800; c. xx, col. 838; c. xxiii, col. 848.

3° *Définition du péché originel.* — Ainsi, le péché originel c'est le péché commun de la nature humaine, créée à l'image de Dieu : *Est itaque originale peccatum illud, quo tota natura humana... leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso... Non enim primus Adam solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent. Hoc igitur generale peccatum originale dicitur. In Evang. sec. Joan.*, fragm. i, col. 310-311.

4° *Conséquences du péché.* — Pour la nature ainsi déchue, c'est l'éloignement du premier principe, la chute dans l'instabilité des choses sensibles, l'attachement à l'animalité, à la concupiscence de la génération charnelle qui est la peine du péché commun. *De divis. nat.*, l. IV, c. xii, col. 801-802; *In Ev. sec. Joan.*, fragm. i, col. 310-314.

C'est pour elle, en résumé, un état de blessure dont elle ne peut guérir par ses propres moyens : *Cadendo vulneratus est (homo) omnibusque naturalibus bonis, in quibus conditus erat spoliatus. De divis. nat.*, l. IV, c. xv, col. 811.

Capable de tomber par son libre arbitre, elle est impuissante avec lui seul à se relever : *Idonea fuit per liberum arbitrium vulnerare se; jam vero vulnerata et sauciata, idonea non est per liberum arbitrium sanare se. Ibid.*, c. xxii, col. 844-845. Elle fait ainsi l'expérience de la destruction de l'unité, de la paix, de l'harmonie en elle; c'est le divorce de l'âme et du corps jusqu'au jour du retour à l'ordre primitif et à une union nouvelle. *Ibid.*, c. xxv, col. 855-856.

5° *Sa destruction commencée au baptême, achevée à la fin des temps.* — Comment est guérie la blessure du péché originel? Le Sauveur a été laissé seul dans la masse du genre humain pour guérir cette blessure : *ut per illum solum semper salvum totius naturæ vulnus curaretur ac per hoc ad pristinum statum salutis totum, quod vulneratum est, restitueretur. In ev. sec. Joan.*, fragm. i, col. 311.

Le péché originel et tous les péchés, commis après le baptême, sont remis de telle sorte qu'ils n'existent plus : *Ibid.* Mais, cependant, cette purification est-elle totale ou en espérance seulement? Pourquoi, si la cause du péché originel est totalement extirpée, ses effets, la concupiscence entre autres, sont-ils encore là? Jean Scot répond en disant que la nature humaine n'est pas complètement débarrassée du péché d'origine; cela n'arrivera qu'à la fin du monde où le péché originel, cause de la mort, sera détruit enfin avant elle. *Ibid.*, col. 313.

Mais alors que donne le baptême? — La culpabilité *(reatus)* est enlevée, mais le péché demeure : *reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali peccato. Aliud enim est sagittam auferre de vulnere, aliud postea vulnus sanare. Hoc igitur totum est quod nobis gratia baptismatis confert. Ex reatu enim peccati nos liberat. Ibid.*, col. 313-314. Ici, un ultra-réalisme lui fait séparer l'entité péché originel du *reatus* de celui-ci. Au lieu de dire, avec saint Augustin : « dans le baptisé la culpabilité de la concupiscence est enlevée, mais l'acte de la concupiscence demeure », il dit : « le péché originel demeure et sera seulement détruit à la fin des temps. »

6° *Influence de Scot.* — Par rapport à la tradition antérieure, Jean Scot nous apparaît, dans sa doctrine du péché originel, beaucoup plus comme un écho, attardé au milieu du ixe siècle en Occident, des conceptions grecques des disciples d'Origène, que comme un continuateur de la pensée d'Augustin. Il en a conscience en ce qui concerne ses idées sur la première condition des corps spirituels avant le péché; s'il s'écarte de l'évêque d'Hippone, c'est que ses spéculations personnelles s'accordent mieux de la pensée de saint Grégoire de Nysse. Sur ce point, il ne fera pas école. C'est surtout par sa traduction des *Noms divins* du pseudo-Denys qu'il fera connaître en Occident l'idée que le mal originel est une défection et une privation de la rectitude primitive.

Son ultra-réalisme, dans un sens adouci, ne sera pas sans influence toutefois sur les conceptions de saint Anselme touchant la justice et le péché originel. Cf. Kors, *op. cit.*, p. 23, 30, 34-35. Le même point de vue se retrouvera chez Odon de Cambrai, Honorius d'Autun, etc... Anselme et ses disciples ne donneront point évidemment dans l'idée fausse de la double condition de l'homme et de la préexistence des volontés *indivi-*

duelles en Adam; mais, avec Jean Scot, ils s'appuieront sur l'idée que tous les hommes *participent à une même nature réelle* pour expliquer la transmission du péché originel.

II. SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY († 1109). — (Voir les art. ANSELME, col. 1348; LUTHER, col. 1210, et JUSTICE ORIGINELLE, col. 2033-2034.)

D'une érudition moins vaste que l'Érigène, surtout en ce qui concerne la tradition grecque, saint Anselme a, beaucoup plus que lui, le sens de la doctrine ecclésiastique. Il la connaît surtout à l'école d'Augustin. Disciple génial de l'évêque d'Hippone, il médite assidûment ses livres, en approfondit le sens, développe certaines de ses idées, en corrige certaines autres; il l'interprète personnellement. En traitant de la chute, aussi bien qu'en se posant le pourquoi de la rédemption, il ouvre des voies nouvelles que suivront les grands scolastiques.

C'est en métaphysicien désireux de comprendre la foi que, tour à tour, il se pose les questions de l'origine, du mal moral, de l'essence, de la transmission et des suites du péché originel.

1° *L'origine de la situation misérable de l'homme déchu.* — Celle-ci ne peut tenir à la nature telle que Dieu l'a faite; elle vient d'un abus du libre arbitre de l'homme.

On ne peut douter de l'intention divine : Dieu a fait l'homme raisonnable, capable d'arriver au bonheur par la justice dans l'amour parfait de Dieu. *Cur Deus homo*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 401.

Comme Dieu a dû créer Adam juste, parce que raisonnable, et écarter de lui toute dette aussi bien que toute incommodité, ainsi se devrait-il encore aujourd'hui, dans sa sagesse, s'il recréait directement un homme, de ne pas lui donner une moindre justice et un moindre bonheur qu'à Adam. *De conceptu virginali*, c. XIII, col. 448 : *necesse esset eum non minori præditum esse justitia et beatitudine, quam fuit Adam, cum primum factus est.* Il répugnerait à la sagesse de Dieu de faire mourir l'homme en dehors du cas d'un péché. *Cur Deus homo*, l. II, c. II, col. 401. Si Anselme pense que la mortalité n'appartient pas à la nature pure, mais à la nature corrompue, *ibid.*, c. XI, col. 410, son langage laisse aussi clairement entendre que la concupiscence n'a point de place dans une nature rationnelle normale : *appetitus.., quia sunt in creatura rationali, ubi non debent esse, dicuntur injusti. De concord. præsc. Dei*, c. XIII, col. 538-540; *De conc. virgin.*, c. II, col. 434; *De nuptiis consang.*, c. V, col. 559.

Saint Anselme, il faut bien le reconnaître, semble raisonner ici en dehors d'une conception nette de la distinction entre nature et surnature; il part de la contemplation de l'idée de la sagesse divine pour affirmer que la nature humaine, dans la situation misérable où elle se trouve actuellement, ne peut être ainsi créée par Dieu : elle ne représente point l'idéal divin. Cf. Kors, *op. cit.*, p. 28-29.

C'est la faute de l'homme qui, seule, explique les misères et les souillures qui nous accablent. Dieu lui avait conféré, avec la rectitude de la volonté, un libre arbitre, assez fort et assez droit, pour garder la justice. Par sa faute, il a abandonné cette justice qu'il pouvait garder, *De concordia*, c. XIII, col. 539, et c. XIV, col. 540 : *sed culpa hominis qui justitiam deseruit, quam servare potuit.*

2° *L'essence du péché originel.* — Saint Augustin avait affirmé souvent que, dans les non baptisés, le péché originel c'était la concupiscence; mais il avait dit non moins catégoriquement qu'après le baptême le péché originel était complètement détruit. Il savait que la concupiscence n'était péché que dans la mesure où elle soutenait une relation morale avec la faute d'Adam en qui tous ont péché; cette relation morale supprimée par le baptême, la concupiscence restait, mais seulement comme une peine de la faute primitive. Il y avait, dans ce langage, quelques obscurités : il prêtait à des simplifications, voire à des confusions, par exemple, à l'identification pure et simple de la concupiscence avec le péché originel. Des disciples de saint Augustin, soit avant, soit après saint Anselme, pensèrent que le maître avait enseigné cette identité et le suivirent. L'original mérite de saint Anselme fut de réagir contre cette identification en définissant le péché originel : « la privation de la justice que chaque homme doit posséder » : *Hoc peccatum quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui, factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem per quam omnes filii sunt iræ. De conc. virg.*, c. XXVII, col. 461.

Puisque tout péché est une injustice, et que le péché originel en est un, au sens propre du mot, il s'ensuit que ce péché est vraiment une injustice. *De conc. virg.*, c. III, *ibid.*, col. 435. Or, l'injustice n'est rien d'autre que la privation, l'absence de la justice là où elle aurait dû se trouver. Étant donné que la justice primitive, comme toute justice d ailleurs, est la rectitude de la volonté gardée pour elle-même et doit se trouver dans la nature humaine raisonnable, le péché originel, ou injustice primitive, consistera dans l'absence ou privation de la justice dans l'âme d'Adam, où elle aurait dû se trouver. *Ibid.*, c. III. Abandonner librement cette rectitude de la volonté, voilà la faute originelle de la nature en Adam. *De concept. virg.*, c. XXVII : *Quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam justitiæ desertio*, col. 461.

Ce n'est donc point dans le domaine physiologique de la concupiscence qu'il faut aller chercher le constitutif intime, essentiel du péché originel, c'est dans le domaine psychologique de la volonté.

En effet, ce ne sont pas les appétits de la chair qui sont par eux-mêmes injustes. Il ne suffit pas de les sentir pour pécher; il faut y consentir : *Non enim hominem justum faciunt vel injustum sentientem ; sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem... ; quare non eos sentire, sed eis consentire. peccatum est* (Anselme, le contexte le montre, parle ici seulement des baptisés). *De concept. virg.*, c. IV, col. 437.

Par manière de preuve, il ajoute : « Si ces mouvements étaient injustes par eux-mêmes, chaque fois qu'on les sentirait, ils vous feraient injuste. D'ailleurs, quand les animaux sans raison les ressentent, on ne les dit pas injustes. Si ces mouvements étaient des péchés, ils disparaîtraient dans le baptême où tout péché est enlevé. Or, il n'en n'est pas ainsi : ce n'est donc pas dans leur essence que se trouve une injustice, mais dans la volonté rationnelle qui les veut d'une façon désordonnée. *Ibid.*, col. 437.

C'est toujours à une relation morale de ces mouvements de la concupiscence avec la volonté qu'il faut penser lorsqu'on parle de faute : *Nam etsi vitiosa concupiscentia generatur infans, non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit; non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. Ibid.*, c. VII, col. 441.

Saint Anselme ne contredit point cette thèse, lorsqu'il affirme que chez les non baptisés, le fait de sentir les mouvements de la concupiscence eux-mêmes est un péché grave : *Et cum Paulus ait : « nihil damnationis est his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant », hoc est non voluntate consentiunt, sine dubio significat eos qui non sunt in Christo sequi damnationem, quoties sentiunt carnem, etiam si non secundum illam ambulant. De concord.*, c. VII, col. 530.

Les mouvements de la concupiscence sont ici un péché, parce qu'ils se trouvent dans une nature ration-

nelle où ils ne devraient pas se trouver, et qu'ils sont en elle la conséquence d'un dérèglement de la volonté qui n'est point encore pardonné.

Ainsi, la privation de la justice originelle, qui a son siège dans la volonté, c'est formellement le péché originel; mais la culpabilité de ce péché s'étend à tous les désordres qui sont amenés dans la nature par le dérèglement primitif de la volonté d'Adam. *De concord.*, c. VIII, col. 531.

Le péché originel dans les non baptisés continue à se prolonger dans les conséquences qu'il a produites par l'abandon de la rectitude primitive : ainsi, l'impuissance à redevenir juste et à satisfaire pour la perte de la justice, à comprendre ce que c'est que la justice pour les nouveau-nés, à empêcher les mouvements premiers de la concupiscence, nous est imputée à péché, tant que nous avons en nous une relation morale à la faute dont tous ces maux dérivent : *Impotentia quæ descendit ex culpa non excusat impotentem, culpa manente...; quoniam peccando deseruit justitiam, ad peccatum illi imputatur impotentia quam ipsa peccando sibi fecit. Ibid.*, col. 529-531; *Cur Deus homo*, l. I, c. XXIV, col. 397; *De conc. virg.*, c. II, col. 434, et c. XXII, col. 453.

Sous quelque aspect qu'on le considère, le péché originel se définit — comme tout péché — par une absence de rectitude de la volonté : soit en lui-même, soit dans ses conséquences, il comporte essentiellement une relation morale avec la faute d'Adam.

3° *L'explication de la transmission du péché originel.* — Elle est commandée par le réalisme de l'époque; pour Anselme, l'universel formel n'est pas une forme logique, mais une réalité; c'est même une nature réelle, unique, qui se trouve dans tous les individus; *l'individuation ne divise pas la nature, mais sépare les personnes.* Kors, *op. cit.*, p. 30. Dans ce sens, il critique Roscelin : *De fide Trin.*, c. II. *Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sunt unus homo, qualiter in illa secretissima natura comprehendet quomodo plures personæ... sint unus Deus? Ibid.*, col. 265.

1. *Le pourquoi de la transmission du péché originel.* — Dans Adam, il y avait la nature humaine tout entière et la personne, l'individu, en qui alors toute la nature se trouvait concentrée. *Tota natura in illis erat, et extra illos de illa nihil erat. De conc. virg.*, c. II, col. 434.

De même que toute cette nature, présente en Adam, aurait pu vaincre et être confirmée dans le bien, de même elle pouvait être vaincue tout entière dans le premier couple humain. *Cur Deus homo*, l. I, c. XVIII, col. 387. Adam, en fait, a péché; ce fut à la fois le péché de la nature humaine, toujours identique à elle-même à travers tous les individus en qui elle réside, et le péché de la personne d'Adam : *fuit enim peccatum Adæ in homine, quod est in natura ; et in illo qui vocatus est Adam, quod est in persona. De conc. virg.*, c. I, col. 433; et c. XXII : *Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat, quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis hoc est propria fecit.* Col. 456. Ainsi, continue-t-il en marquant les rapports entre la nature et la personne, ce que la personne faisait en Adam elle ne le faisait pas sans la nature; il y avait là, en effet, et la personne qui était Adam et la nature qui était l'homme. La personne a rendu la nature pécheresse, car, quand Adam a péché, l'homme a péché... Dans les descendants d'Adam ce n'est pas la volonté personnelle qui les rend pécheurs, mais c'est l'état de dépouillement de la nature par rapport à la justice qui rend les personnes pécheresses. La personne a donc, en Adam, dépouillé la nature de la justice, et la nature, transmettant sa privation aux personnes qu'elle produit, les rend pécheresses et injustes. *Ibid.* c. XXIII, col. 457.

2. *Dans quelle mesure avons-nous péché en Adam?* — Il ne peut être question de la participation personnelle à l'acte prévaricateur d'Adam. Puisque les descendants d'Adam n'existaient pas comme personnes, le péché originel n'est point un péché personnel, mais un péché de nature. Présents en Adam *seminaliter*, nous avons contracté, au moment de sa prévarication personnelle, une nécessité pour notre nature à être dans l'état pécheur, dès que nous existerions personnellement : *In Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus et tunc facta est illa necessitas ut cum essemus peccaremus. De conc. virg.*, c. VII, col. 441.

Les enfants nouveau-nés non baptisés ne doivent pas être punis du péché originel comme s'ils l'avaient personnellement commis. C. XXII, col. 453. Ils le seront dans la mesure où ils ne forment qu'un avec Adam dans la nature pécheresse qu'il leur a transmise. C. XXIII, col. 454. Aussi y a-t-il une grande différence entre le péché personnel d'Adam, qui est cause de la propagation de l'état misérable et coupable de la nature humaine, tombée en lui, et le péché (c'est-à-dire l'état de dépouillement coupable) transmis par lui à ses descendants : *quia ille peccavit propria voluntate, illi naturali peccant necessitate quam propria et personalis meruit illius voluntas.* Le premier est beaucoup plus grave que le second.

3. *Par quel moyen se transmet le péché originel?* — A ne consulter que la paraphrase du psaume *Miserere*, on dirait que, pour Anselme comme pour Augustin, c'est par la génération charnelle, en tant qu'elle est infectée de concupiscence, que l'organisme est d'abord souillé, et l'âme ensuite par lui. *Ibid.*, col. 829-834. Tout autre est l'impression que donne le *De conceptu virginali*. Anselme y développe une théorie en harmonie complète avec ses vues sur la nature psychologique du péché originel et son siège dans la volonté.

Comme dans l'homme, remarque-t-il, l'être tout entier n'est pas affecté par une infirmité organique (c'est, en effet, l'œil seul qui est le siège de la cécité), ainsi, bien qu'on dise du genre humain qu'il est tout entier souillé, le péché ne réside cependant que dans la volonté, laquelle est absolument étrangère au *semen* générateur. *Ibid.*, c. XV, col. 449. Le *semen* ne peut être le siège du péché, avant que l'âme ne lui soit infusée. C. III, col. 435-436; c. VII, col. 440-441. La génération charnelle entraîne seulement la nécessité, au moment de l'animation, pour la personne nouvelle de contracter le péché. C. VII, col. 441.

Ce n'est donc pas la concupiscence vicieuse comme telle qui souille l'organisme et, indirectement, l'âme; elle concourt simplement à produire une personne qui participe à la nature coupable d'Adam. Elle est la condition *sine qua non*, mais nullement la cause du péché originel. C'est par la génération naturelle qu'une personne nouvelle entre en possession de cette *commune nature* qui nous fait pécheurs.

Partout où il y a génération naturelle, par la volonté de la créature qui sème et par la force de la nature qui germe, il y a transmission du péché originel. Ainsi se fonde et l'universalité de ce péché et l'exception à cette loi pour le Christ : car lui n'est pas venu par la volonté et la nature d'Adam : *in illa* (la Vierge) *tamen, nec voluntas creaturæ prolem seminavit, nec natura germinavit, sed Spiritus Sanctus procreavit.* C. XXIII, col. 455. Il est né de Dieu qui ne peut créer qu'une nature juste, c. XX, col. 452, et c. XXIII, col. 447; la matière dont il a été tiré, dans le sein de la Vierge, a été purifiée. C. XVIII, col. 451 ; *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI et XVII, col. 416-419.

Pour Anselme, la Vierge a été purifiée de la souillure originelle, col. 419, par les mérites du Christ en

vue de la maternité divine; voir aussi *De concep. virg.*, col. 451. Si l'idée de la conception immaculée reste en dehors de ses perspectives, il a posé deux principes dont on devait logiquement la déduire : celui de la pureté incomparable de Marie et celui de l'application anticipée des mérites du Christ à son âme : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret. Ibid.;* et *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, col. 419. En reléguant à l'arrière-plan l'idée de concupiscence dans la corruption de la nature et dans la transmission du péché originel, il renversait enfin l'obstacle à l'admission d'une génération qui fût à la fois immaculée dans son terme et accompagnée cependant de la concupiscence charnelle dans ceux qui la produisent. En renonçant à expliquer par des moyens physiologiques la transmission du péché originel et en fondant celle-ci sur l'unité de nature, il préparait les esprits à rejeter l'axiome augustinien du *De fide ad Petrum : non propagatio, sed libido.*

4° *Conséquences du péché originel.* — 1. *Dans la vie présente*, elles sont immenses pour nos premiers parents et pour leurs descendants : *totum quod erant infirmatum et corruptum est. De conc. virg.*, c. II, col. 434.

Le corps d'Adam et d'Ève fut désormais soumis à la mort et aux appétits animaux; leur âme se vit accablée par les besoins du corps et l'indigence des biens spirituels qu'elle avait perdus. Comme la nature était tout entière en eux, elle fut tout entière rendue infirme et corrompue. Elle contractait, du fait de son péché, en plus de sa corruption, une double dette : *debitum justitiæ integræ quam accepit, debitum satisfaciendi quia eam deseruit.* Elle se transmettait dans la situation misérable et coupable où elle s'était mise. En cet état, elle gardait encore sans doute le libre arbitre, *De lib. arb.*, c. XI, col. 503, mais elle était dans l'impossibilité absolue de récupérer cette justice qu'elle aurait dû garder : à tel point qu'il y a un plus grand miracle pour Dieu à rendre la justice à qui l'a abandonnée que de rendre la vie à un mort. *Ibid.*, c. X, col. 502. Bien plus, l'impuissance dont elle était frappée était coupable dans sa source et dans toutes ses manifestations : *De conc. virg.*, c. II, col. 435. C'est à la fois un état pénal et coupable qui fait des pécheurs et des malheureux.

Le péché originel, avec les conséquences pénales et les responsabilités qu'il entraîne, est le même chez tous. *De conc. virg.*, c. XXII, col. 452-454; c. XXVII, col. 461. Anselme, à la différence d'Augustin, pense que les péchés des proches parents n'entrent point en ligne de compte dans l'imputation qui nous est faite du péché d'origine. C. XXIV, col. 457.

2. *Dans l'autre vie*, le péché originel comme le péché personnel implique la condamnation à l'enfer; cependant, comme il est moindre que les péchés mortels actuels, il implique un moindre tourment. *De conc. virg.*, c. XXIII, col. 457. Si l'on objecte que Dieu ne doit point tenir rigueur à des inconscients du péché de quelqu'un qui leur est étranger, *ibid.*, c. XXVIII, col. 461, Anselme fait remarquer que, lorsque l'enfant est condamné, ce n'est pas pour le péché d'Adam, c'est pour le sien, le péché de la nature. C. XXVI, col. 460. Dieu réclame à la nature ce qu'il lui a donné et ce qui lui reste dû. C. XXVIII, col. 461. D'ailleurs, remarque-t-il, il n'y a pas de milieu entre le salut et la damnation : ou l'on va dans le royaume des cieux, ou l'on en est exclu par le péché. *Ibid.*, col. 462. Les enfants non baptisés en seront exclus, ils seront en enfer. Sur ce point comme sur bien d'autres, Anselme suit l'évêque d'Hippone. Mais, en insistant beaucoup sur le fait que le péché originel, dans les enfants, n'est pas à confondre, au point de vue de la gravité, avec l'acte prévaricateur d'Adam lui-même, qu'il n'est pas *de tout point semblable aux péchés actuels* et leur ressemble seulement en ce que, comme eux, il exclut du royaume des cieux, Anselme, avec sa théorie du péché originel comme *privation* de la justice originelle, prépare logiquement les esprits à concevoir le sort des enfants non baptisés comme une simple privation du royaume et du bonheur célestes.

3. *Rémission du péché.* — En vertu des mérites de la vie et de la mort du Christ, le péché originel et les autres péchés sont bien remis au baptême; mais l'enfant ne peut encore acquérir la justice, c'est-à-dire cette vertu de rectitude de la volonté, qui suppose l'exercice de l'intelligence. S'il est dans l'impuissance d'avoir la justice, cela ne lui est plus imputé à péché. Dieu lui a remis l'obligation où il était de posséder la justice; il n'est plus injuste, car la privation de la justice n'est plus en lui une dette qui le grève.

Ces enfants ainsi baptisés meurent-ils; puisqu'ils ne sont plus injustes, ils ne seront point damnés, mais sauvés comme des justes *(quasi justi)* par la justice du Christ et de son Église. *De conc. virg.*, c. XXIX, col. 463-464. Ici apparaît, dans ses conclusions sur l'état de l'enfant baptisé par rapport à la justice, ce qu'il y a encore d'insuffisant dans la conception anselmienne touchant la grâce sanctifiante.

Conclusion. — Saint Anselme est un témoin de premier ordre de la doctrine ecclésiastique au XIe siècle touchant l'existence d'un état de misère et de culpabilité dans l'humanité, consécutif à la chute.

Son grand maître est Augustin; mais il a dû connaître aussi les thèses du pseudo-Denys sur le caractère privatif du mal, et les affirmations ultra-réalistes de Jean Scot sur la transmission du péché d'origine.

On reconnaîtra facilement des échos d'Augustin dans la façon dont le disciple parle de la nature concrète, historique, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, de la corruption totale de cette nature et de la prolongation du péché d'origine dans ses conséquences : ignorance, concupiscence, impuissance pénale et coupable à la fois.

En disciple personnel, Anselme met en meilleur relief la thèse que l'évêque d'Hippone admettait déjà : à savoir que la concupiscence et l'ignorance, à elles seules, ne suffisent point à définir le péché originel; celui-ci consiste formellement dans la relation morale de ces défauts avec la faute d'Adam. Cette relation détruite, le péché est absolument détruit en nous; les défauts, qui, auparavant, étaient également un péché et une peine, ne sont plus qu'une peine en relation simplement historique avec le péché d'origine.

Dans la logique de cette perspective morale, Anselme pousse plus avant qu'Augustin l'analyse de la volonté dans la constitution du péché originel. Tandis que le maître envisageait la rectitude originelle comme une disposition de la nature intégrale (volonté et appétit sensible) et insistait davantage, dans la définition du péché d'origine, sur l'élément concupiscence et ignorance, Anselme définit la justice primitive par la rectitude de la volonté, et décrit, en conséquence, le péché originel comme la *privation de la justice que tout homme devrait posséder.*

Cette définition de la nature du péché originel entraîne une explication partiellement nouvelle de la transmission de ce péché et de ses conséquences.

Sans doute, pour Augustin comme pour Anselme, c'est notre unité en Adam qui est à la base de notre culpabilité commune; mais, tandis qu'Augustin se contente ordinairement d'affirmer que nous étions avec Adam et en lui *quasi unus homo*, que nous avons coopéré mystérieusement à l'acte prévaricateur, saint Anselme s'efforce, en fonction de l'ultra-réalisme de l'époque, d'expliquer l'unité vivante et complexe de la nature humaine, toujours identique à elle-même, sous les différents individus qui la multiplient; il

marque l'influence réciproque de la personne d'Adam sur la nature, de la nature transmise sur les personnes pour éclairer la transmission du péché. Chez saint Augustin, la concupiscence était le véhicule de la transmission du mal héréditaire; elle corrompait le corps, puis l'âme. Chez saint Anselme, la génération naturelle, concupiscente, contribue seulement à produire un individu nouveau qui participe à la nature malheureuse et coupable d'Adam. La génération, c'est seulement l'agent qui transmet la nature telle qu'elle a été faite en Adam pécheur. On distingue mieux ainsi entre l'acte prévaricateur et l'effet qu'il a produit, et dont nous sommes les héritiers. La cause a une malice plus grave que l'effet.

Enfin, la définition du péché originel comme une privation appelle l'idée de peines proportionnées à ce péché donc purement privatives. Ici, comme ailleurs, Anselme pose des principes dont on tirera les conséquences au cours des siècles. Par l'ensemble de sa spéculation, il se trouve semer les germes féconds d'une théorie du péché originel qui, en se développant, éliminera les exagérations de l'école augustinienne, tout en conservant de celle-ci les principes vivants, conformes à la doctrine de l'Église.

A l'avenir devait appartenir de combler les déficiences du système anselmien touchant les rapports de la nature et de la grâce et de laisser tomber ce qu'avait d'inexact le réalisme exagéré qu'il tenait de son milieu et de son époque. Anselme lui-même n'invite-t-il point à tenir le résultat de son effort spéculatif comme un système qu'il propose *non tam affirmando quam conjectando? De conc. virg.*, c. XXIX, col. 464.

Les scolastiques, particulièrement saint Thomas, l'entendent ainsi; ils marchent dans la voie qu'il a tracée, en corrigeant ou complétant le système théologique du grand spéculatif du Bec.

III. La théologie du péché originel dans l'École au xiie siècle. — Le xiie siècle se révèle, spécialement en ce qui concerne la question du péché originel, ce qu'il apparaît d'ordinaire dans le domaine de la recherche intellectuelle, d'une pensée ardente et variée, d'une grande curiosité d'esprit qui lui fait remuer bien des problèmes, d'une audacieuse liberté parfois, qui lui fait proposer des solutions nouvelles et non traditionnelles, d'un besoin de systématisation et d'unité qui lui fait ébaucher ces vastes recueils synthétiques que sont les *Sentences*. Tout ce travail se fait, dans une mesure plus ou moins grande, sous l'influence lointaine de saint Augustin.

Les uns repensent sa doctrine à la façon et à la suite de saint Anselme; ainsi Honorius d'Autun et Odon de Cambrai surtout; d'autres, Abélard et ses disciples, en reproduisent plutôt les termes que le fond; le plus grand nombre des sententiaires s'attache à faire revivre la substance et aussi les expressions de sa pensée. C'est dans le Maître des Sentences qu'il faut chercher le témoignage le plus classique de l'augustinisme du xiie siècle.

1° *Deux disciples de saint Anselme au commencement du XIIe siècle.* — 1. *Honorius d'Autun* rapproche, dans son *Elucidarium*, les théories d'Augustin, d'Anselme et de l'Érigène, sans arriver à les synthétiser correctement.

C'est en suivant saint Anselme qu'il définit le péché originel « une injustice » : *omnis namque homo cum tali justitia nasci debuit quali Adam conditus fuit. Sed quia hanc Adam sponte deseruit, omnis homo in injustitia originem vivendi sumit, quæ injustitia peccatum vocatur. Eluc.*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1142. Dieu a le droit d'exiger de la nature, en chaque homme, ce qu'il a donné à celle-ci en Adam.

Il ne se contente pas de cette explication anselmienne, il la complète par une autre qui vient de Jean Scot : c'est par un péché actuel que s'explique la corruption actuelle des âmes. En effet, selon Honorius, elles sont punies parce que, créées pures in *invisibili materia*, elles ont embrassé avec trop d'avidité le corps qu'elles devaient animer : *Deus omnia simul et semel per materiam fecit... postmodo autem universa per speciem distinxit. Ab initio igitur, animæ sunt creatæ in invisibili materia, formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem... Deus nonnisi bonas et sanctas creat animas, et ipsæ naturaliter desiderant corpus intrare... ; veruntamen, cum intraverint illud immundum et pollutum vasculum, tanta aviditate illud amplectuntur, ut plus illud diligant quam Deum. Ibid.*, c. XIV, col. 1144-1145.

Après avoir affirmé, avec saint Anselme, qu'il n'y a pas de faute dans le *semen*, c. XII, col. 1143, il revient à la théorie augustinienne : *semen ejus per carnis concupiscentiam coinquinatur*, c. XV, col. 1145, et il explique alors l'injustice originelle par la concupiscence. *Ibid.*, c. XII, col. 1143. La peine dans l'autre vie des enfants morts sans baptême, ce sont les ténèbres seulement. C. XV, col. 1146.

En somme, Honorius n'a pas une idée nette du péché originel, particulièrement lorsqu'il le présente comme un péché actuel de l'âme préexistante, éprise du corps qu'elle vient animer. En voulant fusionner les doctrines d'Augustin, d'Anselme et de l'Érigène, loin d'arriver à un progrès dans l'élucidation de la vérité traditionnelle, il la déforme et propose une hypothèse que l'École éliminera assez vite.

2. *Odon de Cambrai.* — Plus pénétrant et plus synthétique, d'une inspiration anselmienne plus pure, Odon († 1112) emploie toutes les ressources de la méthode dialectique et de la philosophie réaliste de l'époque à élucider « la fameuse question du péché originel ». *De pecc. orig.*, l. I, *P. L.*, t. CLX, col. 1071. Il y consacre un petit ouvrage en trois livres, *ibid.*, col. 1071-1102. Nous avons là le premier traité *ex professo* sur la question, depuis saint Augustin. La question à résoudre est nette : comment avons-nous péché en Adam? *Ibid.*, col. 1071.

a) Définition du péché. — Pour y répondre, Odon doit d'abord définir le péché originel : le l. I est employé à établir cette définition anselmienne : *privatio justitiæ debitæ*. Le péché, c'est le mal moral qui n'a pas son siège dans le corps, mais dans l'âme et particulièrement dans la volonté. Col. 1071-1072. Ce n'est point une substance, mais une privation, c'est-à-dire l'absence d'une chose là où elle devrait être. Col. 1073-1074.

Or, la créature rationnelle, telle que Dieu l'a faite, devrait toujours posséder la justice; car elle l'a reçue, à titre de dépôt à garder, pour le rendre à Dieu s'il l'exige. Col. 1075. Un peu plus loin, l. II, col. 1081, Odon fait l'inventaire du dépôt qui a été confié à l'homme : il comprenait la raison, la liberté, le libre arbitre, afin qu'il pût obtenir librement la béatitude. L'homme se trouvait ainsi constitué débiteur de cette justice qu'il avait reçue, responsable de celle-ci, s'il l'abandonnait. Pour compléter le nombre des élus, il était doué enfin de la force de la génération naturelle.

Le mal de la nature humaine, c'est donc la privation de cette justice qu'elle devrait toujours posséder : *injustus quia non habes debitam essentiam justitiæ, ideo debitam, quod accepisti, non servatam, sed sponte desertam.* Col. 1075 D.

b) Le problème de la transmission. — Le mal du péché originel une fois défini comme une privation, reste à en expliquer la transmission. L'explication est liée dans une certaine mesure à la question de l'origine de l'âme. Sur ce point, Odon se trouve en face de deux

opinions : l'une qui a pour elle l'autorité « des pères orthodoxes », et qui rejette tout traducianisme; et l'autre, d'après laquelle l'âme vient d'Adam et est transmise avec la chair; elle est le fait de beaucoup et ses raisons ne sont pas à mépriser; il les examinera toutes les deux. L. 11, col. 1077.

a. — Selon la doctrine « des orthodoxes », l'âme ne doit rien à la génération, mais vient immédiatement de Dieu. De même qu'il a infusé une âme nouvelle au premier homme, de même infuse-t-il à chaque nouveau corps une âme *nouvellement* créée. Mais il faut s'expliquer sur ce mot : l'âme individuelle n'est pas complètement nouvelle : *recentes, inquam, et novas, vel de aliquibus secretis et occultis exstantibus noviter factas, vel sicut in principio tota creatura de nihilo noviter creatas.* L. 11, col. 1077.

Étant donné, d'une part, que le corps seul vient d'Adam, et l'âme de Dieu seul, de l'autre que le péché a son siège dans l'âme seule, comment puis-je avoir péché en Adam, *si in ipso penitus anima mea non fuit?* A cette difficile question, les orthodoxes répondent par leur distinction entre « l'universel », « la substance », et l'individu qui n'ajoute à la substance, toujours la même, que des accidents.

Ainsi l'universel « homme » est substantiellement la même réalité qui est tout entière à la fois en chacun des individus humains; les individus ne différant pas du tout par leur substance réelle, en tant qu'hommes, mais par leurs accidents. Col. 1079-1080.

Appliquons ces distinctions au cas d'Adam et de ses descendants : la nature commune, donc l'âme humaine tout entière, au moment du péché, existait dans le premier couple, et n'existait qu'en lui. Si la personne a péché, elle n'a pu le faire sans la substance. Ainsi, la substance de la personne est viciée par le péché et le péché infecte toute la substance qui n'existe point en dehors d'Adam et d'Ève. Et cette substance n'est autre que la nature humaine tout entière, toujours la même sous la variété accidentelle des individus; souillée en Adam, elle le sera partout où elle se dilatera. Col. 1081-1082.

On se rend compte que, dans cette perspective ultra-réaliste, « telle âme nouvelle est en même temps nouvelle et ne l'est pas, nouvelle quant à la personne, ancienne quant à l'espèce, à la substance; nouvelle par ses propriétés personnelles, ancienne quant à ses propriétés communes. On peut dire qu'elle est créée et qu'elle ne l'est pas. » Voir art. ODON DE CAMBRAI, col. 933, et le texte d'Odon, l. III, col. 1090-1091.

Les expressions suivantes : *nova est proprietate personali non nova proprietate communi; creatur a Deo de exstantibus... Creatur non humana anima, sed individua anima, individua anima creatur, quia prius non erat, humana vero anima non creatur, quia prius erat* (col. 1091), rapprochées des précédentes : *recentes et novas, vel de aliquibus secretis et occultis exstantibus noviter factas* (col. 1077), rendent le même son que celles que nous avons trouvées chez Honorius d'Autun touchant la création de toutes les âmes en même temps *ex materia invisibili*, que celles de l'Érigène sur la double création de la nature humaine. Odon se rend bien compte de ce que son expression a de hasardeux, aussi laisse-t-il au lecteur le soin de l'apprécier; mais telles sont les raisons, dit-il, que font valoir les orthodoxes pour expliquer que tous les hommes ont péché en Adam, bien que les âmes ne naissent pas par transmission. L. III, col. 1091.

Des principes posés, on peut conclure qu'il y a une différence entre le péché transmis et le péché personnel d'Adam. Le péché naturel est celui dans lequel nous naissons, que nous tenons d'Adam. Toute âme humaine est coupable de ce fait selon la nature, non selon sa personne : *In ipso (Adam) erat anima mea, specie, non persona, non individua sed communi natura. Et ideo omnis humana anima culpabilis est secundum suam naturam, etsi non secundum suam personam.* Le péché que nous avons commis en Adam était pour nous naturel, pour Adam personnel; pour Adam plus grave, en nous moins grave. *Ibid.*, col. 1085.

La transmission du péché originel n'est pas contraire à la justice divine et elle ne fait pas de Dieu l'auteur du mal. Car, en agissant ainsi, le Créateur fait l'âme telle qu'elle doit être : selon la loi de propagation naturelle, l'âme doit être transmise telle qu'elle était en Adam : *Quomodo Deus non agit culpam, qui creat peccatricem animam*, col. 1086.

De ce que l'âme humaine tout entière a été souillée en Adam, il s'ensuit que, partout où sera propagée la nature humaine par la voie naturelle de la génération, celle-ci ne pourra être exempte de faute. Ainsi le veut la loi de propagation du genre humain. *Quomodo Christus venit sine culpa*, col. 1084.

Or, le Christ n'est pas venu par la voie de la génération naturelle, mais par le fait d'une œuvre divine; il sera donc exempt de la faute originelle, car, là où il n'y a pas humaine propagation, il n'y a pas faute transmise. *Ibid.*, col. 1084. D'après Odon, comme selon saint Anselme, c'est la génération humaine comme telle, et non la concupiscence, qui nous relie avec la nature pécheresse en Adam.

b. — Mais, après les raisons des orthodoxes, il faut examiner celles que les « semeurs d'âmes » font valoir en faveur de leur *thèse traducianiste.* Odon les expose longuement, col. 1094-1099, avec les conclusions qu'ils en dégagent, à savoir que nous étions tous en Adam par l'âme aussi bien que par le corps lorsqu'il a péché, d'où il découle que nous naissons malheureux et coupables. Mais les orthodoxes font valoir avec raison contre cette thèse, remarque-t-il, l'autorité de l'Écriture, et aussi la preuve philosophique de la simplicité de l'âme : *de simplici natura nihil potest emanare. Quod animæ non veniant ex traduce*, col. 1100.

Tel est ce traité d'Odon de Cambrai qui continue, au début du XII[e] siècle, la tradition de saint Anselme et développe ses explications spirituelles sur la nature du péché originel et sa transmission par le contact métaphysique de la personne et de la nature en l'homme. L'influence de l'archevêque de Cantorbéry ne se fera plus guère sentir au cours du XII[e] siècle. Cf. encore Guillaume de Champeaux, *Sent.*, p. 33, 58, 63, dans Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, suivie de documents originaux*, Lille, 1898; interprétation de sa doctrine du péché originel dans Ét. Hurault, *La théologie de Guillaume de Champeaux*, Paris, p. 13-24; Anselme de Laon, dans Bliemetzrieder, *Ans. von Laon systematische Sentenzen*, Munster-en-W., 1912, p. 33, 69, 71.

Il appartiendra à Alexandre de Halès et à saint Bonaventure de faire valoir un siècle, plus tard, la doctrine anselmienne et d'en faire pénétrer définitivement dans l'École le bienfait.

2° *Pierre Abélard* († 1142). *Ses idées sur le péché originel et leur condamnation au concile de Sens.* — A peine la voix d'Anselme venait-elle de se taire, que se fit entendre, en particulier sur le péché originel, une autre voix plus hardie, moins sûre, qui devait se faire écouter au loin, mais en qui l'Église ne devait point reconnaître la voix de sa tradition : Pierre Abélard, après avoir été disciple en philosophie du nominaliste Roscelin et du chef des réalistes, Guillaume de Champeaux, après avoir été initié en théologie à l'école du célèbre Anselme de Laon, enseignait à Paris dès la seconde décade du XII[e] siècle. Il faut reconnaître que, s'il devint l'adversaire de ses maîtres, il garda toujours une vive admiration pour les écrits de saint Anselme.

Epist., XV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 362; *Introductio ad theolog.*, 2, col. 1071; *Theologia christiana*, 4, col. 1287.

On méconnaîtrait toute une partie des idées théologiques sur le péché originel émises dans ce siècle et le sens des discussions qu'elles provoquèrent, si l'on ne faisait ici une place à la doctrine du maître du Pallet. Il l'a consignée surtout dans son *Exposition sur l'épître aux Romains*, l. II, c. V, col. 866-873, dans l'*Ethica*, col. 636-657, dans l'exposé sur l'*Hexameron*, col. 761-767. On en trouve plus ou moins l'écho dans quatre recueils de sentences qui dépendent de lui : l'*Epitome theologiæ christianæ* (*ibid.*, col. 1685 sq.), les *Sententiæ Florianenses* (édit. H. Ostlender, Bonn, 1929) et celles de Maître Omnebene, encore inédites; enfin, dans la *Somme* de Maître Roland Bandinelli, éditée par Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891. On trouvera dans ce dernier auteur plusieurs sentences tirées des recueils précédents.

1. *Analyse de la doctrine d'Abélard.* — *a)* La notion que donne Abélard du péché originel dépend de sa définition du péché en général. Celui-ci est essentiellement quelque chose de volontaire, un consentement libre à une inclination mauvaise *(culpa animæ)*, par rapport à Dieu un mépris et une offense. *Ethica*, c. III, col. 636, 639, 641; c. XIV, col. 654.

C'est la mauvaise volonté actuelle qui fait l'homme injuste, *ibid.*, col. 636-637. Ce n'est donc point le désir naturel de la concupiscence purement et simplement, mais le consentement qu'on y donne qui est péché, col. 641. De même, tout ce qui se fait par ignorance invincible, comme ne pas croire au Christ chez quelqu'un qui ne le connaît pas, ne peut être une faute. C. XIV, col. 657. Ainsi, ce n'est point au désir comme tel et à l'action extérieure qu'il faut regarder, mais à l'intention consciente qui l'inspire. C. III, col. 645; c. V, col. 648; c. VII, col. 649. Bref, dans cette perspective, tout péché est un acte de la volonté propre. Mais alors, que faut-il penser du péché originel qui se trouve dans les enfants inconscients non baptisés?

Il s'ensuit que ces enfants ne peuvent être le sujet d'un péché au sens strict du mot. Le péché originel ne peut être autre chose en eux qu'une dette de condamnation aux peines que nous payons solidairement comme des dettes de famille à raison de la faute de nos premiers parents. Abélard s'efforce de le prouver en s'appuyant sur l'Écriture et sur la tradition. Il remarque que le mot « péché » a différents sens dans l'Écriture. Ou bien il est pris au sens propre, *pro ipsa animæ culpa et contemptu Dei, id est prava voluntate nostra, qua rei apud Deum statuimur. Exp. in Rom.*, col. 866; ou bien il est pris *pro ipsa peccati pœna quam per ipsum incurrimus.*

C'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre le péché originel : *magis hoc ad pœnam peccati, cui videlicet pœnæ obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur. Ibid.*, col. 866, cf. 871. Abélard en appelle à Augustin, à Boèce, à Jérôme, pour montrer qu'il n'y a de péché que là où il y a exercice du libre arbitre. *Ethica*, c. III, col. 641, et *In Rom.*, col. 866-868. L'*Éthique* soutient encore, d'une façon plus absolue, la doctrine avouée dans le commentaire. Cf. c. XIV, col. 654 : *A quo (peccato proprie sumpto) parvuli sunt immunes, qui, cum merita non habeant tanquam ratione carentes, nihil eis ad peccatum imputatur, et solummodo per sacramenta salvantur.*

Une dette de peine attachée à une condamnation du père de la famille humaine, voilà bien le constitutif du péché originel pour Abélard. Sa rétractation dans l'*Apologie* reste amphibologique : *Ex Adam in quo omnes peccavimus, tam culpam quam pœnam nos contraxisse assero, quia illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo exstitit et causa. Apol.*, col. 107.

b) S'il en est ainsi, comment admettre dans les enfants l'hypothèque d'une peine éternelle, là où il n'y a pas de faute, comment concilier la justice de Dieu avec un tel traitement? La réponse se trouve dans ce principe général : Dieu n'est jamais injuste; quoi qu'il fasse à l'égard de sa créature, sa volonté n'est jamais mauvaise. *In Rom.*, col. 869 B. Bien plus, Abélard veut montrer, dans l'attitude de Dieu à l'égard des enfants morts sans baptême, un signe de sa bonté pour eux, et pour ceux qui sont témoins de leur sort.

Il demande, en effet, à ces petits la plus légère des peines, celle des ténèbres dans la privation de la vision béatifique : *Quam pœnam non aliam arbitror quam pati tenebras, id est carere visione divinæ majestatis. Ibid.*, col. 870 A. Il croit d'ailleurs que Dieu ne destine à cette peine que ceux que, dans sa sagesse, il avait prévu devoir devenir mauvais, s'ils avaient vécu. Dieu leur épargne ainsi une peine plus grave. Abélard en appelle ici au témoignage de Jérôme « dans sa lettre à la fille de Maurice », *ibid.*, col. 870-871, et croit pouvoir interpréter ainsi la pensée de saint Augustin.

c) N'est-il pas déraisonnable de punir dans les fils la faute qu'on a pardonnée aux parents? Non, car la concupiscence vicieuse de l'acte conjugal est toujours là pour faire des fils de l'homme des fils de colère. *Ibid.*, col. 872. Lorsque quelqu'un est fait esclave avec ses fils, il peut parfois se libérer sans libérer ses fils. Ne voyons-nous pas un exemple de cette vérité dans les oliviers greffés qui produisent malgré tout des sauvageons et dans le grain séparé de la paille qui produit encore de la paille avec le grain. *Ibid.*, col. 872.

« De cette concupiscence déréglée nous ne sommes pas *coupables*, c'est Adam seul, par son péché, qui en porte la responsabilité; par elle, cependant, nous sommes punissables. » Kors, *op. cit.*, p. 39. Pour Abélard, comme pour la tradition, la concupiscence est bien un vice ou un défaut de la nature, introduit en nous par le péché d'Adam; ce n'est pas un péché. *In Rom.*, col. 895.

d) On devine ce qu'est pour Abélard le baptême; non pas la rémission d'une culpabilité qui n'existe pas, mais la remise de la dette éternelle qui pèse sur nous à raison de la transmission de cette hypothèque par la concupiscence. *Ibid.*, col. 872.

Mais il reste la mortalité et les autres afflictions temporelles. Le disciple d'Abélard le reconnaît : *Epit. theol. christianæ*, c. XXXVII, col. 1758 : *Quod vero, gehenna remissa, pœna temporaliter existat, in baptismate manifeste apparet, quia cum ibi gehenna quæ pro originali peccato demissa sit, manet tamen dissolutio corporis, manet et numerosa defectuum multitudo. Unde Augustinus de origine peccati : transit, inquit, reatu, manet actu.*

Telle est l'interprétation abélardienne d'un axiome augustinien. On y saisit la manière d'Abélard; il veut suivre Augustin; il le suit d'ailleurs sur certains points: le rôle véhiculaire de la concupiscence, la distinction entre le mal et la culpabilité; mais il l'abandonne sur le fond, quand il réduit le *reatus* du péché originel à l'obligation de subir la peine du péché du premier parent, et répudie dans l'enfant toute participation solidaire à l'état de culpabilité d'Adam.

Il répugne à admettre l'axiome traditionnel : une participation solidaire à la peine implique une certaine participation mystérieuse solidaire à la faute d'Adam. Aussi est-il clair, comme le remarque J. Kors, « qu'il ne fait que donner une habile transposition de la doctrine augustinienne et c'est en vain qu'il s'efforce de paraître d'accord avec le maître, employant les mêmes termes, les mêmes exemples : le sens est tout autre. » *Op. cit.*, p. 39. Au concile de

Sens, en 1140, l'Église dira en quoi cette doctrine est insuffisante.

2. *Condamnation au concile de Sens.* — Saint Bernard († 1153), une fois qu'il eût découvert les témérités d'Abélard et remarqué les répercussions qu'elles avaient jusqu'à Rome, *Epist.*, CXCI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 357; *Epist.*, CXCIII, col. 359, en avertit le pape et les cardinaux. Dans sa lettre CLXXXVIII aux évêques et cardinaux de la curie, il signale, entre autres erreurs d'Abélard, celles que l'on relève *de originali peccato, de concupiscentia, de peccato delectationis, de peccato ignorantiæ.* Col. 353.

Au pape Innocent II lui-même il dénonce les *Capitula hæreseum P. Abélardi, Epist.*, CXC (ou tract. XI). La doctrine incriminée sur le péché originel y est ainsi décrite au n. 8 : *Sciendum est quod, cum dicitur originale peccatum esse in parvis, hoc dicitur pro pœna temporali et æterna quæ debetur eis ex culpa primi parentis.* Col. 1052.

On sait que, mis en demeure par l'abbé de Clairvaux de se rétracter, Abélard en appela à un concile. Dix-huit propositions tirées de ses œuvres furent condamnées au concile de Sens (1140). La neuvième vise l'erreur sur le péché originel : *Quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum.* Denz.-Ban., n. 376. Abélard ayant interjeté appel au pape vit Innocent II lui-même confirmer la sentence du concile de Sens. *Epist.*, CXCIV, *inter Bern. epist.*, t. CLXXXII, col. 360-361.

La doctrine d'Abélard, condamnée à Sens, contredisait d'ailleurs l'ensemble de la doctrine augustinienne professée dans l'École; elle allait être discutée et rejetée par les principaux représentants de l'augustinisme.

3° *Influence prépondérante d'Augustin dans l'École au XIIe siècle.* — Cette influence se révèle dans la manière dont on pose et résout les problèmes théologiques que soulève le péché originel. Elle s'affirme spécialement dans les *Sentences* de P. Lombard qui la prolongeront dans les âges suivants.

1. *Les problèmes théologiques agités.* — Cf. R.-M. Martin, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel* (d'après le ms. *191* de Bruges, largement cité), dans *Revue des sc. phil. et théol.*, t. VII, 1913, p. 700-725; t. VIII, 1914, p. 439-466; t. IX, 1920, p. 103-120; t. XI, 1922, p. 390-415; du même, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée* (†1154) *et son école*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XIII, 1912, p. 674-691; J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 43-60.

a) La notion du péché originel. — Ce fut une question fort discutée au XIIe siècle. Robert de Melun († 1167), comme ses contemporains, le reconnaît : *quæstio vero de peccato originali, qua quæritur quid ipsum sit, a multis facta est et a multis fieri adhuc solet.* Ms. de Bruges *191*, fol. 243 r°-243 v°, cité dans R. Martin, t. VII, p. 702. Les augustiniens y répondent ordinairement en disant que le péché originel c'est la concupiscence seule, ou la concupiscence et l'ignorance.

Anselme de Laon, un maître d'Abélard, définit ainsi le péché de nature : *corruptio concupiscentiæ vel habilitas concupiscendi :* Édit. Bliemetzrieder, *Anselmus von Laon systematische Sentenzen*, Munster-en-W., 1912, p. 72, dans les *Beiträge* de C. Baeumker, t. XVIII, fasc. 2 et 3,

Guillaume de Champeaux, à la même époque, semble réduire au contraire le péché originel à une imputation du péché d'Adam : *Peccatum illud est prævaricatio; pœna, concupiscentia; reputatur illi* (à l'enfant) *prævaricatio et peccasse dicitur in Adam*, parce que, *spirituale peccatum per quod primus pater, id est Adam, peccavit, imputatur ei.* Fragm. XXII, édit. Lefèvre, *op. cit.*, et Ét. Hurault, *op. cit.*, p. 18.

A l'école de Saint-Victor, on condamne comme contraire à la tradition la doctrine d'Abélard. Ainsi Hugues, *In Rom.*, q. CIV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 450 : Hugues rejette aussi la conception de l'*Elucidarium* qui fait du péché originel un péché personnel, péché de délectation exagérée de l'âme au moment où elle s'unit au corps. *Summ. de sacram.*, l. I, p. VII, c. XXXV, t. CLXXVI, col. 303.

L'auteur de la *Summa sententiarum* (faussement attribuée à Hugues) écarte, lui aussi, la définition, d'après laquelle ce péché ne serait que la dette d'un châtiment. C'est là heurter le texte de l'Apôtre: « Beaucoup ont été constitués pécheurs par la désobéissance d'un seul. » Saint Paul appelle pécheurs ceux qui ne sont pas encore régénérés. Or, ils ne seraient pas pécheurs s'ils étaient seulement obligés de subir la peine. L'Apôtre dit encore : « Le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. » Par ces paroles, il distingue nettement le péché et la mort. *Sum. sent.*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 107.

A la définition abélardienne, l'École de Saint-Victor oppose la suivante : « Le péché originel est la corruption ou le vice que nous contractons à notre naissance, par l'ignorance dans l'esprit et par la concupiscence dans la chair. *Sum. de sacram.*, l. I, p. VII, c. XXVIII, *ibid.*, col. 299, et c. XXVI, col. 298; *Sum. sentent.*, l. III, c. II, col. 106-107.

Il s'agit, dans l'enfant pécheur, non de la concupiscence et de l'ignorance actuelle, mais bien de la concupiscence *habituelle* qui fructifiera plus tard en convoitises, et de l'impossibilité où il sera de connaître la vérité quand il le faudra. *Sum. de sacram.*, l. I, p. VII, c. XXXI, col. 302. L'École de Saint-Victor en appelle souvent à saint Augustin : elle pouvait, en effet, pour sa définition du péché originel, s'autoriser par exemple de ce texte du *Contr. Jul.*, V, III, 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 787 : *Et sicut cæcitas cordis... et peccatum est, et pœna peccati et causa peccati, ita concupiscentia carnis et peccatum est, et pœna peccati et causa peccati.*

Saint Bernard, à l'encontre d'Abélard dont il poursuit l'erreur, pense aussi que le péché originel s'identifie avec la concupiscence. Cf. surtout *Tract. de error. Abelardi*, c. VI, t. CLXXXII, col. 1066 : *An peccatum in semine peccatoris, et non justitia in sanguine Christi?... Si illi per carnem et per fidem huic; et si infectus ex illo originali concupiscentia etiam Christi gratia spirituali perfusus sum.*

De même, Roland Bandinelli (le futur pape Alexandre III), après avoir exposé une théorie qui n'est autre que celle d'Abélard, ajoute : *Alii dicunt peccatum originale nihil aliud esse quam fomes peccati seu carnis concupiscentia quod idem est. Quibus et nos Augustini freti auctoritate consentimus.* A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 134.

Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, q. VII, Gandulfe de Bologne, dans *Sent. libri quatuor*, édit. J. de Walter, Vienne et Bratislava, 1924, l. II, § 223, Robert Pullus, *Sent.*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 863, Bandinus, *Sent.*, l. II, dist. XXX, *P. L.*, t. CXCII, col. 1060, et d'autres soutiennent les mêmes idées.

Dans les *Sentences* de Robert de Melun (ms. de Bruges *191*, larges citations dans R. Martin), on trouvera une sérieuse critique des opinions contemporaines que l'auteur écarte : péché originel = désobéissance, langueur de la nature, obligation de subir la peine éternelle, stimulant au péché, *fomes peccati*, loi des membres, concupiscence du mal. Selon lui, voici comment il faut entendre ce *fomes originalis* dont il est question dans l'École : « Il est en quelque sorte dans la chair et dans l'âme. Il y a un vice dans la chair avant que l'âme lui soit unie. Ce vice n'est pas encore le péché originel. Mais, dès que l'âme est unie à la chair viciée, il se fait que, par suite de la corruption de la chair, commence à exister dans l'âme ce stimulant qui est le péché originel. Le péché originel est donc dans l'âme : il n'existe pas dans la chair; il n'est pas

notamment la corruption de la chair, mais cette corruption est la source du *fomes* et la cause pour laquelle ce *fomes* ou péché originel existe dans l'âme. » R. Martin, *Les idées de Robert de Melun*, dans *Rev. des sc. phil. et th.*, t. VII, p. 720; ms. fol. 248 r°. Aussi définit-il le péché originel comme le penchant aux mouvements déréglés, contracté par l'âme par suite de la concupiscence de la chair, dès le premier instant de son union avec la chair. *Ibid.*, p. 723; fol. 249 r° : *Peccatum originale est pronitas excedendi ex carnis vicio animæ innata, ex ipsa prima conjunctione cum carne facta.* C'est équivalemment, mais mieux analysée, la notion que nous trouvons dans P. Lombard et tous les augustiniens que nous venons de citer; c'est sans doute la plus répandue au XIIe siècle. Aussi, Pierre de Poitiers († 1205) pourra-t-il donner ce concept de l'*habitualis concupiscentia* comme celui qui est admis par presque tous pour désigner le péché originel : *Quidam, immo fere omnes, dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem... Concupiscibilitas est originale peccatum quod in anima est, non in corpore. Sent.*, l. II, dist. XIX, *P. L.*, t. CCXI, col. 1015.

« Surviendront Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin. L'*habitualis concupiscentia*, tout en n'étant plus regardée comme exprimant le concept plénier du péché originel, ni même l'élément formel de ce péché, sera toutefois maintenue comme élément matériel dans la notion du péché originel. » R. Martin, *art. cité*, p. 725.

b) La transmission du péché originel. — On se préoccupe beaucoup, au XIIe siècle, d'expliquer la raison, le mode et l'agent de transmission du péché originel.

Les augustiniens ne discutent pas l'opinion d'Anselme et d'Odon de Tournai qui avaient voulu résoudre l'énigme en l'éclairant par leur distinction réaliste entre personne et nature. L'humanité étant considérée comme une réalité toujours identique à elle-même, présente tout entière en Adam et Ève, viciée par leur péché, il était facile de se la représenter comme indéfiniment souillée dans les individualités qui revêtaient seulement de propriétés nouvelles cette grande et universelle nature tombée en Adam. Les augustiniens, ou bien ont senti ce qu'il y avait d'exagéré dans le réalisme qui était *à* la base de cette explication, ou ils ne l'ont pas connue. Le fait est qu'ils vont chercher l'explication de la propagation du péché originel en dehors d'elle.

a. La raison qu'ils allèguent ordinairement en faveur de la transmission du péché est celle-ci : le péché se transmet à tous les hommes parce que tous ont péché en Adam, en ce sens que tous sont formés d'une matière qui était contenue en lui.

Déjà Anselme de Laon propose cette explication : *Merito ipse in omnibus punitur, quia ipse cum omnibus peccavit. Augustinus : Omnes in eo peccaverunt, quia omnes unus homo in eo fuerunt, non personaliter, sed materialiter, quia omnium materia in eo fuit... Substantia illa, id est semen Adæ unde propagatio facta est, tantum simplices particulas habuit; unaquæque particula simplex crevit, non assumpta alia substantia, sed alia qualitate ;... omnes ergo in Adam fuimus, et omnes in eo peccavimus, et ideo merito omnes damnamur. Sent.*, p. 67-68.

Hugues de Saint-Victor, comme Anselme de Laon, expliquera aussi la transmission du péché par l'union intime, directe, matérielle avec notre premier père, à raison de la permanence à travers les différents individus d'une particule d'Adam intrinsèquement accrue. *In epist. ad Rom.*, q. CXXXIX, *P. L.*, t. CLXXV, col. 467, et aussi q. CXXXVIII, col. 467 : *Omnes in Adam unus homo fuimus, id est ex eo qui unus homo fuerat per propagationem descendimus.*

On retrouve la même doctrine chez Robert Pullus, *Sent.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 756, l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, éd. Geyer, p. 44*-45*, Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, c. XIV. Roland Bandinelli la connaît, mais lui fait une objection : *Quibus objicitur peccatum illud animabus minime debere imputari cum a se non sint, ex eo traductæ, sed de nihilo creatæ.* Un peu plus loin, il semble se rallier à une autre explication : le péché d'Adam a été imputé à toute sa postérité à raison sans doute de sa gravité : *quia nullam habuit causam peccandi.* Gietl, p. 129-130.

Robert de Melun, au contraire, partage l'opinion commune; selon lui on ne peut nier que toute la race humaine existait jadis matériellement dans Adam en qui nous avons tous péché. Fol. 254 r°, dans R. Martin, *ibid.*, t. VIII, p. 463. Mais elle n'y était que pour le corps.

b. Le mode de propagation. — Le péché se propage-t-il par l'âme ou par le corps? La question est liée à celle de l'origine de l'âme. On sait qu'Augustin avait laissé cette dernière question non résolue; déjà, Anselme et Abélard, à la suite d'autres, Jérôme, Gennade, Bède, Raban Maur, avaient rejeté nettement la thèse traducianiste. Anselme de Laon, *Sent.*, p. 76, et Guillaume de Champeaux, frag. XXXI, éd. Lefèvre, affirment clairement que nos âmes sont directement créées par Dieu. L'argumentation d'Odon de Cambrai est en faveur de cette thèse. Hugues de Saint-Victor va montrer que cette doctrine, sans être absolument prouvée par l'Écriture et par la raison, est plus conforme à la foi catholique. *De sacram.*, l. I, p. VII, c. XXX.

L'auteur de la *Summa sententiarum*, l. III, 2 fin, donnera la thèse créatianiste comme plus vraisemblable. Pierre Lombard lui, sera plus affirmatif encore : « La foi catholique rejette le traducianisme et le condamne comme contraire à la vérité. » *Sent.*, l. II, dist. XXXI, c. II.

Gandulfe démontre la thèse créatianiste par la simplicité de l'âme. *Sent.*, l. II, § 229 : *quod anima ex anima non propagatur, sicut caro ex carne traducitur. Op. cit.*, p. 275-276. A la même époque, Robert de Melun déclare impossible le traducianisme de l'âme. Fol. 253 v°, cité par R. Martin, *loc. cit.*, p. 463. Dès la fin du XIIe siècle, la doctrine créatianiste est commune.

Le péché originel se transmet donc par le corps : mais comment? par quel moyen?

L'agent de propagation du péché originel c'est la concupiscence qui accompagne la génération. — Telle est la doctrine que l'on peut dire commune dans l'école augustinienne. Anselme de Laon sait que certains la soutiennent. *Sent.*, p. 73. Il fait allusion, sans doute, à Guillaume de Champeaux : selon ce maître, les parents baptisés, innocents, jettent d'une main pure une semence mauvaise, *ut si munda manus seminaret malum semen*, frag. XXIII, édit. Lefèvre; cf. Ét. Hurault, *op. cit.*, p. 21 : « Par suite du sacrement de mariage leur concupiscence n'est, tout au plus, qu'un péché véniel; ils évitent donc également le péché grave actuel. » Frag. XXXVI, éd. Lefèvre.

Si la concupiscence des parents ne souille pas ceux-ci gravement, il reste donc qu'elle infecte gravement la chair des enfants, puis, par l'intermédiaire de celle-ci, leur âme.

Ce fut la pensée de l'École de Saint-Victor : Hugues de Saint-Victor, *In epist. ad Rom.*, q. CXXXIII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 466; q. CVI, *ibid.*, col. 460 : *quare peccatum originale posteris imputatur? Responsio : quia parentum concubitus non fit sine libidine, nec filiorum conceptus sine peccato*; cf. *Summa de sacram.*, l. I, p. V, c. XXXI, t. CLXXVI, col. 301. Même doctrine dans la *Summa sent.*, l. III, c. XII, *ibid.*, col. 108, où, après

avoir rappelé l'axiome du *De fide ad Petrum*, attribué alors à saint Augustin : *peccatum in parvulos non transmittit propagatio sed libido*, l'auteur conclut que c'est uniquement par le fait de la concupiscence qu'est transmis le péché originel. On sait comment saint Bernard, dans son *Épître aux chanoines de Lyon*, *Epist.*, CLXXIV, n. 7, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 335, au nom du principe : *Peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit?* ne pouvait accepter pour Marie l'idée d'une conception immaculée là où il n'y avait pas eu conception virginale, à l'abri de la concupiscence. Il était dans la logique du principe admis par l'école augustinienne de réserver exclusivement au Sauveur, à raison de sa conception virginale, le privilège d'une conception immaculée.

Ce sera la pensée de Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXXI, c. VIII, celle de Robert de Melun, fol. 253 v° (cité dans R. Martin, t. VIII, p. 462), de Gandulphe de Bologne, *Sent.*, l. II, § 218, p. 266-269; du commentaire attribué au pape Innocent III, *In ps.*, L, *P. L.*, t. CCXVII, col. 1059 : *Ex seminibus ergo fœdatis concipitur corpus corruptum pariter atque fœdatum, cui anima tandem infusa corrumpitur et fœdatur.* Celui-ci résume la pensée dominante au XIIe siècle, dans l'École, sur la transmission du péché originel par la voie de la concupiscence par cette phrase de tournure tout à fait augustinienne : « De même qu'un vase corrompu corrompt la liqueur qui y est versée, de même l'âme est souillée par son contact avec le corps souillé. »

C'est donc bien par le moyen de la concupiscence qui accompagne chaque génération que le corps d'abord est souillé, puis, par son intermédiaire, l'âme. Mais se pose la question : quel est l'auteur responsable de cette souillure à laquelle l'âme ne peut se soustraire?

c) La cause responsable du péché originel. — La question ne peut se poser qu'au sujet du démon, d'Adam, des enfants et de Dieu.

A la question : pourquoi l'Apôtre n'imputait-il pas plutôt le péché au diable qu'à l'homme? Guillaume de Champeaux avait répondu que le diable était absolument étranger à toute génération humaine. Éd. Lefèvre, p. 58. Robert de Melun n'eut pas de peine lui non plus à montrer que le diable n'a pu avoir sur l'homme qu'une influence séductrice qui laissait à celui-ci toute sa liberté. Fol. 250, dans R. Martin, *loc. cit.*, p. 444.

Il reste l'homme qui a commis le péché en Adam. Anselme de Laon le remarque : *Quia ergo omnes in Adam peccatum commisimus traducti ab eo, tenemur merito rei, nisi sacramentis absolvamur. Sent.*, p. 71-72.

Mais, si l'homme est cause de la faute, Dieu n'est-il pas l'auteur de la peine? Robert Pullus le pense : *Sent.*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 759-760; ainsi que Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXXII, c. IV, de même Odon d'Ourscamp, cod. *1762*, bibl. Harley au British Museum, fol. 107 v° *a*. Dieu, en punissant la désobéissance originelle, n'est point l'auteur du péché originel, remarque Robert de Melun. Fol. 250 v°, dans R. Martin, p. 443.

Mais la question se pose surtout pour les théologiens du XIIe siècle au sujet des petits enfants : de quel droit et suivant quelle justice les enfants nouveau-nés, qui ne sont capables d'aucun acte humain, sont-ils considérés comme coupables aux yeux de Dieu? Ainsi s'exprime Robert de Melun, fol. 255 r°, cité dans R. Martin, *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. IX, p. 103. Comment Dieu peut-il créer des âmes pures pour les envoyer dans un corps corrompu? Presque tous les sentenaires ont essayé une réponse à ces questions. Les uns font confiance à la sainteté des vouloirs divins et s'inclinent devant le mystère : ainsi Guillaume de Champeaux : « Si vous me demandez pourquoi le contact d'un corps corruptible souille l'âme, je vous répondrai que celui-là le sait qui sait ce que sont les natures. » Frag. VI, éd. Lefèvre; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, p. VII, c. XXXV et XXXVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 303-304; l'auteur de la *Summa sent.*, l. III, c. XII, *ibid.*, col. 109, et bien d'autres.

D'autres, à la suite d'Odon de Cambrai, ont recours à la sagesse du plan divin qui doit demeurer immuable malgré le péché des hommes : Dieu a décrété, indépendamment de toute hypothèse, que la vie humaine se propagerait par voie de génération, et qu'aux corps ainsi constitués il infuserait des âmes pures. On ne peut taxer Dieu d'injustice s'il continue à envoyer des âmes pures en des corps viciés. Ainsi pensent Anselme de Laon (du moins dans une sentence, *Cur animæ puerorum non baptizatorum puniantur...* British Museum, bibl. Harley, *3098*, *liber Pancrisis*, fol. 30 v°, dans R. Martin, *loc. cit.*, p. 104), plusieurs sententiaires anonymes et P. Lombard. On remarquera cependant que le même Anselme de Laon, dans les *Sententiæ* éditées par Bliemetzrieder, l. II, p. 77, rejette comme insuffisante cette explication en la faisant suivre de cette critique : *Contra quod dicimus quod Deus rem injustam non debet proponere.* Et puis, après avoir rapporté trois autres opinions, il invite à l'humble soumission en face des mystères impénétrables de Dieu. *Ibid.*, p. 78.

D'autres recherchent dans la créature la source de sa culpabilité : l'âme, à l'instant de son union avec le corps, étreindrait, avec une avidité consciente, le corps qu'elle vient animer et Dieu se verrait obligé de l'exclure de son intimité : c'est la solution d'Honorius d'Autun reprise par l'auteur des *Sentences : Filius a patre gigni*, par Hugues de Ribémont, Hugues d'Amiens, sainte Hildegarde. Voir R. Martin, *loc. cit.*, p. 104-109.

Robert de Melun est peut-être l'auteur du XIIe siècle qui a scruté le plus à fond la question. Il commence par la délimiter et part des données de la foi : l'enfant est en état de péché : cela est acquis pour le catholique, quelle que soit la manière dont le corps ait pu souiller l'âme de cet enfant. L'Écriture enseigne que le corps est pour l'âme une cause de dépression et de mal. La raison de ce fait reste mystérieuse : « En dehors de Dieu, personne ne peut avoir pareille connaissance des âmes. Et c'est pourquoi quiconque admet l'existence et la nature supérieure des esprits, ne doit pas poser la question : d'où vient que l'âme de l'enfant soit coupable devant Dieu à cause du péché. » Fol. 255 r°, R. Martin, *loc. cit.*, p. 115. Il ne faut point oublier, d'ailleurs, que nous étions tous en Adam au moment de son péché, que demeure, en tout enfant, l'ardeur d'une chair viciée et que, la contamination de l'âme ne venant pas de Dieu, elle ne peut venir que du corps dans son action sur elle.

Et donc Robert de Melun, lui aussi, tout en faisant effort pour donner une réponse qui ne soit pas dénuée de probabilité, se sent accablé par le mystère. « Il faut avouer avec Hugues que la justice de Dieu, si elle est irrépréhensible, est incompréhensible. » Cf. *De sacram.*, l. I, p. VII, c. XXXV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 303.

Le mérite de Robert de Melun est d'avoir nettement posé et fait effort pour résoudre, dans la mesure du possible, une question qui méritait de l'être et qui avait déjà tourmenté saint Augustin. On pouvait, certes, le faire de manière différente : saint Anselme et Odon de Cambrai l'avaient posée autrement; la théologie du XIIe siècle aurait eu avantage à chercher dans leur direction. En fait, la question ne sera reprise qu'au XIIIe siècle et encore sous une autre forme; « saint Thomas d'Aquin a changé les termes du problème : il l'a examiné non pas à l'égard de la justice de

Dieu, mais par rapport à la sagesse. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXXIII, a. 1, ad 5um. Son émule et ami saint Bonaventure avait par anticipation justifié son procédé par ces paroles : *dicendum quod in rerum conditione, plus pensatur ordo divinæ sapientiæ quam pensetur ordo justitiæ vel misericordiæ.* » R. Martin, *loc. cit.*, p. 120.

d) La mesure de culpabilité du péché originel. — On peut se demander si la mesure de culpabilité du péché originel se caractérise par une mesure de culpabilité égale chez tous les hommes. Saint Anselme de Cantorbéry s'était posé la question et avait admis la même mesure de culpabilité chez tous. Cf. *De conc. virg.*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 460-461. Il semble que Robert de Melun soit seul à la poser au XIIe siècle : il la résout dans le même sens qu'Anselme de Cantorbéry. La question était plus pressante pour des augustiniens qui définissaient le péché originel par l'habituelle concupiscence. Le fait est que cette concupiscence a des degrés divers chez différents individus. Robert de Melun a eu conscience de la difficulté et lui a donné une solution. Cf. R. Martin, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XI, col. 390-394.

e) Le péché originel et le péché des ascendants. — Augustin avait admis que les péchés des autres parents en dehors d'Adam, se propagent aussi, non seulement quant aux effets pénaux, mais quant à la culpabilité jusqu'à la troisième et la quatrième génération. *Opus imperf. cont. Jul.*, II, 177, *P. L.*, t. XLV, col. 1218; de même, III, 65, col. 1277; VI, 22, col. 1554, et aussi *Ench.*, c. XLVI et XLVII, *P. L.*, t. XL, col. 254-255. La question de mesure de cette transmission restait pour lui cependant mystérieuse. *Op. imp.*, III, 57, col. 1275.

Au XIIe siècle, la grande majorité des auteurs, avec Robert de Melun, sont d'un avis différent; ils nient qu'un péché quelconque, hors celui d'Adam, ait passé ou passe des propres parents à leurs enfants. Robert de Melun s'emploie particulièrement à l'établir. Voir les textes dans R. Martin, *loc. cit.*, p. 394-401.

A l'encontre, Gandulphe de Bologne soutient la thèse de la transmission d'autres péchés. *Sent.*, l. II, § 225 : *Quod non solum primorum, sed etiam proximorum parentum peccatis parvuli obligentur.* Éd. Walter, p. 273.

La conclusion de Robert de Melun et des partisans de sa doctrine va devenir classique : les maîtres du XIIIe siècle, saint Thomas, *In IIum Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 1-2; *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXXI, a. 2, et saint Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXXIII, a. 1, q. I, l'établiront solidement.

f) La rémission du péché originel. — *a. Les moyens de rémission.* — On enseignait alors dans l'école qu'il y avait trois moyens de rémission : le sacrement de baptême, l'effusion du sang et l'orientation du cœur vers Dieu. Sur les deux premiers moyens, aucune difficulté. Cependant, certains théologiens niaient l'efficacité du baptême de désir : ainsi Abélard. Robert de Melun, avec la majorité des théologiens, prit parti contre Abélard; il précisa : ni l'effusion du sang, ni l'orientation du cœur vers Dieu ne suffisent à remettre le péché si l'on fait abstraction du baptême. Voir fol. 258 rº, cité par R. Martin, *loc. cit.*, p. 406. Il n'y a, en fait, qu'un remède au péché originel, le baptême, qui revêt des conditions extérieures d'application différentes.

Saint Thomas, un siècle plus tard, donnera un aperçu fidèle de cet état de la question au XIIe siècle : *Sum. theol.*, III, q. XL, a. 2.

b. La mesure de cette rémission. — Anselme de Cantorbéry, Odon de Tournai, puis Guillaume de Champeaux, les sententiaires de l'école de Laon, ensuite les Victorins et Roland de Bologne, enseignaient clairement que toute culpabilité était remise au baptême; il ne subsistait, dans le baptisé, qu'une certaine faiblesse qui était la peine du péché pardonné. Robert de Melun connaît ces idées; il les expose clairement, fol. 258 rº, dans R. Martin, p. 407. Mais il les rejette. D'après lui, le péché originel demeure péché après la rémission : ainsi l'exige la notion même du péché originel, qui est la loi des membres. Fol. 258 rº, dans R. Martin, *loc. cit.*, p. 408. « Le péché originel n'est donc pas remis dans ce sens qu'il ne demeure pas péché; mais uniquement dans ce sens que l'homme est absous de la peine due pour ce péché : c'est-à-dire de la peine éternelle. » R. Martin, *ibid.*

Pour le prouver, il en appelle à l'expérience de la concupiscence, à la parole de l'Apôtre qui appelle « péché » la concupiscence dans les baptisés lorsqu'il dit : que le péché ne règne point dans votre corps mortel. Ainsi, pour cela, le péché originel ne subsiste pas seulement comme peine mais comme faute dans les baptisés.

On se rappelle que Jean Scot avait déjà parlé ainsi : on retrouve le même enseignement troublant chez Gandulphe de Bologne. *Sent.*, l. II, surtout § 223, 224, 226. Le péché originel est remis, dit-il, en ce sens seulement qu'il n'entraîne plus l'éternelle damnation : *Lex ista quæ est in membris, remissa est regeneratione spirituali et manet in carne mortali; quia reatus solutus est sacramento id est æterna damnatio remissa est...; manet autem quia lex, id est originale peccatum, operatur desideria contra quæ dimicant fideles. Patet ex his prædictis originale peccatum manere post sacramentum baptismatis... Ibid.*, § 223, p. 272. Il ajoute : « Il est remis en tant que son empire est mitigé, il n'est pas remis en ce sens qu'il est effacé. » § 226, p. 274. Le péché originel, après le baptême, devient véniel : *Cum originale peccatum sit veniale post sacramentum baptismatis, potest deleri per contritionem cordis, quod quidem videtur, etsi numquam per contritionem cordis deleatur. Ibid.*

Pierre Lombard affirme lui aussi que le péché originel demeure après le baptême; mais il s'expliquera aussitôt en un sens tout différent de Gandulphe de Bologne et de Robert de Melun : le péché ne demeure après le baptême qu'à titre de peine. *Sent.*, l. II, dist. XXXII, c. I. C'est aussi le sens de l'expression d'Innocent III : « Le péché originel *transit reatu quoad labem, et remanet actu quantum ad fomitem.* » *In ps. L*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 1059.

Garnier de Langres, lui, s'exprime dans le sens de Gandulphe dans son sermon XXXI, *in Nativ. Mariæ* : *Originale peccatum nec in aliquo homine deletur etiam post baptismum. In baptismo non potest deleri ut non sit, sed debilitatur ut non obsit. Inest post baptismum actu, non reatu. P. L.*, t. CCV, col. 766.

« Pour tous ces auteurs, remarque avec raison R. Martin, saint Augustin est la source où ils prétendent puiser leur doctrine. Impossible cependant d'interpréter le docteur d'Hippone suivant des sens aussi divers. » *Ibid.*, p. 412. Le tort de Gandulphe de Bologne et de Robert de Melun particulièrement est d'abord d'avoir simplifié la pensée de saint Augustin, et après l'avoir faussée en la simplifiant, d'avoir déduit les conséquences logiques de leur erreur.

Augustin avait toujours eu soin de reconnaître que la concupiscence et l'ignorance dans les non baptisés avaient une relation morale avec la faute d'Adam. C'est par cette relation morale que ces défauts étaient en eux non seulement une peine, mais une culpabilité. La relation morale détruite par le baptême, la concupiscence perdait à ses yeux, par le fait même, son caractère de péché et n'était plus pour l'homme qu'une peine, en même temps qu'un appel à la vigilance et à la lutte. La doctrine est cohérente, et l'on peut dire

que le péché originel est totalement détruit au baptême, quoique la concupiscence demeure comme peine. Mais, qu'avec Gandulphe de Bologne et Robert de Melun on oublie, dans la définition du péché originel, cette relation morale dont parle Augustin, qu'on identifie complètement la concupiscence comme telle avec le péché originel, force est bien, si l'on veut tenir compte de l'expérience, de reconnaître que la concupiscence, c'est-à-dire le péché, demeure après le baptême.

Pierre Lombard et les augustiniens de son école, tout en acceptant les prémisses d'une définition à tout le moins incomplète du péché originel, n'ont heureusement pas tiré les conséquences logiques de cette définition, et ont pu soutenir avec la tradition que le baptême remettait le péché originel.

c. *Les conditions et la durée de la rémission du péché.* — Le péché originel est-il remis à tous les adultes par la seule réception du baptême, même à ceux qui le reçoivent sans contrition?

Selon quelques docteurs de l'époque, le baptême accorde le pardon sans que le baptisé ait besoin de s'exciter à la pénitence. Selon Robert de Melun et la plupart des théologiens contemporains, on ne peut devenir membre du Christ et recevoir l'Esprit-Saint si la volonté demeure attachée au péché et si elle n'est pas simple et droite.

Quant aux enfants, ils obtiennent par le baptême la grâce du salut éternel; ils sont innocents, mais ils ne peuvent être appelés justes; ce titre ne convient qu'à ceux qui, par l'exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité, deviennent semblables au Christ.

Saint Thomas rejettera les conclusions de Robert de Melun, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 5, en ce qui concerne les effets du baptême, et le concile de Vienne précisera la doctrine : *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi opinionem secundam quæ dicit, tam parvulis quam adultis, conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem... duximus eligendam.* Denz.-Bannw., n. 483.

Le péché originel peut-il revivre dans l'âme? Non, il n'est même pas vrai de dire, remarque Robert de Melun, qu'il a été *commis* au sens propre du mot, une première fois. Une fois remis, il n'entraîne plus jamais la peine éternelle. Fol. 261 r°, R. Martin, *loc. cit.*, p. 412-415.

Telles sont les questions variées agitées au XIIe siècle touchant la théologie du péché originel. Elles trouvent leur réduction à une synthèse moyenne et leur expression classique dans la doctrine de Pierre Lombard, le Maître des sentences. A ce titre, elles méritent une étude spéciale.

2. *Les idées de Pierre Lombard sur le péché originel.* — Pierre Lombard est très attaché à saint Augustin, il le cite très souvent; il doit beaucoup aussi à Hugues de Saint-Victor. C'est dire que, par lui, la théologie s'éloigne de l'orientation qu'elle avait prise avec saint Anselme.

a) Le pourquoi de la chute. — Pierre Lombard, après avoir expliqué, d'après Augustin, la nature du péché commis par nos premiers parents, s'est posé la question : pourquoi Dieu a-t-il permis la tentation de quelqu'un dont il prévoyait la chute? L. II, dist. XXIII, c. I, éd. de Quaracchi, t. I, p. 416. Il y a plus de gloire, répondit-il, à ne point consentir qu'à ne pas connaître la tentation. Mais pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres qu'il prévoyait devoir être mauvais? C'est parce qu'il savait que tout cela tournerait au bien des justes et à la punition des pécheurs. Mais ne valait-il pas mieux que Dieu fît l'homme tel qu'il ne voulût jamais pécher? Sans doute, concède-t-il, une nature qui ne veut pas le péché est supérieure à une nature qui le veut; mais il faut avouer qu'il n'y a pas de mal à créer une nature qui voudra le mal librement, et qui ensuite subira la peine proportionnée à la faute. — Mais si Dieu voulait, les méchants seraient bons. — Sans doute, mais Dieu a mieux aimé laisser à chacun le soin d'agir librement, quitte à récompenser les bons et à punir les méchants. — Mais Dieu pouvait tourner la volonté des méchants vers le bien, car il est tout-puissant. Il le pouvait, certes, pourquoi ne l'a-t-il pas fait? parce qu'il ne l'a pas voulu... Pourquoi? *Ipse novit : non debemus plus sapere quam oportet.* C'est le conseil de discrétion en face du mystère que donnaient déjà saint Irénée et saint Augustin. Pierre Lombard, à la suite d'Hugues de Saint-Victor, et de tant d'autres, arrête ici ses investigations devant le mystère.

b) L'existence et la nature du péché originel. — La dist. XXX du même livre est employée à établir le fait de la transmission du péché et de la peine d'Adam à sa postérité, c. I-V, puis à définir le péché originel. C'est la concupiscence habituelle : *Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris.* C. VIII. Pierre Lombard sait qu'il y a, sur ce point, variété d'opinions et jusqu'alors peu de clarté dans celles-ci : *de hoc sancti doctores subobscure locuti sunt, atque scholastici lectores varie senserunt.* Il connaît le sentiment d'Abélard qui réduit le péché originel à une condamnation à la peine; mais il le réfute et il établit, d'après les Pères, que le péché originel est une faute. C. VI-VII.

c) La raison, la voie et le moyen de la transmission du péché originel. — La raison de la propagation du péché pour Pierre Lombard comme pour son maître Hugues, c'est l'unité individuelle de la matière corporelle d'Adam et de ses descendants : *In Adam omnes peccaverunt ut in materia, non solum ejus exemplo. Omnes enim ille unus homo fuerant, id est, in eo materialiter erant.* C. IX et X.

Par quelle voie se transmet le péché originel? Non pas par l'âme qui sortirait d'une âme souillée; cela c'est le traducianisme que la foi catholique réprouve. Dist. XXXI, c. III. Il se transmet par le corps qui est souillé d'abord par la concupiscence charnelle, et qui transmet, à son tour, sa souillure à l'âme : *Unde caro ipsa, quæ concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu, anima cum infuditur, maculam trahit. Ibid.*, c. IV.

C'est parce que nous sommes nés d'une génération concupiscente et formons une unité matérielle avec Adam que nous contractons la culpabilité et la peine consécutive à la faute. Il y faut ces deux conditions : le Christ est bien formé dans son corps de la chair d'Adam, mais il n'en vient pas par la concupiscence: de ce fait, il est exempt de la tare universelle. Notre conception, au contraire, par le fait qu'elle n'est pas sans concupiscence, n'est pas sans péché. *Ibid.*, c. VII, et *In epist. ad Heb.*, c. VII, 4-10, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 450-451.

d) Les conséquences du péché originel. — *a. Dans la vie présente.* P. Lombard les résume en cet axiome : l'homme, par le péché, perdit tous les dons gratuits, et vit ses biens naturels altérés : *Per illud naturalia bona in homine corrupta sunt et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est, et spoliatus : vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non potest fieri reparatio, spoliatus vero gratuitis quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt data optima... quorum alia sunt corrupta per peccatum id est naturalia ut ingenium, memoria, intellectus ; alia substracta.* L. II, dist. XXV, c. VII.

P. Lombard, dans ce passage qui commente Luc., XIX, 30, admet bien une corruption des *bona naturalia.* Il n'est pas le premier à commenter ce passage.

Cf. S. Ambroise, *In Luc.*, l. VII, n. 73, *P. L.*, t. XV, col. 1718; Saint Augustin, *Quæst. in Evang.*, q. XIX, *P. L.*, t. XXXV, col. 1340; Bède, *In Luc.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XCII, col. 468 : *Latrones... immortalitatis et innocentiæ veste privarunt. Plagæ peccata sunt, quibus naturæ humanæ integritatem violando, seminarium quoddam (ut ita dicam) augendæ mortis fessis indidere visceribus; semivivum reliquerunt, quia beatitudinem vitæ immortalitatis exuere, sed non sensum rationis abolere valuerunt.* Même texte et même sens dans la *Glose*, éd. de Quaracchi, t. II, p. 506; voir aussi Jean Scot, *De divisione naturæ*, l. IV, c. XV, *P. L.*, t. CXXII, col. 811.

Chez ce dernier, comme chez les auteurs précédents, il était question, sans plus de précision, de la corruption de la nature telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. Chez Pierre Lombard (voir aussi Hugues de Saint-Victor, *Alleg. in Nov. Test.*, l. IV, c. XII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 814; et *Instructio sacerd.*, l. I, c. I, n. 2, t. CLXXXIV, col. 775, parmi les œuvres de saint Bernard) apparaît une précision nouvelle : distinction entre les dons gratuits et les dons naturels : *vulneratus in naturalibus, spoliatus in gratuitis.*

L'altération des biens naturels est expliquée surtout de la « corruption et dépression du libre arbitre ». L. II, dist. XXV, c. VII : *Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum et ex parte perdita.*

Comment faut-il la comprendre? Sans doute dans le sens de saint Augustin. Pierre Lombard emploie le même langage et les mêmes distinctions entre *liberum arbitrium* et *libertas*, que l'évêque d'Hippone : *Liberum arbitrium dicit hominem perdidisse, non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et peccato. Ibid.;* voir aussi c. VI. Cette corruption du libre arbitre est telle qu'avant d'être restauré par la grâce, celui-ci est d'emblée entraîné par la concupiscence, il peut pécher, et ne peut pas ne pas pécher. Cf. c. VIII, où P. Lombard déclare que la liberté n'est pas la même dans les bons et les méchants; elle est plus libre dans les bons, pour le bien; dans les méchants, elle va naturellement au mal. Voir aussi c. IX.

b. Dans la vie future. — Au c. II de la dist. XXXIII, où il établit que les enfants ne sont pas responsables des fautes de leurs parents, Pierre Lombard affirme que les « petits enfants ne souffriront d'autre peine que la privation de la vision béatifique : ils ne connaîtront donc ni le feu matériel, ni le ver de la conscience ». P. 482.

Plus tard, Innocent III, ancien élève de l'école de Paris, dans l'*Épître*, IX, 5, qui a été insérée au *Corpus juris, Decret. Greg. IX*, l. III, tit. XLII, c. 3, déclare, à la suite de Pierre Lombard, que le péché actuel est puni par les tourments de l'enfer et que la peine de la faute originelle c'est la privation de la vision de Dieu : *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.* Éd. Friedberg, col. 646.

Ainsi, sous la pression de l'instinct de justice, les docteurs du XIIe siècle étaient amenés à admettre ce que, déjà au IVe siècle, des Pères grecs comme Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, des Pères latins comme l'Ambrosiaster et Augustin, même dans le *De libero arbitrio*, avaient postulé : un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer; une distinction entre la peine des péchés actuels et la peine du péché originel. Cette distinction pressentie ensuite par un augustinien comme le pape Grégoire le Grand, postulée par la conception de saint Anselme, proposée par Abélard et Honorius d'Autun, rendue classique dans l'école par Pierre Lombard, recevait ainsi dès le commencement du XIIIe siècle la confirmation de l'autorité du Siège apostolique par la lettre d'Innocent III.

C'est au sein même de l'école augustinienne que s'imposait cet adoucissement à la pensée qu'Augustin avait formulée en face des pélagiens.

e) La rémission du péché originel. — Pierre Lombard se demande comment le baptême peut bien remettre le péché originel qui est la concupiscence, alors que celle-ci demeure après la réception du sacrement. Sa réponse est meilleure que celle de Robert de Melun et de Gandulphe de Bologne. Le péché originel est remis, dit-il, de deux façons : la concupiscence est débilitée au point qu'elle ne domine plus, et sa culpabilité est enlevée. L. II, dist. XXXII, c. I.

Conclusion. — Avec les *Sentences* de P. Lombard et les ouvrages similaires, l'influence de la conception augustinienne du péché originel est donc prépondérante à la fin du XIIe siècle et paraît bien avoir l'avenir pour elle. D'une part, l'influence du *De conceptu originali* de saint Anselme est en sommeil et, d'autre part, celle d'Abélard est rejetée, aussi bien par l'autorité de l'Église en ses conciles que par la voix des théologiens. Certes, l'adoption comme livre de texte des *Sentences* de P. Lombard dans l'enseignement de la théologie va encore élargir l'influence du maître sur le développement de la théologie scolastique postérieure. Mais, voici que des influences nouvelles, philosophiques, avec l'introduction d'Aristote, théologiques avec la réintégration de saint Anselme de Cantorbéry dans l'École, vont se faire sentir et préparer l'éclosion des grandes synthèses classiques de la seconde moitié du XIIIe siècle.

IV. LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE DU PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIIe SIÈCLE. — Le XIIIe siècle est une période de fermentation doctrinale. En philosophie comme en théologie, des points de vue nouveaux apparaissent. L'introduction de la philosophie d'Aristote attire l'attention des théologiens sur la notion de nature en ses éléments constitutifs et, par le fait, sur la distinction dans l'état de justice originelle, entre ce qui relève de la nature et ce qui est surajouté, les dons gratuits; elle prépare les esprits à mieux comprendre et à préciser ce qu'a perdu l'homme déchu : les dons surajoutés à la nature; ce qu'il conserve : la nature avec ses éléments constitutifs. On commence à utiliser aussi les concepts de matière et de forme pour élucider la notion du péché originel.

Les théologiens de la première moitié du XIIIe siècle se mettent, tout comme leurs prédécesseurs, à l'école de saint Augustin, mais dans des mesures variées. Tandis que Guillaume d'Auxerre († 1231) et Guillaume Prévostin († 1210) tout particulièrement, subissent son influence surtout par l'intermédiaire des écrits du Maître des Sentences, Alexandre de Halès s'attache plutôt à saint Anselme dont il fait valoir les idées sur la notion du péché originel, et au pseudo-Denys auquel il emprunte sa doctrine sur le caractère privatif du mal et du péché originel en particulier; le problème est pour lui de concilier les idées augustiniennes de Pierre Lombard sur le péché originel comme *habitualis concupiscentia*, avec la notion anselmienne du même péché comme privation de la justice originelle. C'est ainsi, par le docteur franciscain Alexandre de Halès, que la formule et l'idée anselmienne sur la nature du péché originel fait son entrée définitive dans la scolastique. Par lui, elle passera chez Albert le Grand et sera intégrée aux grandes thèses de saint Thomas et de saint Bonaventure. Pour donner une idée plus juste du milieu doctrinal où vont s'élaborer ces synthèses classiques, il faudrait pousser plus avant l'examen de ces doctrines, contenues en des traités encore inédits particulièrement ceux d'Étienne Langton, *Quæstiones*, Cambridge, St. Johns College, ms. *C. VII*, et de Prévostin. (La *Summa theologica* jusqu'ici inédite, con-

tient dans le l. II une section *De peccato originali;* au milieu des *quæstiones* se trouve un *Tractatus de peccato originali.* En attendant l'édition critique prochaine de ces deux ouvrages, dans la *Bibliothèque thomiste*, pour avoir une idée de leur contenu, voir la même *Bibliothèque thomiste*, t. XI : G. Lacombe, *Præpositini cancellarii Parisiensis (1206-1210), opera omnia*, I. *Étude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin*, Paris, 1927, p. 56-57, 172.) Il suffira ici de mettre en relief les influences prépondérantes qui ont contribué au progrès de la doctrine sous ses aspects principaux.

1° *L'existence du péché originel.* — Pour prouver l'existence du péché originel, Alexandre fait appel spécialement à la preuve expérimentale : crainte de l'homme à l'égard des animaux, douleurs de l'enfantement chez la femme, lutte de la chair contre l'esprit, pudeur naturelle, peines que rencontrent les enfants dès leur naissance. Voir Alexandre de Halès, *Summa theologica*, éd. de Quaracchi, t. III, tract. III, q. II, membr. I, n. 220, p. 232-233. En quoi il est l'écho de saint Augustin et de saint Anselme; les augustiniens postérieurs préciseront et développeront cette doctrine.

2° *La notion du péché originel.* — Prévostin et Guillaume d'Auxerre, disciples de Pierre Lombard, voient comme leur maître, dans le péché originel, surtout une disposition au mal : *pronitas ad peccandum.* Mais, au lieu de se contenter de cette affirmation générale, ils analysent cette mauvaise disposition de la nature, et distinguent autant de péchés originels qu'il y a de penchants viciés par elle. Ainsi Prévostin, après avoir signalé les définitions d'Abélard et de Pierre Lombard, ajoute : *nobis videtur convenienter dici posse quod plura originatia sunt in parvulo... Sicut enim concupiscibilitas parvulum reddit concupiscibilem et adultum concupiscentem, ita vitium superbiæ parvulum reddit superbibilem et adultum superbientem. Summa*, fol. 97 *b*, cité par Kors, *op. cit.*, p. 67. De même, Guillaume, *Summa auræa*, part. II, tract. XXVII, c. VI, fol. 88 v°-89, cité *ibid.*

Pour Alexandre de Halès, le péché originel implique à la fois une coulpe et une peine. La coulpe consiste dans la privation de la justice requise et dans une difformité qui altère en quelque sorte la forme de l'âme, mais la concupiscence, habituelle dans les enfants, actuelle dans les adultes, en est la conséquence pénale. On peut dire de ce péché, insiste-t-il, qu'il est une coulpe en raison de la privation de la justice, une peine à raison de la concupiscence : il tire son caractère de peine d'une tache vicieuse, *fœditas vitiosa*, qui est dans la chair, son caractère de faute de la privation de cette justice que l'âme devrait posséder. *Ibid.*, tract. III, q. II, membr. II, c. I, n. 221, p. 236, et ad 2um et ad 4um, p. 237.

Ainsi, la concupiscence est seulement une peine. Alexandre connaît sans doute une définition du péché originel par la concupiscence, celle du Lombard, mais c'est là une définition par l'aspect matériel; la concupiscence en fait est une peine qui dérive de la corruption de la nature. Il vient de dire, d'ailleurs, que la définition du péché originel comme *carentia vel nuditas debitæ justitiæ, seu impotentia habendi justitiam*, est une définition par la cause efficiente. *Ibid.*, tract. III, q. II, memb. II, c. III, n. 222, p. 238, et aussi membr. IV, c. I, n. 229, p. 246.

Le vrai nom de la concupiscence c'est celui de *sequela peccati originalis. Ibid.*, membr. VII, p. 251 sq. On pourrait aussi l'appeler un péché, car, quand elle est dans son règne (avant le baptême), elle est liée au péché et cause de péché; elle est annexée à la privation de la justice requise. *Ibid.*, membr. VII, c. I, n. 235, p. 252.

Mais pourquoi l'ignorance qui est, elle aussi, une peine du péché, n'entre-t-elle point de même dans les constitutifs du péché originel? C'est que l'ignorance n'est plus de l'ordre appétitif et volontaire auquel se rattache le péché. *Ibid.*, membr. II, c. III, a. 2, n. 224, p. 240.

Il résume sa pensée dans cette formule empruntée au langage aristotélicien : « Quand on place le péché originel dans la concupiscence, on en décrit le côté *matériel*, quand on le place dans la tache ou la difformité contractée par l'origine des premiers parents, on en décrit le côté *formel.* » *Ibid.*, membr. II, c. I, ad 2um, n. 221, p. 237.

Ainsi se trouve rejetée au second plan par Alexandre de Halès, dans sa définition du péché originel, l'*habituatis concupiscentia*, par laquelle les théologiens du XIIe siècle aimaient à caractériser le péché; loin d'en exprimer le concept plénier, loin d'en dire l'élément premier qui lui confère son caractère de coulpe, elle n'en décrit, pour notre docteur, que le côté matériel, l'aspect pénal, d'ailleurs en relation très étroite avec la coulpe.

Désormais, avec Alexandre de Halès, ses contemporains ou ses disciples distingueront un élément formel et un élément matériel dans le péché originel : d'une part, la privation de la justice originelle, d'autre part, la concupiscence. Mais, sous les mêmes mots, les différents auteurs mettront des nuances variées dans leur façon de concevoir l'élément matériel et l'élément formel. C'est ainsi que le docteur franciscain ne veut pas, comme certains de ses contemporains, que l'on identifie ces deux éléments du péché originel avec les deux éléments du péché actuel : d'une part l'*aversio a bono immutabili* avec la privation de la justice originelle; d'autre part, la *conversio ad bonum commutabile* avec la concupiscence. Il n'y a, dans le péché originel, ni aversion ni conversion qui provienne activement du libre arbitre de l'enfant, bien qu'il y ait une tendance habituelle au péché qui vient de la faute d'Adam. *Ibid.*, membr. II, c. III, a. 1, n. 223, p. 239.

Saint Albert le Grand, tout en reproduisant habituellement les distinctions d'Alexandre de Halès, paraît plus attentif que lui à se rapprocher des formules augustiniennes. Après avoir reconnu que la voie la plus facile pour arriver à une notion convenable du péché originel se trouve dans la distinction entre un élément matériel *(fœditas concupiscentiæ)* et un élément formel *(carentia debitæ justitiæ)*, il conclut par la définition suivante : « Le péché originel est l'inclination au mal avec la privation de la justice qu'on doit avoir. » *In IIum Sent.*, dist. XXX, art. 3, éd. Vivès, t. XXVII, p. 505; voir aussi *Sum. theol.*, part. II, tract. XVII, q. CVII, membr. II, ad 3um, t. XXXIII, p. 288, et membr. III, ad 1um, p. 290.

Tous nos auteurs s'entendent à rattacher la culpabilité du péché originel non à la volonté personnelle des enfants qui le contractent, mais à la volonté du premier homme en qui nous étions d'une certaine façon au moment de son péché. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, part. II, tract. XXVII, c. VI, fol. 89; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, tract. III, q. II, *De peccato originali*, membr. II, c. II, n. 222, p. 237-238; Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XXX, a. 1, ad 3iam viam, ad 4um, p. 498; et *Sum. theol.*, part. II, tract. XVII, q. CVII, membr. II, ad 1um, p. 289.

3° *La transmission du péché originel.* — 1. *Sa raison.* — Selon Guillaume d'Auxerre, le péché originel nous est naturel du fait qu'il n'est autre chose que la nature corrompue transmise par Adam à ses descendants. Aussi n'entraîne-t-il point une peine sensible; il nous rend seulement indignes de la contemplation immédiate de Dieu. *Summa aurea*, part. II, tract. XXVII, c. I, fol. 88 r°, cité dans J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 72.

Alexandre de Halès cherche plus avant, dans la voie tracée par saint Anselme, la raison de la transmission du péché originel : Adam, dit-il, possédait non seule-

ment sa volonté propre, mais aussi la volonté de la nature universelle; celle-ci succombant, par le fait succombait la volonté individuelle de chacun de ses descendants. Aussi peut-on dire que chaque enfant est puni pour son propre péché. *Erat in Adam non solummodo voluntas hujus singularis personæ, sed voluntas universalis naturæ, quo cadente a justitia originali, cecidit etiam quælibet voluntas succedentium posterorum. Ibid.*, q. II, membr. I, ad 6um, n. 220, p. 233.

Un peu plus loin, il explique que la raison de la transmission du péché d'origine est à chercher dans ce fait que le commandement fut donné à Adam non pas seulement à titre personnel, mais comme au chef moral du genre humain. La prohibition s'étendait non seulement à lui, mais à tous ceux qui étaient en lui en vertu du germe vital: par sa désobéissance, il déméritait pour tous ceux qu'il représentait et contenait, comme le Christ, par son obéissance, a mérité pour tous ceux dont il est le chef moral : *Ratio transmittendi originale videtur esse ex hoc quod prohibitio facta fuit ipsi Adæ in quantum erat habens naturam humanam totam in se ut per quam alii descenderent per propagationem. Ibid.*, membr. III, c. III, n. 228, p. 243. Alexandre de Halès semble bien, par ces idées, préluder à la théorie de l'inclusion des volontés dans Adam.

D'une façon moins développée, Albert le Grand parlera, lui aussi, de la volonté d'Adam comme de la volonté de toute la nature qui était en lui. *Sum. theol.*, part. II, tract. XVII, q. CVII, membr. II, ad 1um, p. 289.

2. *Son moyen de propagation.* — C'est, d'après les maîtres de l'époque, la concupiscence de l'acte conjugal.

Il ne suffit pas, déclare Guillaume d'Auxerre, que nous ayons été inclus physiquement en Adam lorsqu'il a péché, mais il faut ajouter notre naissance par la concupiscence pour expliquer la propagation du péché originel. *Summa aurea*, part. II, tract. XXVII, fol. 87 v°, cité par J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 76.

Alexandre de Halès requiert de même pour que nous soyons soumis à la loi du péché originel, que la chair soit engendrée sous l'influence de la *libido. Ibid.*, membr. IV, c. II, n. 230, p. 247. L'âme est souillée dès son entrée dans la chair corrompue, comme le vin est souillé par le vase impur dans lequel il est versé. *Ibid.*, membr. IV, c. I, n. 229, p. 246; voir aussi Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XXXI, a. 2, sol., p. 514.

Mais cette souillure de l'âme par une chair corrompue pose devant les maîtres du XIIIe siècle la même question qui préoccupait déjà leurs prédécesseurs : « Est-il juste d'imputer à l'âme quelque chose qu'elle n'a point reçu par création, ni commis par volonté propre, mais qu'elle contracte par son union avec la chair, union qu'elle n'a fait que réaliser par obéissance au Créateur? » Ils y répondent, avec les maîtres du XIIe siècle, soit en disant que Dieu ne veut pas changer l'ordre naturel des choses — ainsi Guillaume d'Auxerre cité dans J.-B. Kors, p. 77, et Albert le Grand, *Sum. theol.*, p. 290 — soit en confessant que la justice divine est certainement irrépréhensible, bien qu'elle nous soit imparfaitement compréhensible. Alexandre de Halès, *ibid.*, memb. IV, c. II, n. 230, p. 247.

4° *Conséquences du péché originel.* — Alexandre de Halès en traite longuement, soit en parlant des effets du péché de nos premiers parents, *Sum. theol.*, t. III, tract. III, q. I, tit. II, n. 201-219, p. 215-230, soit en parlant *ex professo* de la concupiscence, *ibid.*, q. II, membr. VII, n. 235-248, p. 251-262, et de la peine du péché originel, membr. X, n. 253-258, p. 265-272. Son point de vue à ce sujet, comme celui de saint Anselme, reste très augustinien en ce sens qu'il s'en tient au point de vue concret de la nature telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. Il représente celle-ci comme profondément corrompue : toutes les forces de la nature, mais plus particulièrement celles de la génération. ont été corrompues par le péché. Membr. VII, c. III, n. 237-240, p. 253-255.

Ici-bas les forces de l'âme ont été diminuées : l'ignorance et la concupiscence engendrent une grande facilité pour le péché; de même celles du corps ont été atteintes : de là l'infirmité, la faim, la soif, le froid, la lassitude, etc... On remarquera la façon correcte dont Alexandre répond à la question : *Utrum peccandi necessitas sit pœna originatis peccati?* Membr. X, c. II, n. 254, p. 267.

Dans l'autre vie, la privation de la justice originelle entraîne pour l'enfant mort sans baptême celle de la vision de Dieu : aucune peine, cependant, ne répondra à la concupiscence. Le *De fide ad Petrum* qu'Alexandre attribue à saint Augustin, parle bien du supplice du feu, mais les enfants connaîtront ce supplice non pas *ratione ardoris*, mais *ratione tenebrositatis. Ibid.*, memb. X, c. I, n. 253, p. 267.

Ainsi, Alexandre de Halès, comme Guillaume d'Auxerre, à la suite d'Honorius d'Autun, d'Abélard, de Pierre Lombard, d'Innocent III, distinguent de mieux en mieux la nature et les conséquences du péché originel et du péché actuel. Saint Albert le Grand ne sera pas d'un autre avis. Les enfants ne connaissent, selon lui, pour le péché originel, dans l'autre vie, que la peine de la privation de la vision de Dieu. Il explique ainsi le texte du *De fide ad Petrum : Augustinus improprie loquitur, vocans supplicium pœnam damni. In IVum Sent.*, dist. IV, a. 8, ad 1um. Les maîtres du XIIIe siècle, comme ceux du XIIe, au nom d'une meilleure connaissance de la nature du péché originel, sentent le besoin d'adoucir la pensée augustinienne touchant les conséquences de ce péché dans l'autre vie.

5° *La destruction du péché originel.* — Alexandre de Halès consacre à cette question une partie de son traité. Membr. VI, n. 233-234, p. 249-251. Il répond d'abord à la question traditionnelle : *Qualiter originale transeat reatu et remaneat actu?* L'activité du péché originel qui reste après le baptême, écrit-il, c'est bien la concupiscence, mais non pas dans son règne. C'est la concupiscence diminuée, qui reste comme une épreuve pénale pour nous aider à conquérir la vie éternelle. *Ibid.*, c. I, n. 233, p. 250.

A cette autre question : *utrum originale omnino deleatur in baptismo?* il fait aussi une réponse très précise qui résume l'enseignement traditionnel : *Gratia baptismatis delet originale peccatum quantum ad culpam et quantum ad pœnam suffocantem, et non quantum ad pœnam promoventem; ad idem tendunt gratia baptismalis et pœna promovens : scilicet ad consecutionem vitæ æternæ... Dimittitur ergo peccatum originale quantum ad culpam et quantum ad dominium concupiscentiæ quæ est pœna in præsenti, et quantum ad carentiam visionis quæ pœna est in futuro. Ibid.*, c. II, n. 234, p. 250.

VII. LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE DU PÉCHÉ ORIGINEL DE SAINT THOMAS AUX CONTROVERSES DOCTRINALES DU XVe SIÈCLE. — Telle était, dans son ensemble, l'état de la doctrine théologique touchant le péché originel à la veille de l'apparition des deux grandes synthèses qui vont commander le développement de la théologie postérieure du XIIIe au XVIe siècle : la puissante fermentation doctrinale qui se manifeste au XIIe siècle et au début du XIIIe avec ses influences et ses courants divers, va nous aider à mieux saisir les perspectives plus ou moins larges selon lesquelles les deux grands maîtres de la seconde moitié du XIIIe siècle vont envisager la doctrine traditionnelle. Tandis que saint Bonaventure va s'attacher

plus strictement à la tradition augustinienne telle que Pierre Lombard et Alexandre de Halès la présentent, saint Thomas, plus hardi et plus universel dans l'utilisation des ressources philosophiques et théologiques du passé, va corriger ce qu'il y avait peut-être d'incomplet jusqu'alors dans le point de vue augustinien des Latins : grâce à son génie synthétique, des points de vue nouveaux empruntés à la tradition grecque vont être mis en valeur, qui avaient été plus ou moins oubliés jusqu'alors et qui, depuis, n'ont pas encore cessé d'être actuels et d'apporter de la lumière dans la discussion des difficiles problèmes que soulève le mystère du péché originel. Les disciples prendront vite conscience, dans les deux écoles, dominicaine et franciscaine, de la différence d'aspect de la théologie des deux maîtres : de là les courants doctrinaux qui vont aller se développant et se distinguant de plus en plus dans les siècles suivants, de là le renouveau de la controverse séculaire sur la nature, le mode de transmission et les conséquences du péché originel à la fin du XIIIe et au XIVe siècle. — I. La doctrine de saint Bonaventure et de saint Thomas. — II. La doctrine du péché originel de la fin du XIIIe siècle à la veille du concile de Trente (col. 490).

I. LA DOCTRINE DE SAINT BONAVENTURE ET DE SAINT THOMAS. — Les deux systèmes théologiques seront étudiés successivement.

1. SAINT BONAVENTURE († 1274). — « Saint Bonaventure est, avec saint Thomas, le plus grand nom de l'École. Tandis que celui-ci a ouvert à la théologie des voies nouvelles, le Docteur séraphique s'est appliqué surtout à systématiser la théologie courante dite augustinienne, d'où le grand intérêt de son œuvre; il continue Alexandre de Halès et prépare Duns Scot, qui achèvera de fixer l'augustinisme franciscain. » Ce jugement de F. Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 493, porté sur l'ensemble de l'œuvre de saint Bonaventure, caractérise bien son rôle doctrinal dans l'explication du péché originel.

La pensée du Docteur séraphique sur ce point, largement exposée dans son *Commentaire* sur le l. II des *Sentences*, dist. XXX-XXXII, éd. de Quaracchi, t. II, p. 713 sq., se trouve condensée à la IIIe partie du *Breviloquium* (vers 1257) en six chapitres, dont trois étudient la chute ou le péché dans les premiers parents, et les trois autres le péché originel dans les descendants. *Ibid.*, t. V, p. 231-236.

1° *Le péché d'Adam et d'Ève.* — Saint Bonaventure distingue plus que ne le fera saint Thomas entre la nature des fautes respectives d'Adam et d'Ève. A la suite d'Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halès, il insiste surtout sur ce fait qu'Ève, en se laissant duper par le démon, rechercha orgueilleusement une science et une excellence semblables à celles de Dieu. Le tort d'Adam fut particulièrement, pour ne pas contrister son épouse, de se faire transgresseur du précepte et, se croyant trop cher à Dieu, de compter sur un pardon que la justice de Dieu ne devait point lui donner. *Breviloq.*, part. III, c. III, p. 232.

2° *Le fait de la corruption morale et pénale de la nature humaine, en conséquence de la faute d'Adam.* — L'existence de la faute originelle en nous n'est pas seulement une vérité de foi; elle est aussi appuyée sur la raison. *In IIum Sent.*, dist. XXX, a. 1, q. I, t. II, p. 715. Le Docteur séraphique n'ignore pas que les philosophes, laissés à leur propre lumière, ne sont point parvenus à la connaissance de la chute et de ses conséquences; c'est que leurs regards, fixés sur notre constitution et nos forces naturelles, ne se sont point portés vers l'auteur de la nature et vers les attributs de justice, de sagesse et de bonté qui le guident dans sa création. Mais la raison des docteurs catholiques, illuminée par la foi, en tenant compte des attributs divins, a dû confesser que le Créateur, dès l'origine, n'a pu mettre l'homme dans la condition lamentable où il naît aujourd'hui; bien plus, que penser autrement serait l'indice d'une grande impiété. Aussi ont-ils pu affirmer la chute originelle avec certitude non seulement au nom de la foi, mais encore au nom de la raison. *Ibid.*, p. 716. Et si l'on objecte le sort de l'animal qui n'a pas péché et qui, cependant, souffre et meurt comme nous, il est facile de montrer que la situation n'est pas la même : il n'a pas d'âme faite pour le bonheur et l'immortalité, il n'est pas susceptible de faute et de pénalité comme nous. On ne peut comparer sa condition à la nôtre. *Ibid.*, ad 1um, p. 716. Qu'on n'objecte pas non plus qu'il ne répugne en rien à la bonté divine de laisser chaque inclination à son essor naturel. La bonté divine est sage, aussi veut-elle que le corps soit soumis à l'âme et la sensibilité à la raison. L'ordre c'est que l'appétit sensible tende vers son bien conformément à la raison: le contraire, ce qui arrive maintenant, la rébellion contre la raison, est inconvenant. *Ibid.*, ad 3um, p. 716.

Bref, l'état de misère morale et matérielle dans lequel nous sommes actuellement, sous le gouvernement d'un Dieu juste et bon, ne peut-être qu'un état pénal, qu'un état coupable. *Breviloq.*, part. III, c. V, t. V, p. 234. Saint Bonaventure, comme Alexandre de Halès, son maître, à la suite de saint Augustin, croit pouvoir en appeler à une preuve expérimentale de la corruption originelle.

3° *La nature de cette corruption coupable et pénale.* — Saint Bonaventure, pour expliquer la nature du péché originel, à la différence d'Alexandre de Halès, aime à l'éclairer par le double aspect du péché actuel : toute faute est essentiellement une *aversion* par rapport au bien incréé et une *conversion* vers le bien créé. Il distingue ainsi deux aspects dans le péché originel : l'un de caractère négatif, l'aversion de Dieu, qu'implique la privation de la justice originelle requise : l'autre de caractère positif, la conversion vers les biens sensibles, c'est-à-dire la concupiscence, dans son état immodéré et violent, qu'implique la domination de la chair sur l'esprit. Une telle concupiscence est inséparable de la privation de la justice originelle: elle constitue avec elle le péché originel.

Aussi, en raison de cet aspect complexe du péché originel, « à celui qui demande ce qu'est ce péché, on peut répondre justement que c'est la concupiscence immodérée; on peut aussi répondre que c'est la privation de la justice que l'on devrait avoir; l'une de ces réponses implique l'autre, quoique l'une mette mieux en relief l'aspect de conversion, et l'autre l'aspect de privation de ce péché. Il faut donc reconnaître, avec le Maître des Sentences, que le péché originel est la concupiscence non en tant que telle (en tant que retenue et réprimée elle n'est qu'une peine), mais en tant qu'immodérée et violente, au point qu'elle constitue la domination de la chair sur l'esprit, en tant qu'elle implique la privation de la justice que l'on devrait avoir. Elle s'appelle « péché originel » pour autant qu'elle est en nous par notre origine. C'est ce que dit la Glose quand elle affirme que le péché est le *fomes* qui, avant le baptême, est à la fois une peine et une faute, et qui, après ce sacrement, n'est plus qu'une peine. » *In IIum Sent.*, dist. XXX, art. 2, q. I, t. II, p. 721-723.

Ainsi, Bonaventure s'efforce de concilier le point de vue des augustiniens du XIIe siècle avec celui de saint Anselme: *Incurrit(anima) simul carentiam debitæ justitiæ et morbum concupiscentiæ ; ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari, secundum Augustinum et Anselmum, peccatum originale. Breviloq.*, p. III, c. VI, t. V, p. 235.

La nature de la coulpe éclaire celle des peines qui sont attachées à celle-ci, soit dans la vie présente, soit dans la vie future. Ici-bas, en raison de la privation de la justice originelle, nous encourons déjà dans notre âme une quadruple peine : *infirmitatem, ignorantiam, malitiam, et concupiscentiam ;* dans notre corps de multiples pénalités : *multiplex defectus, multiplex labor, multiplex morbus, multiplex dolor.* Et, par notre désertion du bien immuable, nous perdons le repos non seulement dans la vie présente, mais dans l'autre. La peine du péché originel dans les enfants, aussi bien que dans les adultes, est la privation de la vision de Dieu.

Mais, parce que l'enfant n'a point perdu la justice requise par un mouvement de sa volonté, ni par une délectation actuelle, il n'a point encouru en justice la peine du sens. Qu'on n'objecte point le texte du *De fide ad Petrum*, car ici Augustin, par réaction contre les pélagiens, a excédé. *Breviloq.*, part. III, c. v, t. v, p. 235. Le Docteur séraphique est ici d'accord avec l'École aux XIIe et XIIIe siècles, pour reconnaître, au nom de la justice, que les enfants ne sont pas soumis à la peine des sens. *In IIum Sent.*, dist. XXXII, a. 3, q. I, p. 770. Toutefois il montre bien la raison de l'imputation du péché à l'enfant : *Non imputat (Deus) ex hoc quod non facit (parvulus) quod facere non potest, sed ex hoc quod non habet quod habere debet.*

Jusqu'où s'étend cette corruption morale et pénale dans la nature humaine? Elle s'étend à toutes les forces, mais diversement. Toutes les facultés ont été corrompues d'une certaine façon par la faute originelle. Mais, entre toutes les facultés sensibles, la puissance génératrice a été surtout atteinte par cette corruption; tandis que les autres forces n'ont été que « corrompues » par le péché, celle-ci en a été « infectée ». *In IIum Sent.*, dist. XXXI, a. 1, q. III, p. 745.

A cette théorie générale sur l'infection de la puissance génératrice est liée, dans une certaine mesure, l'idée que l'on se fait au XIIIe siècle de l'imputabilité, du caractère peccamineux, d'ailleurs très atténué, des premiers mouvements de la concupiscence; on reconnaît alors communément une valeur morale jusque dans le premier essor de ces mouvements déréglés. On sait comment saint Anselme se posait et avait résolu la question de tous les mouvements de sensualité chez les infidèles. Il avait taxé de mortels tous les mouvements de concupiscence dans l'âme encore soumise au péché originel; car l'humanité, disait-il, s'était mise en Adam volontairement dans la nécessité de les subir. Au XIIIe siècle, on se pose la question de l'imputabilité des premiers mouvements dans le baptisé. Un auteur anonyme, dans un texte qui paraît être l'une des sources de la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halès, la résout en rattachant étroitement le mouvement premier à la faute originelle : « Le péché originel, écrit-il, est péché parce qu'il dépend de la volonté de nos premiers parents; de même le mouvement premier est péché, parce qu'il dépend de cette même volonté se prolongeant en notre propre concupiscence. Le mouvement premier est d'ailleurs plus volontaire que le péché originel, puisqu'en lui c'est notre propre sensualité qui est en cause en nous conformant à la volonté de nos premiers parents. Et, à celui qui objecte que le mouvement de sensualité n'est pas faute morale chez les animaux, notre auteur répond, s'inspirant sans doute du chancelier Philippe, que la sensualité chez nous étant plus parfaite, a plus de contact avec notre raison. » Dom Odon Lottin, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, t. VI, 1931, p. 89, texte inédit publié *ibid.*, p. 159-160.

Chez Prévostin de Crémone et chez Étienne Langton, c'est aussi la théorie générale du péché originel qui commande la solution. Dom Lottin le remarque pertinemment : « Si, dès le début, avec Pierre de Poitiers, on innocenta les mouvements premiers vers le boire et le manger pour inculper ceux qui portent au plaisir charnel, c'est précisément parce que ces derniers mouvements relèvent des organes de transmission de la faute originelle. En dérivant de cette source non seulement corrompue, mais infectée, le mouvement premier ne peut que nous porter au mal. Prévostin de Crémone avait tout dit en ces deux mots : *peccatum est quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit.* Les successeurs ne feront que remanier légèrement la formule, et même la plupart, depuis le chancelier Philippe, supposèrent la thèse plutôt qu'ils ne la prouvèrent. » *Ibid.*, p. 56-59, 93, et textes inédits publiés: Prévostin, p. 97-102; Étienne Langton, p. 103-115.

C'est avec ces idées, communes dans la famille franciscaine, que Bonaventure aborde la question : peut-il y avoir péché dans la sensualité comme telle; plus précisément : *utrum in sensualitate possit esse veniale peccatum?*

Il y répond d'une façon générale en distinguant la sensualité elle-même, telle qu'elle nous est commune avec les animaux, telle qu'elle existe même dans ceux qui ont perdu la raison, et la sensualité en tant que faite pour obéir à la raison : *ordinabilis ad rationem et sub ratione.* La première ne peut certes être sujette de péché; la seconde implique un mouvement désordonné coupable. Mais une difficulté surgit : *qualiter in sensualitate possit esse peccatum et culpa, cum nullo ponatur in ea esse virtus et gratia?* Voici la réponse de saint Bonaventure : il distingue dans le péché entre faute, *culpa*, et vice, *vitium*, entre mauvaise disposition habituelle d'une faculté et acte mauvais : « Comme faute, le péché pas plus que la vertu, ne réside dans l'appétit sensitif, mais dans le libre arbitre. Mais, comme vice, le péché peut y résider, car, à ce point de vue, il désigne le désordre d'une faculté vis-à-vis de l'acte que, de sa nature, elle est appelée à produire; en ce sens, le péché réside dans cette faculté, désordonnée en son action. » Dom Lottin, *op. cit.*, p. 77; voir *In IIum Sent.*, dist. XXIV, part. II, art. 3, q. I, p. 583-584. En vertu de cette doctrine générale, le mouvement premier de la sensualité est péché véniel : *hinc est quod tentatio carnis nunquam est in nobis quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa. Ibid.*, dist. XXI, dub. IV, p. 512.

Mais peut-il y avoir faute proprement dite en ce mouvement de sensualité si la *volonté* n'a pu le prévenir ni le réprimer? En fait, ce mouvement n'est pas volontaire, *simpliciter*, comme dans le cas où la volonté provoque le mouvement désordonné, mais il est volontaire interprétativement, par quoi notre Docteur entend une négligence concomitante de la volonté qui a omis d'éviter un désordre qu'elle devait prévenir. Sans doute, il y a pour l'homme une nécessité générale à éprouver des mouvements désordonnés, mais il peut, avec de la vigilance, éviter chaque mouvement en particulier. *In IIum Sent.*, dist. XLI, a. 2, q. I, ad 1um, p. 949.

Cette façon de concevoir la valeur morale des premiers mouvements de la concupiscence s'inspire du sentiment très vif que ces mouvements, selon le plan primitif, ne devaient pas exister en dehors du contrôle de la raison, qu'en fait, dans la nature déchue toujours raisonnable, ils sont un désordre objectif par rapport à l'idéal divin et pourraient être prévenus par la vigilance de notre raison.

Il faut reconnaître que cette extension des responsabilités aux premiers mouvements n'était pas admise par tous. Les premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone, et Hugues de Saint-Cher, pensaient que les mouvements premiers, « aussi longtemps qu'ils n'intéressent pas la raison, sont purement naturels, et

donc en dehors de la moralité. » Dom Lottin, *op. cit.*, p. 67-69, donne des textes par ailleurs inédits.

De même, Albert le Grand, dans sa *Somme*, pensait que, si le mouvement de sensualité se déclenche indépendamment de la raison, c'est un phénomène d'ordre physique, dû à la corruption originelle. Le péché ne commence que lorsque la raison accueille le mouvement désordonné; le péché n'existe donc que dans la raison. Il trouve sa source sans doute dans la corruption de la sensualité, mais cette corruption n'est que la peine du péché d'origine, et non péché en elle-même. Voir dom Lottin, *ibid.*, p. 81; Albert le Grand, *Summa theologica*, part. II, tract. XV, q. XCII, membr. IV, édit. Vivès, t. XXXIII, p. 198. Quoi qu'il en soit, la thèse de saint Bonaventure et d'autres maîtres de l'époque appelait, pour se faire accepter, bien des distinctions qui devaient dissiper les équivoques faciles sur ce point. Voir Th. Deman, O. P., *Le péché de sensualité*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 264-283; H.-D. Noble, O. P., dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1929, p. 441-448.

4° *La transmission du péché d'Adam.* — « La raison pour laquelle Adam a corrompu toute la nature, et l'a rendue coupable, implique trois conditions simultanément réalisées : la première, c'est qu'Adam n'était pas seulement un individu quelconque, mais le premier père de toute la race humaine; la seconde, c'est que le précepte ne lui fut pas donné comme à une personne singulière, mais comme au chef de toute la nature humaine; la troisième, c'est qu'il avait reçu la justice pour la transmettre à tous ses descendants; Dieu la voulait trouver dans tous les individus de la nature humaine; par le fait qu'il a perdu cette justice pour lui et pour ses descendants, ceux-ci en sont privés. Et cette privation d'une justice requise devient coupable chez eux comme chez lui. » *In II^um Sent.*, dist. XXX, art. 1, q. II, p. 719.

Ainsi, pour notre docteur, l'unité physique ou matérielle du genre humain ne suffit pas à elle seule pour expliquer la transmission du péché originel; il faut, en plus, que tous les hommes puissent être englobés dans l'obligation imposée à Adam de ne pas violer le commandement divin et, par conséquent, dans le démérite de celui-ci après la faute : *hoc exigitur quod in primo parente omnes posteri possent obligari. In II^um Sent.*, dist. XXXIII, a. 1, q. I, ad 5um, p. 784; et dist. XXXII, art. 3, q. I, ad 2um, p. 770 : *In ipso dicimur peccasse et demeruisse et per ejus inobedientiam peccatores constituti esse.*

Comment se fait cette transmission? Par la concupiscence de l'acte conjugal. C'est par l'intermédiaire de la chair que l'âme contracte le péché originel. *In II^um Sent.*, dist. XXXI, a. 2, q. I, p. 749. Il faut ajouter à cette raison principale, comme condition *sine qua non* de la transmission du péché originel, l'appétit naturel, non délibéré, de l'âme pour la chair à laquelle elle s'unit : *nunquam caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animæ ad corpus. Ibid.*, dist. XXXI, a. 2, q. II, p. 753.

Notre-Seigneur ayant seul échappé à la corruption d'une génération concupiscente, saint Bonaventure en conclut, avec la plupart de ses contemporains, que la bienheureuse vierge Marie n'a été sanctifiée, dans le sein de sa mère, qu'après avoir contracté la faute originelle. Il expose d'ailleurs avec complaisance les raisons des partisans d'une conception immaculée; mais, s'il ne s'y tient pas, c'est qu'il estime *communior, rationabilior, securior* l'opinion contraire; il craint, tout en ayant en grand honneur la mère du Verbe, de diminuer la gloire du rédempteur universel en exaltant sa mère, et en la soustrayant, pensait-il, en quelque sorte, à l'activité rédemptrice. *In III^um Sent.*, dist. III, part. I, a. 1, q. II, t. III, p. 67-68. Il était réservé aux disciples du saint d'établir que la rédemption reste universelle dans le cas où Marie est préservée de la tache originelle en vertu des mérites de son divin Fils. Voir art. IMMACULÉE CONCEPTION.

5° *Le remède à la corruption originelle.* — C'est la grâce divine qui est infusée à l'homme par le baptême. Par cette grâce, le péché originel est remis en tant qu'il est une coulpe. *In II^um Sent.*, dist. XXXII, a. 1, q. I, t. II, p. 760. Il est remis aussi en tant qu'il appelle une peine éternelle.

Cette grâce laisse subsister communément la concupiscence, ou l'inclination au péché, mais sans son caractère dominateur, puisque le baptisé possède l'Esprit pour lutter contre elle. Cette infirmité persiste jusqu'à la mort dans toutes les âmes en état de grâce, sauf dans l'âme de la vierge Marie, où, par une grâce particulière, elle fut totalement détruite en vue de la maternité divine. *In II^um Sent.*, dist. XXXII, dub. II, p. 775. Ainsi est expliqué, par saint Bonaventure, l'axiome augustinien suivant lequel le péché originel est effacé selon sa culpabilité et demeure dans son activité (pénale).

En ce qui concerne la permanence de la concupiscence dans l'humanité déchue, le Docteur séraphique résume à la fois la règle générale et l'exception en une excellente formule du *Breviloquium*. Part. III, c. VII, p. 236.

Saint Bonaventure traite enfin de l'harmonie de cette doctrine du péché originel dans son ensemble, avec les exigences de la justice divine. *In II^um Sent.*, dist. XXXII, a. 3, p. 769-778.

Tel est, dans ses traits généraux, le système théologique de saint Bonaventure sur le péché originel; s'il développe les principes de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, c'est plus en ce que celle-ci continue la théologie augustinienne du XIIe siècle qu'en ce qu'elle met en valeur les vues spéciales de saint Anselme sur le péché originel comme désordre de la volonté. Il est, au milieu du XIIIe siècle, le grand témoin classique de cet augustinisme qui va se développer dans la famille franciscaine en divergence partielle du thomisme.

II. SAINT THOMAS († 1274), comme son contemporain, saint Bonaventure, systématise également la théologie traditionnelle. Comme lui aussi, il doit beaucoup au grand docteur d'Hippone; mais sa synthèse s'inspire d'intuitions et de méthodes nouvelles qui apparaîtront facilement dans l'exposé analytique de sa doctrine. Ici comme ailleurs le maître ouvre des voies lumineuses et sûres que la théologie postérieure gagnera toujours à suivre.

1° *Place de la théologie du péché originel dans la doctrine de saint Thomas.* — Voir P. Bernard, O. P., *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique*, éd. de la *Revue des jeunes*, *Le péché*, t. II, Paris, 1931, p. 321-332.

A cinq reprises différentes, saint Thomas traite de la grave question du péché originel : *In II^um Sent.*, dist. XXX-XXXIII (1252-1257); *Somme contre les gentils*, l. IV, c. L-LII (1259-1264); *Questions disputées De malo* (1263-1268); *Somme théologique*, I^a-II^æ, q. LXXXI-LXXXIV (entre 1268 et 1270); *Compend. theologiæ*, c. CLXXXV-CXCIX (1272-1273). Il le fait à des points de vue différents.

Dans le *Commentaire des Sentences*, c'est déjà la tragique histoire de la chute dans ses origines, sa nature, ses conséquences immenses, universelles pour la race humaine tout entière qui est décrite avec profondeur. On y saisit non seulement comment l'état malheureux et coupable, établi dans la nature viciée par la faute d'Adam, se transmet à tous les descendants par les liens de la chair qui les rattachent à leur

premier père, mais comment cet état originel les prédispose encore aux péchés actuels.

Le *Contra gentes* et le *Compendium theologiæ* mettent en valeur le grand contraste paulinien entre Adam et Jésus-Christ, et les rapports intimes qui rattachent la doctrine du péché originel à celle de l'incarnation rédemptrice.

Dans le *De malo*, à peu près contemporain de la partie morale de la *Somme*, et qui l'éclaire si bien en ce qui concerne le péché, on saisit sur le vif quelle place tient dans l'esprit de saint Thomas la doctrine du péché originel pour expliquer le mal moral dans le monde : « Il semble qu'après une vue générale du péché... saint Thomas ait eu hâte d'en venir à l'étude du péché originel, comme pour attester qu'il y voyait, tout ensemble, la grande cause universelle du mal qui sévit dans l'humanité, tant pour la faute que pour la peine, et l'une des formes les plus spéciales et les plus caractéristiques que puisse prendre le péché. » R. Bernard, *op. cit.*, p. 325. La *Somme* étudie aussi le péché originel comme un cas de causalité mystérieuse du mal dans le monde. Le péché ne se propage pas seulement comme le voulait Pélage, par imitation spirituelle; sous l'influence du chef de l'humanité, le péché se propage par origine charnelle : « Le moment est venu d'étudier la part de l'homme comme cause du péché. Or, bien que l'homme soit pour un autre homme une cause de péché du fait qu'il le lui suggère de l'extérieur, il a une certaine manière de porter le péché chez les autres qui est de le leur transmettre originellement : d'où le traité du péché originel. Et, par rapport à ce péché, il y a trois choses à considérer : sa transmission, son essence, son siège dans l'homme. » Iª-IIæ, q. LXXXI, prologue, traduction de R. Bernard, p. 46.

Pour se faire une idée de la place que tient le péché originel dans la synthèse de saint Thomas, on fera bien aussi de consulter le *De veritate*, c. XXV, les *Commentaires* sur la sainte Écriture, *Romains*, c. V, leçon III; *I Cor.*, c. XV, leçon III; les passages où il est traité des effets du baptême : IIIª, q. LXIX, etc...

On pourrait, en suivant l'ordre chronologique de l'apparition des œuvres de saint Thomas, s'efforcer de mettre en relief les progrès de la pensée du Maître dans l'adaptation toujours plus adéquate de la doctrine spéciale du péché originel à l'esprit général du système et aux vérités fondamentales qui en sont le support. Le P. J.-B. Kors l'a fait avec beaucoup d'attention dans son livre cité, IIᵉ partie, p. 83-166. On s'appliquera plutôt à marquer ici les traits les plus saillants de la doctrine définitive de saint Thomas, ce par quoi il a largement influencé la théologie postérieure.

2° *L'originalité du point de vue thomiste.* — L'originalité de saint Thomas dans sa théologie de la justice primitive et du péché originel consiste à mettre merveilleusement en valeur des points de vue jadis entrevus par des Grecs comme Sévère d'Antioche et surtout le pseudo-Denys. Le premier avait déjà eu la vision nette du concept de nature philosophique : aussi distinguait-il clairement, dans l'état de justice primitive, les éléments qui constituaient la nature pure, et les dons gratuits qui venaient la perfectionner. Le second avait beaucoup insisté sur le caractère privatif du mal et du péché, et il avait posé en principe que la nature, dans ses éléments constitutifs, ne peut être diminuée ni détruite par le péché. A l'école du pseudo-Denys *(Les noms divins)*, saint Thomas va méditer ces principes et leur faire produire tous leurs fruits. Il y sera aidé d'ailleurs par les analyses philosophiques d'Aristote sur la nature humaine.

Tandis que saint Augustin aimait à regarder la nature concrète et historique, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, comme la vraie nature, comme la nature normale, et tenait par conséquent ce qui est inférieur à la perfection primordiale, l'insubordination de la chair à l'esprit par exemple, comme un vice de la nature, saint Thomas va partir au contraire, la plupart du temps, dans ses analyses de la nature telle que la connaît la raison. Sa norme pour distinguer nature et grâce, ce que perd et ce que conserve l'homme après le péché, c'est la définition de ce que l'essence métaphysique de l'homme implique comme appartenant de droit à la nature. Ce n'est point que le philosophe oublie ici les données de la révélation : saint Thomas tient d'elle l'affirmation des privilèges de l'homme primitif; mais, pour caractériser ces privilèges, il conjugue les données de la révélation et de la raison : la claire vue des exigences de la nature pure l'aide à concevoir le caractère gratuit des éléments qui viennent surélever et perfectionner cette nature. Comme la nature humaine, considérée dans ses éléments essentiels et ses exigences, ne peut être touchée par le péché, avant comme après le péché originel, il existe dans l'homme un élément de bonté essentielle que rien n'entame : c'est la nature pure telle que Dieu aurait pu la créer. Voilà d'un seul coup clarifiée la distinction entre naturel et surnaturel, et limitées, d'une façon précise, les conséquences du péché originel.

Dès le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas raisonne ainsi : « L'homme a été ordonné par Dieu à une fin qui dépasse la puissance d'une nature créée. Cette fin est la béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine : elle est connaturelle à Dieu seul. C'est pourquoi, pour atteindre facilement sa fin, l'homme a dû recevoir, en plus de ce qu'exigeait sa constitution, certains privilèges surérogatoires. Comme il ne pouvait en effet s'attacher à Dieu, sa fin dernière, par amour, pour fixer en lui la partie suprême de l'âme, et écarter les obstacles qui la détournaient de lui, les forces inférieures furent soumises à la raison. » *In IIum Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 1. Dans le *De malo*, il précise le caractère des secours ajoutés aux principes essentiels de la nature en son état primitif pour lui donner sa rectitude : « Pour l'orienter vers la vision de Dieu, il fallait à cette nature, en plus de ses principes constitutifs, le secours divin qui est nécessaire à toute nature rationnelle : *auxilium gratiæ gratum facientis* et, en plus, un autre secours pour corriger les défauts qui viennent à la nature humaine de sa complexité : *ratione suæ compositionis. Hoc auxilium fuit originalis justitia.* » *De malo*, q. V, a. 1 corp.

Ainsi, la justice originelle ou rectitude primitive est un don surajouté par la bonté de Dieu à la nature; elle ne découle pas de ses principes constitutifs. A raison de la composition de ceux-ci, la nature humaine doit être corruptible. En plus, il est naturel que l'appétit sensitif tende vers tout bien qui est délectable aux sens, fût-il contraire à la raison; enfin l'*intellectus possibilis*, d'abord en puissance à l'égard des objets intelligibles, ne peut que s'élever lentement de l'ignorance à la connaissance de la vérité. *Summa cont. gent.*, l. IV, c. LII; voir aussi *De verit.*, q. XVIII, a. 2 corp.

Bref, si les défauts actuels de la nature humaine ont, de fait, un caractère pénal, celui d'une déchéance par rapport à l'état primitif, en eux-mêmes ces défauts : mortalité, ignorance, concupiscence, sont d'abord la résultante naturelle des principes constitutifs de l'homme. La domination complète des forces inférieures de la sensibilité par la raison, dépasse les forces et les exigences rationnelles de la nature; s'il en était autrement, nous posséderions encore cette domination après la chute de nos premiers parents : « Manifestement, la soumission du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle : autrement, elle aurait survécu au péché puisque selon Denys, *De div. nom.*, c. IV (part. 4, lect. 19), les démons

eux-mêmes ont conservé les biens naturels qu'ils avaient avant le péché. Il est donc manifeste que cette première soumission de la raison à Dieu était un don surnaturel. » Ia, q, XCV, a. 1.

Aussi ne s'étonne-t-on point de lire, *In IIum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 2, ad 3um, le passage suivant : « Dieu aurait pu, au commencement, quand il créa l'homme, faire un autre homme du limon de la terre et le laisser à la condition de sa nature, en sorte qu'il fût mortel, passible, exposé aux luttes de la concupiscence contre la raison; cet homme n'aurait été lésé dans aucun de ses droits, car tout cela découle de ses principes constitutifs. »

C'est inspiré par ces mêmes principes que saint Thomas soutient que la fonction génératrice, avec le plaisir qu'elle comporte, n'était nullement en opposition avec la perfection que comportait l'état d'innocence : *Absolute loquendo, major delectatio coïtus fuisset in primo statu quam etiam modo sit ; sed secundum proportionem ad rationem fuisset multo minor : quia ratio in suo actu fortiter persistens delectationi penitus dominaretur et ideo non fuisset superabundans vel fervens delectatio sicut modo est. In IIum Sent.*, dist. XX, q. I, a. 2, ad 2um.

Il est donc manifeste, pouvons-nous conclure d'après ces principes, avec J.-B. Kors, « que saint Thomas ne connaît pas une nature pure sans la concupiscence; celle-ci est une imperfection naturelle; la concupiscence ne pourrait être dite contre nature qu'improprement, en ce sens qu'une domination totale de la partie inférieure de l'âme par la raison et la volonté serait plus convenable et plus juste. Mais elle ne découle pas des propres principes de la nature. » *Op. cit.*, p. 109.

C'est dans le même sens qu'il faut parler, selon lui, de la mort et de l'ignorance. Si l'une et l'autre peuvent être dites par lui contre nature, c'est improprement, en ce sens qu'il convient mieux à la nature complexe de l'humanité à raison de sa partie supérieure de ne point connaître ces défauts naturels. *De malo*, q. V, a. 5.

Tels sont les principes d'un sage optimisme qui dominent toute la doctrine thomiste de la justice primitive et du péché originel. Ils ne sont point contredits par certaines expressions comme *languor naturæ* et *habitus corruptus :* celles-ci doivent s'entendre relativement à la nature concrète telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. A côté du langage philosophique très précis, saint Thomas continue parfois à employer le langage concret de saint Augustin. Le contexte montre toujours clairement dans quel sens on doit entendre les mots; il n'y a de ce chef aucune incohérence.

3° *La nature du péché d'Adam et d'Ève.* — Pour saint Thomas comme pour saint Augustin et ses disciples, la chute s'explique par un péché d'orgueil.

Étant donné l'état de justice primitive, la concupiscence était totalement soumise à la volonté aussi longtemps que celle-ci restait ordonnée à Dieu; la faute originelle ne pouvait donc d'abord consister dans la poursuite désordonnée d'un bien sensible; il reste qu'elle consistât dans la recherche désordonnée d'un bien spirituel que Dieu avait défendu à nos premiers parents d'atteindre. Cette recherche excessive, démesurée pour eux, c'était un péché d'orgueil. IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 1.

Saint Thomas se demande ensuite en quoi consiste le bien spirituel indûment poursuivi par Adam. Ce que celui-ci désira, ce fut d'acquérir par lui-même une ressemblance avec Dieu. Il ne pouvait être question d'une similitude d'égalité *(similitudo omnimodæ æquiparantiæ)* car un tel désir eût été le fait d'un insensé; il désira seulement la similitude d'imitation *(similitudo imitationis)*. Il voulut ressembler à Dieu d'abord par le discernement du bien et du mal, en croyant pouvoir, par les forces de sa propre nature, déterminer ce qu'il est bon et mal de faire. Il voulut aussi lui ressembler sous le rapport de la puissance en se donnant lui-même, comme Dieu, par sa propre force, le bonheur. Il lui était impossible d'ailleurs d'obtenir cette double ressemblance par lui-même en dehors de Dieu. Son péché, comme celui du démon, fut un péché d'indépendance absolue à l'égard de la raison éternelle, de Dieu législateur et un refus d'appel à sa toute-puissance aimante, toujours nécessaire cependant pour nous faire partager son bonheur éternel. *Ibid*, a. 2.

Ce premier péché d'orgueil, en séparant la volonté de Dieu, détruisit l'harmonie originelle et permit à la concupiscence de s'affirmer : *peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ. Ibid.*, a. 1, ad 2um.

De la nature de ce péché d'orgueil découle sa gravité, immense en raison de la perfection de l'état d'où Adam et Ève sont tombés, à raison aussi des conséquences qu'il a entraînées pour la nature tout entière. Voir *ibid.*, a. 3. Ce péché d'orgueil commun à Adam et à Ève offre cependant, au point de vue de la gravité, des nuances notables dans chacun de nos premiers parents. *Ibid.*, a. 4.

Cette explication de saint Thomas interprète magistralement la parole de la Genèse : *Eritis sicut dii ;* elle fait écho au commentaire profond qu'en avait donné saint Augustin. *De civ. Dei*, XIV, XIII, 2, *P. L.*, t. XLI, col. 421. Aussi est-elle devenue classique dans la théologie postérieure. C'est, dans la ligne de la tradition, l'explication théologique qui nous donne l'idée la moins inadéquate, semble-t-il, de la gravité du péché d'origine.

4° *La transmission du péché d'Adam et d'Ève.* — 1. *Ses preuves.* — *a) Les révélations précises de la foi.* — Pour saint Thomas comme pour la tradition catholique tout entière, le fait de la transmission du péché d'Adam est une vérité de foi. Aussi en cherche-t-il la preuve dans les sources de la révélation, la grande réaction doctrinale de l'Église contre l'erreur pélagienne, et dans l'usage révélateur de l'administration du baptême aux petits enfants : « Selon la foi catholique, il faut admettre que le premier péché du premier homme passe originellement à la postérité. C'est à cause de cela que les petits enfants eux-mêmes, aussitôt nés, sont portés au baptême comme devant être lavés de la souillure d'une faute. C'est là d'ailleurs le contraire de l'hérésie pélagienne, comme on le sait par saint Augustin dans un très grand nombre de ses livres. » Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1.

C'est dans le *Contra gentes*, l. IV, c. L, que l'on trouvera rassemblées et mises en valeur par saint Thomas, selon les ressources de l'époque, les preuves traditionnelles tirées de l'Écriture ou des usages de l'Église en faveur de la transmission du péché originel.

Il en appelle d'abord au texte de la Genèse portant sentence de mort sur l'humanité. Gen., II, 15-17. De la nécessité de mourir qui n'est pas d'institution divine, il déduit l'existence en ceux qui sont soumis à la mort, d'un état pénal, et donc aussi coupable. Puis il en vient aux textes plus significatifs de l'épître aux Romains, V, 12, où il montre qu'il ne peut être question d'une propagation par imitation. Il en appelle enfin aux textes devenus traditionnels : Ps. L, 7; Job, XIV, 4, qu'il cite d'après la Vulgate; à l'usage du baptême aussi dont il éclaire le sens par le texte de Joa., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.*

« Manifestement, remarque R. Bernard, *op. cit.*, p. 326, il rapporte là les principes mêmes de sa théologie, les choses qui font autorité aux yeux de sa foi. Et, comme ces documents ne sont pas seulement énumérés, mais interprétés par lui, il nous est loisible de voir là l'ébauche de la théologie positive sur laquelle

s'appuie toute sa théologie spéculative. » Les disciples modernes de saint Thomas, bénéficiant des progrès de la théologie biblique, peuvent aujourd'hui apporter quelques réserves touchant le degré de valeur probante que le Maître attribue à certains textes (comparez l'exégèse de *Sum. cont. gent.*, IV, L, avec celle de J.-M. Lagrange : *Commentaire de l'épître aux Romains*, note p. 113 sq.; de J.-B. Frey, *art. cité*, p. 507-545; de F. Prat. *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 66-72; de R. Bernard, *op. cit.*, p. 326-330). Il reste que, dans l'ensemble, ces textes, vus dans la lumière du Nouveau Testament et de la tradition catholique, comme les a interprétés saint Thomas, se réfèrent au péché originel, en contiennent la révélation et offrent une base solide aux spéculations du théologien.

b) Les réflexions conjecturales de la raison théologique sur l'expérience des misères humaines. — Ce n'est qu'après avoir fondé le fait de la transmission du péché originel sur les révélations précises de la foi que, pour répondre aux objections, saint Thomas croit devoir mettre en avant les conjectures fondées sur l'expérience des misères humaines : il y a, de ce fait, dans le genre humain, certains signes apparents de faute originelle qui ne sont pas sans probabilité. Puisque Dieu est provident, récompense le bien et punit le mal, à la vue de la peine nous pouvons deviner la faute. Or, le genre humain, dans son ensemble, souffre trop de peines diverses, corporelles et spirituelles. Misères du corps dont la principale est la mort vers laquelle tendent et nous acheminent toutes les autres : la faim, la soif... Misères de l'âme dont la principale est la faiblesse de la raison qui s'affirme dans la difficulté de l'homme à parvenir à la connaissance du vrai, dans sa facilité à tomber dans l'erreur et à se laisser dominer et bestialiser en quelque sorte par les appétits inférieurs. *Sum. cont. gent.*, l. IV, c. LII.

Cependant — saint Thomas le sait bien, lui qui, d'après ses analyses philosophiques, a conclu que toutes ces misères sont naturelles à l'homme à raison de la composition matérielle de son corps — on pourrait toujours arguer qu'elles n'ont aucun caractère pénal. Il ne le nie pas, il résume même ici ses analyses antérieures : « On pourrait dire que nos misères tant corporelles que spirituelles sont des phénomènes naturels et n'ont aucun caractère pénal... Tout cela est vrai; mais, cependant, ajoute-t-il, si l'on se place au point de vue de la Providence qui donne à chaque être les perfections qui lui conviennent, on pourra penser d'une manière assez probable que Dieu, en unissant une nature supérieure à une nature inférieure, a voulu que l'empire de la première sur la seconde fût parfait, et qu'il a dû enlever, au moyen d'un don spécial et surnaturel, les obstacles que les défauts de la nature pouvaient apporter à cet empire... C'est ainsi que, selon l'enseignement de la foi, a été constituée, à l'origine, la nature complexe de l'homme en tenant compte de la dignité spirituelle de sa partie supérieure... Donc, absolument parlant, tous ces défauts (que nous révèle l'expérience dans l'homme actuel) sont naturels si l'on ne considère la nature humaine que dans ce qu'elle a d'inférieur; mais si l'on tient compte de la divine Providence et de la dignité de l'âme spirituelle, on peut établir, avec assez de probabilité, que nos misères ont un caractère pénal que, par conséquent, le genre humain est infecté d'une faute originelle. » *Ibid.*

Dans la logique profonde du thomisme, d'après lequel toutes nos misères : mortalité, ignorance, concupiscence en lutte avec la raison, sont des défauts naturels dans lesquels le Créateur aurait pu nous laisser justement, il ne peut certes plus y avoir de place pour une démonstration apodictique du péché originel par l'expérience seule; il y a, cependant, une utilisation possible de l'observation morale des misères humaines, pour établir une conjecture de la raison en faveur d'une vérité de la foi toujours mystérieuse. En saint Thomas, à un premier regard, le philosophe qui médite en lui sur les misères humaines, sur les misères morales surtout, trouve une intelligibilité relative à ces misères, en ce qu'elles s'expliquent, à la rigueur, par le fait de la complexité de l'homme, cet être mi-sensible, mi-spirituel; mais, à replacer le monde dans le plan providentiel d'un Dieu juste, sage et bon, il s'inquiète de tant de misères; il conçoit des pressentiments que ces misères sont une peine, laissent deviner une faute, font soupçonner que Dieu n'a pas créé le monde dans l'état où il est aujourd'hui; mais, c'est dans les précisions apportées par l'enseignement de la foi, qu'il trouve la véritable preuve : ces misères humaines s'expliquent par le fait que le premier péché passe originellement à la postérité. C'est là que le théologien trouve son solide appui, c'est de là qu'il part pour ses spéculations.

On voit dans quelle mesure saint Thomas, par les nuances qu'il apporte dans l'appréciation de la preuve expérimentale du péché originel, s'écarte des augustiniens : « Il semble bien, remarque R. Bernard, que ce soit la note juste sur la vraie valeur des données expérimentales, et de l'argument que peut en tirer la raison. On voit qu'il y a loin des réflexions conjecturales de cette sorte aux révélations précises de la foi. » *Op. cit.*, p. 324.

2. *Son explication : notre incorporation au premier homme.* — Saint Thomas cherche l'explication du mystère de la transmission du péché originel dans le fait de notre incorporation en Adam.

On peut penser qu'il est orienté dans cette voie par l'enseignement de l'Apôtre. Celui-ci avait affirmé, Rom., v, la double solidarité de l'humanité : en Adam, source de péché et de mort, et dans le Christ, source de justification et de vie. Pour expliquer cette solidarité, il avait parfois utilisé l'analogie des rapports des membres avec la tête; c'est ainsi que la pensée de notre incorporation au Christ qui nous vivifie est immanente à toute sa doctrine mystique de la vie chrétienne. En corrélation avec cette doctrine paulinienne de l'incorporation de tous dans le Christ, qui nous vivifie, saint Thomas va fonder son explication nouvelle du péché originel sur le fait de notre incorporation en Adam.

a) Critique des systèmes antérieurs. — Depuis le IVe siècle, avec saint Augustin, le problème s'était posé : comment peut-il y avoir une propagation de ce qu'il y a de plus incommunicable dans l'homme : un état moral, un péché et une peine? comment, à travers la succession des générations humaines, sous la distinction des personnes, peut-il exister une communauté de vie assez profonde pour établir une communion à une même volonté coupable? Le docteur d'Hippone avait essayé de le résoudre en considérant la totalité du genre humain comme un seul homme : nous formions, disait-il, un seul homme avec Adam, à l'origine, quand il a péché, et nous avons participé alors, avec lui et en lui, à l'acte de sa transgression. Cette unité lui paraissait d'autant plus intime, dans l'hypothèse traducianiste, que l'homme n'était que le prolongement de l'âme aussi bien que du corps d'Adam. Dans l'hypothèse créatianiste l'union se faisait par contagion. Plus tard, dans la perspective d'un réalisme plus ou moins excessif, il était facile de concevoir comment l'ensemble des individualités humaines forment un seul homme dans une nature commune : celle-ci est, pour Jean Scot, pour Anselme et ses disciples, une unité concrète toujours identique à elle-même sous la collection des accidents individuels qu'elle revêt au cours des âges. Saint Anselme dira donc que « plusieurs hommes sont, au regard de l'espèce, un seul

homme ». Cependant, l'ultra-réalisme des IXe et XIe siècles était discutable.

Au fait, saint Thomas réfléchissant sur les systèmes imaginés pour expliquer la transmission du péché, les trouve insuffisants parce que, assimilant trop la transmission du péché à un cas d'hérédité quelconque, ils ne se préoccupent pas de montrer le caractère coupable et volontaire de l'état transmis : « Les uns considérant que le péché a son siège dans l'âme raisonnable, ont soutenu que cette âme se transmet avec la semence, de manière que les âmes infectées semblent dériver d'une âme infectée; d'autres, au contraire, rejetant cela comme une erreur, se sont efforcés de démontrer qu'une faute des parents se transmet fort bien aux enfants... par cela seul que les défauts du corps sont transmis par les parents à leurs enfants... de même qu'un lépreux engendre un lépreux... à raison de la proportion qu'il y a entre l'âme et le corps et de la répercussion des défauts de l'âme sur le corps et vice versa. »

Tous ces essais sont pourtant insuffisants : accordons qu'il y ait des défauts héréditaires du corps et même de l'âme; il n'en reste pas moins que ce fait même d'avoir, de race, un défaut paraît exclure toute idée de faute, *puisqu'il est de l'essence d'une faute d'être volontaire*. Par conséquent, à supposer même qu'il y eut transmission de l'âme raisonnable, *la souillure, dès lors qu'elle ne serait pas dans la volonté de l'enfant, perdrait le caractère spécifique d'une faute obligeant à une peine*... Il faudrait donc essayer autre chose et expliquer ainsi qu'il suit. » Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1.

b) Une voie nouvelle d'explication. — Cf. R. Bernard, *op. cit.*, p. 332-340; J.-B. Kors, p. 110-111, 148-154; L. Billot, dans *Études*, 20 janvier 1920, p. 129-152; J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1920, p. 224-235.

L'explication de saint Thomas prend son point de départ dans l'affirmation augustinienne *omnes homines unus homo*. Elle tend à montrer de quelle manière réelle et physique le genre humain fait corps avec Adam par le lien de la génération; comment, par le fait même de cette unité physique, le péché du chef devient le péché des membres par une communication de la volonté de celui-ci à ceux-là. Il est traité de cette question dans la *Summa contra gentes*, l. IV, c. LII; *De malo*, q. IV, a. 1; Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1.

a. — La *Somme contre les gentils* rappelle d'abord la vérité révélée d'où dépend l'intelligence du mystère : La justice originelle avait été mise dans le premier homme non comme un don purement personnel, mais comme un apanage de la nature, presque comme une propriété spécifique, *velut accidens naturæ speciei*. Cf. Ia, q. C, a. 1.

Si Adam avait été fidèle, elle devait passer de père en fils, à la façon des propriétés qui se communiquent dans la génération avec la nature; s'il péchait, non seulement il perdait la grâce pour lui-même, mais il perdait aussi le bien commun attaché conditionnellement à sa nature et ne pouvait que transmettre la nature telle qu'il l'avait faite par son péché. Dans le péché d'Adam, il y a donc un acte personnel avec des conséquences personnelles, qu'il pouvait réparer avec le secours divin, et il y avait un état malheureux et coupable dont il ne pouvait faire sortir la nature ni en lui-même, ni en ses descendants, qu'il ne pouvait que transmettre.

Il ne s'agit donc nullement, pour saint Thomas, de nous impliquer dans l'*acte personnel* d'Adam, dans les conséquences personnelles que cet acte entraîne pour lui, mais dans l'*état* qu'il induit dans la nature déchue : saint Thomas, avec le dogme catholique « ne voit dans le péché d'Adam que l'acte *d'un seul*... Mais, en posant l'acte du péché, Adam induisait dans la commune nature, encore contenue en lui comme dans sa source, une tache, une souillure... Nous avons donc tous péché en Adam en tant que, purement et simplement, nous avons tous contracté en sa personne la nécessité de recevoir en naissant, avec la nature dérivée de lui, la souillure que, par son acte, il y a induite, la tache qu'il y a laissée. C'est ce que saint Thomas exprime brièvement par ces paroles : « Un seul péchant, tous « ont péché en lui, non comme exerçant en lui un acte, « mais comme appartenant à la nature dérivée de lui, « corrompue par le péché. », *non quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius quæ per peccatum corrupta est.* » L. Billot, *art. cit.*, p. 146; *Sum. cont. gent.*, l. IV, c. LII; *In IIum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 1 corp.; *De potentia*, q. III, a. 9, ad 3um; *De malo*, q. IV, a. 1 corp.

b. — Mais il reste justement à montrer comment, sans que nous ayons participé de façon personnelle à l'acte personnel d'Adam, l'état consécutif à cet acte peut être coupable en nous. Saint Thomas s'y emploie dans le passage cité du *Contra gentes* : « Les défauts de notre nature ont en nous raison de faute, en tant que tous les hommes sont considérés comme un seul homme, du fait de leur participation à une nature commune. Dans ce cas, le péché originel est volontaire en nous par une dérivation de la volonté du premier homme, comme l'action de la main est coupable en tant que mue par l'action du premier moteur en nous, la raison. » *Ibid.*, c. LII; voir aussi *De malo*, q. IV, a. 1 corp.

Il reprend cet argument dans la *Somme*. Il y montre d'abord comment, par le fait de la génération, une communauté physique profonde est établie au sein de ce grand corps qu'est l'humanité. Pour illustrer cette unité organique, il en appelle à des exemples où des individualités variées font corps : communauté, famille, genre humain : « Tous les hommes qui naissent d'Adam, nous pouvons les tenir comme un seul homme, assortis qu'ils sont dans la commune nature reçue du premier père, de même que, dans la cité, tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps et leur communauté tout entière comme un seul homme. Porphyre lui-même dit qu'en raison de leur participation à l'espèce, plusieurs hommes ne font qu'un; eh bien! de la même façon, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul et unique corps. »

Mais, dans cet organisme immense où, en vertu de la motion primitive, qui vient de la source de la vie, il y a toujours une poussée dynamique vers le développement de nouveaux membres dans le temps et dans l'espace, saint Thomas se plaît à voir la moralité issue de la volonté du chef dériver et s'insérer d'une certaine façon dans ses membres. La communauté de vie physique est à la base de la communauté morale dans le péché : « Dans le corps, si l'acte d'un membre, mettons de la main, est volontaire, ce n'est pas par la volonté de la main elle-même, mais par celle de l'âme, qui est la première à donner au membre le mouvement. C'est pourquoi l'homicide que commet une main ne lui serait pas imputé à péché, si on ne regardait qu'elle et si on la tenait pour séparée du corps; tandis qu'il lui est imputé en tant qu'elle est quelque chose de l'homme et qu'elle reçoit le mouvement de ce qui est dans l'homme le premier principe moteur.

« C'est donc ainsi que le désordre qui se trouve dans cet individu engendré par Adam, est volontaire non par sa volonté à lui, fils d'Adam, mais par celle de son premier père, lequel imprime le mouvement dans l'ordre de la génération, à tous ceux de sa race, comme fait la volonté de l'âme à tous les membres du corps dans l'ordre de l'action. Aussi appelle-t-on originel ce péché qui rejaillit du premier père sur la postérité,

comme on appelle actuel, le péché qui rejaillit de l'âme sur les membres du corps... Le péché originel n'est le péché de telle personne en particulier, qu'autant qu'elle reçoit sa nature du premier père et il est appelé à cause de cela péché de la nature, au sens où l'Apôtre dit que nous étions *par nature* fils de colère. » Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1.

Ainsi donc, de même que dans l'unité organique d'un homme, le péché qui jaillit de la volonté inscrit son empreinte dans ses membres, du fait de la liaison vitale qui unit ceux-ci à celui-là; ainsi, dans cette multitude de membres humains qui font corps avec Adam par le lien de la génération, la volonté mauvaise du chef s'inscrit comme une empreinte coupable : « Pour saint Thomas le parallélisme est rigoureux : il se figure que tout membre de l'humanité est réellement coupable par son origine et dans sa nature de la même manière que la main d'un individu peut incarner en son acte la culpabilité de la personne... Dans les deux cas, c'est un péché par dérivation, par écoulement. Aussi, de même que le péché actuel est un seul péché dans la tête qui l'a voulu et dans les membres qui l'accomplissent, de même le péché originel est un seul péché dans le chef qui a fondé l'humanité et dans les membres qui en font partie; seulement, dans le principe, c'est la personne qui a compromis la nature, tandis que, dans la suite, c'est la nature qui a compromis les personnes. » R. Bernard, *op. cit.*, p. 336.

c. — De cette doctrine de la transmission du péché originel par la motion génératrice d'Adam, saint Thomas déduit plusieurs conséquences :

Adam transmet la faute et la peine de son état par la cause instrumentale qu'est le *semen* générateur, si bien que chaque personne humaine reçoit le mal de sa nature avec cette nature elle-même. La raison en est dans cette grande loi naturelle que la motion génératrice tend à reproduire la nature dans l'état où elle se trouve dans le générateur. *Ibid.*, q. LXXXIII, a. 1.

Or, la motion génératrice provient en Adam, et par conséquent dans ses descendants, de la concupiscence habituelle : « Le désir charnel qui assure la transmission du péché originel à la race ce n'est pas le désir actuel, car, supposé même que, par un secours divin, il fût accordé à quelqu'un de ne sentir dans l'acte de la génération aucun désir déréglé, il transmettrait encore à sa race le péché originel. Ce désir charnel doit s'entendre d'un désir habituel, signifiant que l'appétit sensible n'est plus contenu sous l'empire de la raison parce que le lien de la justice originelle est brisé. » *Ibid.*, q. LXXXII, a. 4, ad 3um.

Tous ceux, et ceux-là seuls qui sont issus d'Adam par la motion d'une génération naturelle contractent le péché originel. *Ibid.*, q. LXXXI, a. 4 corp. : « Le péché originel est transmis par le premier père à ses descendants dans la mesure où ils sont réellement engendrés par lui, comme les membres sont mus par l'âme dans le cas du péché actuel... *Or, si quelqu'un était simplement formé de la chair humaine par une vertu divine*, il est manifeste que ce ne serait pas une force active découlant d'Adam; aussi cet homme ne contracterait pas le péché originel. Pas plus que la main n'aurait part au péché de la personne humaine, si cette main était mise en mouvement non par la volonté de la personne, mais par une force extérieure. » Dans la logique de ce principe, seul le Christ est excepté de la souillure originelle parce que, seul, il est soustrait à la motion du premier générateur.

Seul Adam — pour la raison qu'il est mis comme chef de la race, par la bonté divine, dans la possibilité de garder ou de perdre le merveilleux apanage que Dieu voulait attacher à la nature — est à même de transmettre l'état fautif dans lequel il s'est mis à tous ses descendants. Une fois perdu par son premier péché, cet état merveilleux octroyé par Dieu à la nature, Adam n'a plus rien à perdre ni pour lui, ni pour ses descendants, puisque la nature, dans ses éléments essentiels, ne peut être entamée par le péché : « Les autres péchés actuels du premier père et ceux des ancêtres ne gâtent pas ce qu'il y a de naturel dans la nature, *non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est*, mais seulement ce qu'il y a de personnel, c'est-à-dire le penchant à l'acte; aussi, ils ne se transmettent pas. » Q. LXXXI, a. 2.

En résumé, saint Thomas part d'un fait doctrinal, notre solidarité en Adam affirmée par saint Paul; il l'illustre par des analogies et montre comment nous faisons corps avec notre premier père par le lien vital de la génération; de cette incorporation physique des membres de l'humanité au chef de la race, il déduit enfin notre union morale avec lui : le péché du chef inscrit son empreinte dans tous les membres de la race qu'il s'unit par la génération, comme la volonté de l'individu imprègne de sa moralité les membres qu'elle meut à l'action. Dans cette perspective, pas de participation impossible à la manducation du fruit défendu, pas de pacte moral qui nous oblige et nous fait démériter alors que nous n'existons pas; pas d'inclusion morale des volontés en Adam, mais seulement une incorporation physique des membres de l'humanité au chef, qui, en plaçant ceux-là sous la motion de celui-ci, fonde leur incorporation morale en lui. Voir J.-B. Kors, p. 151-154, 165 : « Membres d'un corps dont Adam était le premier moteur, nous sommes, par lui, entraînés et amenés non à la manducation du fruit de l'arbre de la science, ce qui fut de sa part un acte personnel, ni à la corruption de la nature entière, ce qui est l'effet individuel de son acte, mais à l'appauvrissement d'une nature qui est proprement la nôtre. Par la génération, la motion se transmet d'Adam à notre nature individuelle, et c'est ainsi que nous portons chacun notre propre péché. »

Est-ce à dire qu'une analogie bien choisie suffise à lever toutes les difficultés du mystère de la transmission du péché d'origine? Des théologiens postérieurs, comme Duns Scot, *In IIum Sent.*, dist. XXXII, 9, et Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 29, remarquent qu'il y a loin de l'unité spécifique de la race à l'unité numérique de l'individu, de la relation organique entre la volonté et les membres qu'elle meut immédiatement au sein de l'individu à la relation lointaine qui relie les membres de l'humanité par le lien de la génération à la volonté de leur chef; enfin, de l'unité absolue du péché de la volonté et des membres que celle-ci entraîne à la multiplicité et à la distinction des péchés originels de chacun au sein de l'unité de la race. Tout cela est vrai, mais il suffit qu'en face d'un mystère difficile, l'explication thomiste, mieux qu'aucune autre, aide à concevoir, par des analogies lointaines, l'écoulement du péché au sein de ce corps aux membres innombrables qu'est l'humanité, pour qu'elle marque un progrès dans l'intelligence de la solidarité mystérieuse de tous en Adam. Par elle, non seulement s'éclaire le fait de la transmission du péché d'Adam, mais encore la nature de notre culpabilité propre.

5° *La nature du péché originel en nous.* — 1. *Premières approximations.* — *a) C'est un état, non un acte.* — Le péché se dit d'abord de l'acte transitoire contraire à la volonté de Dieu; il se dit aussi ensuite de l'état de souillure morale consécutif à l'état mauvais qui persiste jusqu'à la rémission du péché. C'est seulement dans ce dernier sens qu'on parle du péché originel : *nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius quæ per peccatum corrupta est. Cont. gent.*, l. IV, c. LII

b) C'est un état de péché qui, comme tout état moral, appelle une *relation essentielle à une volonté :* il ne s'agit point ici d'une relation à la volonté personnelle de celui qui contracte le péché originel par hérédité, mais d'une relation de ce membre de l'humanité avec la volonté du chef dont il reçoit l'empreinte. Voir Iª-IIæ, q. LXXXI, a. 1; *De malo*, q. IV, a. 2.

c) C'est une habitude, une disposition mauvaise passée en nature, comme une maladie, « une langueur de la nature ». « Il est une certaine disposition désordonnée, provenant de la rupture de cette harmonie qu'était la justice originelle, de même que la maladie est une disposition déréglée du corps, laquelle détruit l'équilibre qu'est la santé. De là vient que le péché originel est appelé une langueur de la nature. » Iª-IIæ, q. LXXXII, a. 1.

Aussi, « de même qu'une maladie du corps est à la fois une privation, la perte de l'équilibre de la santé, et quelque chose de positif, le mauvais état des humeurs, de même le péché originel comporte la privation de la justice originelle et avec cela le dérèglement des différentes parties de l'âme. Ce péché n'est donc pas une pure privation, mais une certaine mauvaise habitude. » *Ibid.*, ad 1um. Il faut écarter ici une confusion possible : du fait de la répétition des actes naît, dans une puissance, une habitude qui lui donne un penchant positif à l'acte. « Le péché originel, dit saint Thomas, *ibid.*, ad 3um, n'est pas une habitude de cette sorte, bien qu'il entraîne après lui un penchant à des actes désordonnés. » L'entraînement qui existe en l'homme déchu à des mouvements déréglés naît de l'éloignement de la justice originelle qui contenait et réfrénait ces mouvements. On voit dans quel sens le péché originel est plus qu'une privation, une mauvaise habitude positive : ceci est vrai par rapport à l'état de la nature humaine concrète dans son institution. Mais, si l'on songe à la nature en ses éléments essentiels, il n'y a pas de perversion positive dans ses puissances: elles sont abandonnées à leur pauvreté constitutionnelle. Elles sont livrées à elles-mêmes comme le cheval impétueux dont les rênes se brisent : « Le grand lien spirituel qui contenait merveilleusement toute notre nature étant rompu, sans être proprement disposés à rien, nous sommes exposés à tout, comme un vin généreux qui s'écoule en tous sens, ou comme une fougueuse monture qui n'est plus gouvernée. » *De malo*, q. IV, a. 2; quest. I, sol. 4; *De veritate*, q. XXVIII, a. 3, sol. 4. Cf. R. Bernard, *op. cit.*, p. 293.

En résumé, cette disposition désordonnée de la nature qu'est le péché originel, n'est ni une habitude infuse, ni une habitude acquise par l'acte, c'est une habitude ou une manière d'être innée qui nous vient par notre origine viciée. Iª-IIæ, q. LXXXII, a. 1, ad 3um.

d) Plus précisément, cet état malheureux et coupable de la nature déchue se définit par opposition au merveilleux état dans lequel Dieu avait constitué l'homme primitif : c'est la *privation volontaire de la justice originelle;* en d'autres termes, l'absence de justice originelle et le rapport de cette absence avec le péché du premier père de qui elle est déduite par le vice même des origines. Q. LXXXII, a. 4; q. LXXXI, a. 1, et a. 5, ad 2um.

2. *Définition par opposition avec la justice primitive.* — *a) Idée de la justice originelle.* — La façon dont saint Thomas conçoit les éléments constitutifs de la justice originelle doit éclairer celle dont il entend la définition du péché originel.

Il n'y a pas de doute : il admet une liaison de fait entre la grâce sanctifiante et la rectitude de la nature; la première est la racine, la source inséparable de la seconde. Iª, q. C, a. 1, ad 2um. La justice originelle, à ce titre, contient la grâce sanctifiante comme sa cause effective. *De malo*, q. IV, a. 2, ad 17um; q. V, a. 1, ad 13um. C'est pour maintenir d'une façon stable la soumission de la volonté à Dieu et lui rendre facile la poursuite de sa fin surnaturelle que la grâce sanctifiante fut octroyée de fait à l'âme en cet état de justice originelle. *Ibid.*, et *In IIum Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 1. La justice originelle a sa raison d'être dans la fin surnaturelle du genre humain.

Malgré cette liaison de fait inséparable que saint Thomas met entre la grâce sanctifiante et la justice originelle, il ne confond pas les deux choses, il ne les définit pas l'une par l'autre : « Il ne dit jamais, remarque J.-B. Kors, p. 139, que la rectitude du premier état consistait dans la possession de la grâce sanctifiante, mais bien qu'elle l'exigeait comme sa racine. » La justice originelle consiste essentiellement dans cette rectitude de la nature qui se manifeste d'abord et avant tout dans la facile soumission de la volonté à Dieu, et secondairement dans la soumission de la partie sensitive à la raison. La grâce sanctifiante en est bien la cause effective, en aucune manière la cause formelle. Ainsi appartient-elle, en fait, à l'état de justice originelle à titre de cause, qui seule peut établir la soumission habituelle et surnaturelle de la volonté à Dieu.

b) Analyse des éléments constitutifs du péché originel. — Conséquemment à cette manière de voir, tout en reconnaissant que la chute entraîne la double perte de la rectitude de la nature et de la grâce, saint Thomas ne définit pas le péché par la privation de la grâce, qui est une conséquence de celui-ci, mais par la privation volontaire de la justice originelle qui constitue un état coupable des puissances morales de l'homme. C'est logique. Comme la rectitude morale originelle se manifeste d'abord et avant tout dans la soumission facile de la volonté à Dieu, et secondairement et par voie de conséquence, dans la subordination des sens à la volonté droite, de même la privation volontaire de cette justice affectera la nature dans ses parties véritablement humaines susceptibles du péché : d'abord la volonté, ensuite la sensualité : « Toute chose est déterminée spécifiquement par sa forme. Il faut donc que ce qu'il y a de formel dans le péché originel soit défini par cette cause. Mais, comme des choses opposées ont des causes opposées, il y a lieu de définir la cause du péché originel par celle de la justice originelle qui en est l'opposé. Or, tout le plan de la justice originelle tient à ceci que la volonté de l'homme était soumise à Dieu. Cette soumission se faisait avant tout et principalement par la volonté, parce que c'est à elle qu'il appartient de mouvoir à leur fin toutes les autres parties de l'âme; aussi est-ce la volonté qui, en se détournant de Dieu, a amené le désordre dans toutes les autres facultés. Ainsi donc, la privation de cette justice par laquelle la volonté demeurait soumise à Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché originel: tout autre désordre des facultés de l'âme se présente en ce péché comme élément matériel, comme une conséquence. » Iª-IIæ, q. LXXXII, a. 3; q. LXXXIII, a. 2, ad 4um.

Adam, en nous transmettant une nature privée de la justice originelle, nous lègue une volonté désorientée parce que privée de la soumission et de la facile élévation vers Dieu, fin surnaturelle de notre être : voilà le formel du péché originel. Tout autre désordre ou déséquilibre qui naît de là dans les puissances inférieures, faites pour obéir à la raison suivant l'idéal de notre constitution, voilà ce qui constitue la partie matérielle de ce péché. C'est ainsi que l'ignorance et la concupiscence appartiennent aux parties secondaires du péché originel, comme dans le péché actuel l'attachement aux biens périssables constitue sa partie matérielle. Dans ces éléments matériels du péché où se compénètrent l'ignorance de l'esprit avec le pen-

chant désordonné aux choses de la chair, on parle plutôt des désordres de la chair, car, de même que, dans le bien, l'intelligence et la raison ont le rôle principal, de même, dans le mal, c'est la partie inférieure de l'âme qui se trouve au premier rang, parce qu'elle obscurcit la raison et l'attire. Voilà pourquoi nous disons que le péché originel est plutôt la concupiscence que l'ignorance, bien que l'ignorance soit aussi comprise dans ces défauts qui sont la matière du péché originel. Q. LXXXII, a. 3, ad 3um.

En résumé, conclut saint Thomas, le péché originel est formellement l'absence de justice originelle, matériellement la concupiscence. *Ibid.*

c) Conséquences de cette définition. — a. Égalité du péché originel chez tous. — Comme absence de justice originelle, il est une de ces privations absolues qui n'admettent pas de plus ni de moins. Comme rapport moral avec le principe premier de nos origines viciées, ce par quoi il a le caractère de faute, en tous les membres de l'humanité, il n'admet pas davantage de plus ni de moins: il ne peut pas être plus chez l'un que chez l'autre. Q. LXXXII, a. 4. Si, le lien de la justice originelle étant brisé, les puissances s'en vont à leur propre mouvement *avec plus ou moins d'impétuosité*, ce fait provient non du péché originel qui suppose un égal abandon des puissances sensibles à elles-mêmes, mais bien d'une diversité dans la disposition de ces puissances. *Ibid.*, ad 1um; q. LXXXV, a. 5, ad 1um.

b. Siège du péché originel. — Dans quelle région de notre nature cette disposition mauvaise ainsi définie trouve-t-elle un siège? Cela se déduit normalement du caractère moral et spirituel de la justice originelle et de son contraire : « Le siège de la vertu est le même que celui de son contraire, le vice ou le péché; or, la chair ne peut pas être le siège de la vertu. Ce n'est donc pas la chair mais l'âme seulement qui peut être le siège du péché originel. » Q. LXXXIII, a. 1. Le péché originel a été dans Adam comme sa cause première et principale. Il est dans les membres du grand corps de l'humanité, c'est-à-dire dans les individus, là où ils peuvent recevoir l'empreinte du désordre moral de leur chef, dans la volonté et les parties inférieures capables d'avoir part à cette volonté : « Le péché originel ne peut avoir son siège que dans l'âme : la raison est que le péché originel se transmet de la volonté du premier père à la postérité par le mouvement de la génération, de la même manière que le péché actuel rejaillit de la volonté d'un individu sur les autres parties de sa personne capables d'avoir part au péché d'une manière quelconque: aussi, tout ce que le premier péché communique par sa motion d'attitude déréglée à l'âme, dans ses parties vraiment humaines, susceptibles de péché, se présente comme une faute; mais ce qu'il communique à la chair ne se présente plus comme une faute, mais comme une peine. Par conséquent, c'est bien l'âme qui est le siège du péché originel, non la chair. » Q. LXXXIII, a. 1.

Dans quelle région de l'âme doit-on rechercher le péché héréditaire : dans l'essence même ou dans les puissances? C'est d'abord dans l'essence; mais cet état de la nature a son retentissement dans l'orientation des puissances, particulièrement dans ces puissances spirituelles qui sont d'abord touchées par l'absence de justice originelle. « Dans l'infection originelle, il y a deux aspects à considérer, d'abord son inhérence à un sujet, ensuite son inclination à l'acte. Il faut donc qu'elle regarde avant tout celle des facultés qui est la première dans l'inclination à pécher : la volonté. » Q. LXXXIII, a. 3.

C'est là le mal le plus grave, le plus profond, le détournement de la fin surnaturelle; il en est un autre plus apparent, plus vivement ressenti dans le champ immédiat de la conscience, plus révélateur du constitutif matériel du péché : c'est celui qui s'attache aux actes destinés à la génération : la concupiscence habituelle. Q. LXXXIII, a. 4; *De malo*, q. IV, a. 6, ad 16um et ad 18um.

d) Rapports entre péché originel et grâce. — La définition du péché originel par l'absence de justice originelle pose le problème des rapports du péché originel avec la grâce.

Il est certain que, pour saint Thomas, de même que la présence de la grâce sanctifiante est liée inséparablement, de fait, à la justice originelle, comme la cause à l'effet, sans être l'élément formel de cette justice, de même, la privation de la grâce n'est pas étrangère au péché originel; elle a un lien nécessaire avec lui, sans en constituer l'essence.

La privation de la grâce sanctifiante appartient certainement à l'état de péché originel. Mais cet état implique à la fois un aspect coupable et un aspect pénal. Or, c'est plutôt à titre de peine, de conséquence du péché, que la privation de la grâce fait partie de l'état consécutif au péché d'origine. Telle est bien, semble-t-il, la doctrine qui ressort du *De malo*, q. IV, a. 2, et q. II, a. 9. Aussi peut-on conclure sur ce point avec R. Bernard, *op. cit.*, p. 346, que, pour saint Thomas, dans une nature, « le péché est formellement l'absence de droiture, qu'il s'agisse de la droiture qui fut accordée gratis à l'origine, ou de celle qu'elle peut avoir d'elle-même. La privation de grâce, la mort spirituelle qui s'ensuit, la condamnation à ne pas voir Dieu ne sont point l'essence mais la conséquence du péché. Il n'y a pas plus de raison de faire entrer ces éléments dans la définition du péché originel que dans celle du péché actuel. Cf. *De malo*, q. II, a. 9, sol. 2, 6; q. IV, a. 1, sol. 14... Le péché (actuel) c'est un mal que nous nous faisons à nous-mêmes; la privation de la grâce, c'est Dieu qui se retire, son amitié étant rendue impossible par notre faute. » A pari, le péché originel c'est un mal que le chef de la race induit par sa volonté dans ses membres et qui les constitue en état d'opposition avec Dieu; la privation de la vie de la grâce ici-bas, la privation de la vie divine épanouie dans l'au-delà en la vision de Dieu, c'est la conséquence de ce mal. La nature telle qu'elle s'est faite n'étant plus agréable à Dieu, celui-ci se retire avec ses dons, mais laisse la nature humaine à sa pauvreté essentielle, jusqu'au moment où, lui rendant son amitié avec ses dons, par la grâce du baptême, il détruit le lien moral de culpabilité qui unissait cette nature à Adam pour l'incorporer dans son Christ.

Cette doctrine, dans son ensemble, paraît très cohérente et très claire. Saint Thomas avait conscience sans aucun doute que cette manière de définir le péché originel, par l'absence de justice originelle et non par privation de grâce sanctifiante, exprimait bien la doctrine traditionnelle. Elle rassemblait certes, en une synthèse homogène, avec beaucoup de puissance, les différents éléments de la tradition que l'on trouve chez saint Augustin, saint Anselme, Alexandre de Hales et saint Bonaventure. Est-ce à dire qu'elle ne laissait point place à de nouveaux approfondissements, à de nouvelles manières de s'exprimer, qui interpréteraient, elles aussi, la tradition, mettraient peut-être mieux en relief cet élément d'absence de la grâce sanctifiante que renferme l'état de péché et sur lequel les Grecs ont particulièrement insisté? Les théologiens postérieurs le penseront et diront que l'essence du péché originel est constituée, non par la privation de la justice primitive considérée dans la rectitude de la volonté et de la sensibilité, mais plutôt dans la privation du privilège qui était comme la racine de cette rectitude : la grâce sanctifiante.

e) Valeur morale des premiers mouvements de la sensibilité. — L'inclusion de la concupiscence comme

élément constitutif, dans la définition du péché originel, pose le problème de la valeur morale des premiers mouvements de sensualité.

Saint Augustin avait dit : l'homme a été ainsi fait qu'il ne devrait pas être impressionné par la concupiscence. Il en avait conclu que, chaque fois qu' « un infidèle est impressionné par la convoitise, même s'il ne consent pas, il encourt la damnation ». *De gratia et libero arb.*, c. VII. Saint Thomas fait remarquer justement que Dieu ne fait pas acception des personnes. Pas plus aux infidèles qu'aux fidèles Dieu n'impute leurs premiers mouvements à damnation. La sensualité elle-même ne peut être le siège du péché mortel. Or, la nature de la sensualité est la même dans les infidèles et dans les fidèles. Il ne se peut donc qu'un mouvement de sensualité tout seul soit péché mortel chez un infidèle. Q. LXXXIX, a. 5. La question de la valeur morale des mouvements de sensualité qui précèdent la raison se pose donc de la même façon pour le fidèle et pour l'infidèle. Saint Thomas la résout conformément à l'opinion commune de l'époque, à la différence d'Albert le Grand et des premiers maîtres dominicains; il reconnaît une valeur morale jusque dans la première apparition du mouvement déréglé de l'appétit sensible. Voir, ci-dessus, art. PÉCHÉ, col. 179 sq.

Tandis que, pour son maître, Albert le Grand, le péché n'est point en la sensualité comme dans son sujet, mais comme en son origine, pour saint Thomas, le péché se trouve, d'une façon dérivée, dans la sensualité en tant que celle-ci participe de la raison : « Un acte de sensualité peut être volontaire, puisque la sensualité — l'appétit sensible autrement dit — est faite pour se laisser mouvoir par la volonté. Il reste que le péché puisse avoir lieu dans la sensualité. » Ia-IIæ, q. LXXIV, a. 3, corp. et ad 1um. C'est là l'excellence de la sensualité humaine et sa différence par rapport à la sensualité animale, d'être en quelque manière soumise à l'empire de la raison, *aliqualiter subjecta rationi. De verit.*, q. XXV, a. 5, concl., sol. 3, 4, 12; *De malo*, q. VII, a. 6, concl., sol. 3.

Cependant, cet empire de la raison et de la volonté ne s'exerce qu'imparfaitement au sujet des premiers mouvements de la sensualité, car, si la volonté peut prévenir chacun d'eux en particulier, elle est toutefois impuissante à les empêcher tous : « Le foyer persistant du mal n'empêche pas que l'homme puisse, par sa volonté raisonnable, réprimer un à un, s'il les sent venir, les mouvements désordonnés de la sensualité; par exemple, en tournant sa pensée vers autre chose. Seulement, il peut se faire, pendant qu'on détourne ainsi sa pensée vers autre chose, qu'un mouvement désordonné s'élève aussi sur ce point-là... Voilà pourquoi ces mouvements désordonnés qui procèdent du foyer que nous avons dit, l'homme ne peut les éviter tous, mais c'est assez pour qu'il y ait vraiment faute volontaire, qu'il puisse les éviter un à un. » Q. LXXIV, a. 3, ad 2um.

Susceptibles d'un volontaire très atténué, ces mouvements ne peuvent être que péchés véniels : « Ce que l'homme fait sans délibération de la raison, ce n'est pas parfaitement lui qui le fait, parce que *rien n'agit alors de ce qui est le principal en lui;* aussi n'est-ce pas parfaitement un acte humain, et par là même ce ne peut être un acte achevé de vertu ou de vice, mais quelque chose d'inachevé dans le genre. Tel est le mouvement de la sensualité lorsqu'il devance la raison, et c'est pourquoi il est péché véniel, c'est-à-dire ce quelque chose d'inachevé dans le genre péché. » *Ibid.*, ad 3um.

Saint Thomas n'a aucune peine à montrer que la raison seule, et non la sensualité, a le pouvoir de nous ordonner à la fin dernière ou de nous en détourner, donc de pécher mortellement. *Ibid.*, a. 4.

La difficulté est plutôt de montrer comment ces actes de sensualité qui préviennent la raison peuvent avoir un volontaire, si atténué soit-il, pour être péché : Ils ne sont pas péché par un mouvement positif de la volonté. *De verit.*, q. XXV, a. 5, ad 5um. Ils sont péché du fait d'une négligence des facultés supérieures qui auraient pu les empêcher de naître. *Quodl.*, IV, a. 21 corp., ad 2um; a. 22.

Mais, puisque les premiers mouvements de la sensualité sont péché du fait qu'ils pourraient être empêchés par la raison, « il s'impose que les limites de cette sujétion (à la raison) marquent du même coup les limites du péché de sensualité. S'il y a des mouvements de l'appétit sensible qui, par nature, échappent à l'autorité de la raison, ils n'appartiennent pas à l'ordre moral et ne peuvent d'aucune manière constituer des péchés. La règle en a été énoncée par saint Thomas lui-même. » Th. Deman. *op. cit.*, p. 278.

Et, cependant, saint Thomas le sait, ces mouvements désordonnés de la sensualité ne peuvent tous être évités; il y a là le mystère du péché originel qui laisse l'homme abandonné dans son appétit sensible, à la loi naturelle de cet appétit : la lutte contre l'esprit. « Par cette perpétuelle dépravation de la sensibilité, il ne faut pas entendre autre chose que ce foyer de corruption qui nous vient du péché originel et, en effet, ne disparaît jamais complètement pendant cette vie, car, de ce péché originel, la culpabilité passe, l'activité demeure. Mais ce foyer persistant du mal n'empêche pas que l'homme ne puisse, par sa volonté raisonnable, réprimer un à un, s'il les sent venir, les mouvements de la sensualité, par exemple en détournant sa pensée vers autre chose. » Q. LXXIV, a. 3, ad 2um.

Le chrétien sait que, dans cette lutte quotidienne de la chair contre l'esprit, il peut, avec la grâce et le progrès des vertus, discipliner petit à petit les mouvements désordonnés de la sensualité, et rétablir laborieusement quelque chose du facile empire de la volonté sur les sens qui existait dans la justice primitive. *De verit.*, q. XXV, a. 5, sol. 6; a. 7, concl., sol. 1, 5; a. 5, sol. 7.

6° *Les suites du péché originel.* — Étant donné que le péché originel n'est pas un acte commis, mais un état contracté du fait que nous recevons d'Adam notre nature corrompue, que, par là, il diffère profondément du péché actuel, dans sa nature, il faut conclure qu'il en diffère quant à ses suites et ses conséquences.

1. *Déchéance de la nature.* — Du fait que le péché originel est d'abord le péché de la nature et secondairement le péché de la personne, en tant que celle-ci a reçu d'Adam, son chef, communication de la nature corrompue, les peines ou conséquences attachées à ce péché doivent être cherchées dans la privation qui affecte d'abord cette nature en la *faisant déchoir* de son institution : le péché originel diminue le bien de cette nature.

a) Soustraction des biens surnaturels. — Mais, de quel bien s'agit-il? Il s'agit de ce bien qui a été donné par surcroît à la nature en sa constitution puisqu'en fait le péché laisse intactes les forces constitutives de cette nature; il prive la nature de ces biens de la justice originelle qui la perfectionnaient et lui offraient des développements inespérés en lui conférant, dans la volonté, la facilité d'orientation vers la fin surnaturelle; dans les puissances sensibles, une soumission complète à l'empire despotique de la raison; dans les forces végétatives, une vigueur qui les mettaient à l'abri de la souffrance et de la mort. « Dans ce nom de bien de la nature, on peut comprendre trois sortes de choses : 1° Les principes constitutifs de la nature elle-même avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre; 2° puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à

la vertu, dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est encore un bien de nature; 3° on peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière. Ainsi donc, de ces biens de nature, le premier n'est ni enlevé, ni diminué par le péché; *le troisième a été enlevé totalement par la faute du premier père;* c'est celui du milieu, savoir l'inclination à la vertu qui est diminué par le péché. » Le péché originel, qui est une privation de la justice originelle, entraîne donc par le fait la soustraction de tous les privilèges gratuits que Dieu avait accordés à la nature en Adam. Ce faisant, le péché originel a diminué en nous l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait de la justice originelle; il n'a pas diminué l'inclination qui résulte de la nature pure, puisque les forces naturelles demeurent les mêmes après le péché. Saint Thomas s'en explique, q. LXXXV, a. 3 : « Par la justice originelle la raison contenait dans la perfection les facultés inférieures de l'âme, et elle-même, la raison, trouvait sa perfection dans la soumission à Dieu. Or, cette justice originelle a été soustraite par le péché du premier père. Et c'est pourquoi toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque manière destituées de l'ordre respectif qui les porte naturellement à la vertu. »

b) Retour de l'humanité à sa condition naturelle. — C'est par cette soustraction seule que la nature est déchue de sa grandeur d'institution pour être ramenée à sa grandeur naturelle. Cet abandon de la nature à ses propres forces et à ses propres défauts, d'une nature que Dieu destinait et destine encore à la vie éternelle, résume toute la peine du péché originel ici-bas et dans l'autre vie : « Prises en soi, les peines du péché originel sont purement naturelles et ne nous auraient été épargnées, dans l'état d'innocence, qu'en vertu des dons entièrement gratuits qui devaient en prévenir les causes, ou en empêcher le cours. D'où il suit, qu'à proprement parler la peine du péché originel consiste, même ici-bas, dans la seule soustraction de ces dons : soustraction qui fait que la nature est désormais laissée à elle-même pour engendrer d'elle-même, mère en cela trop féconde, les maux qui, présentement, nous affligent. » L. Billot, *art. cité*, p. 151. Rien n'est plus fréquent en saint Thomas que cette formule : *natura sibi relicta*, pour qualifier et résumer les suites du péché d'origine. Cf. *In IIum Sent.*, dist. XXXII, q. II, a. 2, ad 2um; Ia-IIæ, q. XVII, a. 9, ad 3um; q. LXXXV, a. 5, concl. et ad 1um, et a. 6; q. LXXXVII, a. 7.

Ainsi, la mortalité, la lutte de la chair contre l'esprit, l'impuissance à l'égard du surnaturel, l'ignorance sont des défauts résultant des éléments constitutifs de la nature laissée à elle-même, qui auraient eu leur place dans la nature pure comme ils l'ont dans la nature déchue. *In IIum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 2, ad 3um; *Cont. gent.*, l. IV, c. LII.

Grande, malgré cela, est la différence entre la nature pure et la nature déchue. Dans la nature pure, l'absence des dons surnaturels, de ce perfectionnement ajouté à la nature, n'aurait été qu'un défaut et non le mal d'une privation; dans la nature déchue, c'est le détournement de cette nature par rapport à la fin magnifique que Dieu lui destinait, c'est l'impossibilité de l'atteindre. Dans la nature pure, les défauts inhérents à sa constitution sont « naturels », ne sont nullement un appauvrissement, une déchéance, par rapport à un état supérieur. Dans la nature déchue, ils sont une ruine partielle, ils ont surtout un caractère de faute et de peine du fait qu'ils ont été induits dans le corps de la nature par la volonté du chef.

Et, dès lors, en pensant à la nature dans l'intégrité de sa première condition, saint Thomas considère cet état de déchéance comme une blessure infligée à la nature; c'est la conclusion normale du raisonnement de la q. LXXXV, a. 3 : « Par la soustraction de la justice originelle, toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque sorte destituées de l'ordre respectif qui les portait naturellement à la vertu. » Et l'on peut considérer cette destitution même comme une blessure infligée à la nature. « En tant que la raison est frustrée de son adaptation au vrai, il y a blessure d'ignorance; en tant que la volonté est frustrée de son adaptation au bien, il y a blessure de malice; en tant qu'on a l'irascible frustré de son adaptation à ce qui est ardu, on a une blessure de faiblesse; en tant qu'on a le concupiscible frustré de son adaptation à des plaisirs modérés, on a une blessure de la concupiscence. Ce sont bien là les quatre blessures infligées à la nature par le péché du premier père. »

Saint Thomas sait bien que l'ignorance de l'intelligence, la malice et la faiblesse de la volonté, la concupiscence déréglée de la chair auraient été l'apanage de la nature pure; mais, sans incohérence, en pensant à la perfection privilégiée de la nature en son institution primitive, il peut considérer nos facultés naturelles avec leurs défauts, comme des blessures, comme des infirmités relativement à la nature intègre. Sans nier d'aucune sorte, que la subordination complète de la partie sensible à la volonté soit surnaturelle, il peut, en se plaçant au point de vue de l'idéal de la nature telle que Dieu l'a voulue, et au point de vue des convenances de cette nature en sa partie supérieure, déclarer naturelle la soumission de l'appétit sensible à la raison, et contre nature la lutte entre cet appétit et l'esprit : « Ce qui est naturel, dira-t-il, c'est que le concupiscible soit régi par la raison; c'est pourquoi les actes de concupiscence ne sont vraiment naturels chez nous que dans la mesure où ils sont subordonnés à la raison; s'ils sortent des limites de la raison, c'est pour l'homme contre nature. Telle est précisément la concupiscence dans le péché originel. » Q. LXXXII, a. 3, ad 1um; q. LXXXV, a. 3, ad 3um; et IIIa, q. XV, a. 2, ad 2um.

Ainsi le texte célèbre : *vulneratus in naturalibus, spoliatus in gratuitis*, chez saint Thomas, implique d'abord le dépouillement des biens surnaturels accordés à la nature en son institution, et par conséquent la réduction de la nature de son état florissant à son état de pauvreté constitutionnelle. Le péché originel entraîne une grande privation : celle des biens divins dans une nature qui était faite pour les posséder, l'impuissance à atteindre sa fin; et, dès lors, l'apparition en l'homme des défauts de sa nature laissée à elle-même, la lutte de la chair contre la volonté, bref, une souillure qui nous met en état d'opposition avec Dieu. Ce détournement de l'homme de sa fin surnaturelle, la soustraction des moyens dont il avait besoin pour l'atteindre ne vicient pas cependant tout mouvement des puissances morales dans sa nature : il peut encore connaître Dieu par sa raison, l'aimer dans son cœur; quel que soit l'élan naturel de son âme, il reste toujours ralenti par la concupiscence ou l'erreur, qui rendent possible et facile le mal, il est toujours au-dessous de la fin surnaturelle pour laquelle il a été créé.

2. *Conséquences dans l'au-delà.* — Conformément à la logique de sa définition privative du péché originel, saint Thomas, d'accord avec les précisions doctrinales déjà consacrées jusqu'à un certain point par Innocent III, distingue entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, et ne reconnaît d'autre peine du péché originel que celle de la perte de la béatitude surnaturelle à laquelle était destinée la nature en Adam.

« Le péché originel ne mérite pas une peine éternelle en raison de sa gravité: il est, en effet, le moindre des péchés (car il n'est volontaire que par la volonté d'Adam, chef de la nature, *In IIum Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 2um; *De malo*, q. V, a. 1, ad 9um); mais en

raison de la condition du sujet : ce sujet, c'est l'homme et il se trouve sans la grâce, alors que c'est seulement par la grâce que se fait la rémission de la peine. » Q. LXXXVII, a. 5. ad 2um.

Ce péché entraîne donc la *perte de cette vision intuitive* qui donne un couronnement et un épanouissement inespéré à notre nature telle que Dieu l'avait faite en sa constitution. Toutefois, cette privation, peine consécutive à la faute du chef de la nature, imprimée dans ses membres, ne peut être cause d'une affliction positive pour des âmes qui ne connaissent pas d'expérience les réalités transcendantes de l'ordre surnaturel et qui ont la sagesse de limiter leurs désirs à ce qui est possible. « Les âmes des enfants, dit saint Thomas, ne manquent pas de la connaissance naturelle, savoir de celle qui est due à l'âme séparée selon l'exigence de sa nature, mais elles manquent de la connaissance surnaturelle qui est implantée en nous ici-bas par la foi, parce qu'elles n'ont pas eu en ce monde la foi, et n'ont pas reçu le sacrement de la foi. Or, par la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est créée pour la béatitude et que la béatitude consiste dans la possession du bien parfait. Mais que ce bien parfait, pour lequel l'homme est créé, soit la gloire dont jouissent les saints, c'est chose qui dépasse toutes les données de la nature. Ainsi, l'Apôtre dit que l'œil n'a pas vu... ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. Les âmes des enfants ignorent donc la privation dont elles sont les sujets, et dès lors n'en souffrent nullement, mais possèdent sans douleur les biens qu'elles ont par nature. » *De malo*, q. v, a. 3. Et il ajoute : « S'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission de la gloire, ils ne le sont pas par la participation aux biens naturels, et ainsi ils peuvent se réjouir de lui par la connaissance et l'amour naturels. » *Ibid.*, ad 4um. Si l'on définit avec l'École la béatitude un état de perfection auquel ne manque aucun des biens que comporte l'ordre établi par Dieu, il ne pourra être question ici de vraie béatitude, même naturelle : « Les enfants morts sans baptême sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux une application et c'est pourquoi nous nous contentons de dire qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature. » L. Billot, suite de l'art. cité, *Études*, 5 avril 1920, p. 32.

Saint Thomas n'ignorait pas les paroles du *De fide ad Petrum*, sur la peine du feu pour les enfants; mais, à la suite d'Abélard, d'Honorius d'Autun, de Pierre Lombard, de saint Bonaventure, il les expliquait d'une façon assez large : « Le supplice dont il est question dans le *De fide ad Petrum* n'est pas la peine du sens, mais seulement la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vue de Dieu. On sait que l'Écriture donne souvent le nom de « feu » à une peine quelconque. » *In IIum Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 1um. Cette exégèse de la pensée augustinienne vaut ce qu'elle vaut. En tout cas, le fait est que saint Thomas, plus averti que saint Augustin de la distinction entre le péché de nature et les péchés personnels et, par conséquent, plus attentif au caractère purement privatif du premier, ne pouvait logiquement admettre une peine positive pour celui-ci; son sentiment de la justice divine l'amenait, avec les théologiens contemporains, à vider de leur sens les expressions augustiniennes qui témoignaient d'une conception moins nette de la nature et des conséquences du péché d'origine. La croyance de l'Église va s'affirmer de plus en plus d'accord avec le Docteur commun sur ce point.

Mais, peut-on encore parler de peine avec la tradition si, comme le pense saint Thomas, les enfants morts sans baptême possèdent sans douleur tous les biens que leur a départis la nature? Oui, car le préjudice en soi est immense quoique non ressenti : « La gravité d'une peine se peut considérer, premièrement, du côté du bien qu'elle retranche et, de cette manière, la privation de Dieu est de toutes la plus grave. Secondement, du côté de celui qui est puni et, de cette façon, elle sera d'autant plus grande que le bien dont elle prive est plus propre et plus connaturel à celui qui en est privé. C'est ainsi que nous dirions qu'un homme est plus gravement puni par la privation de son patrimoine qui lui est dû, que si on l'empêche de parvenir à la royauté qui ne l'est pas. Et c'est sous ce dernier rapport que la privation de la vision de Dieu est de toutes les peines la plus légère, la vision de l'essence divine étant un bien entièrement surnaturel. » *De malo*, q. v, art. 1, ad 3um.

7° *La rémission du péché originel.* — En Adam, la personne a souillé la nature, et la nature qu'il transmet a souillé la personne de ses descendants. Dans ceux-ci, le Christ restaure d'abord les biens personnels; il restaure ensuite, à la fin des temps, complètement la nature, *id quod naturæ est.* C'est ainsi que, par le baptême, la grâce est conférée qui enlève à la fois la faute originelle et la peine de la privation de la vision béatifique *(quæ respiciunt personam)*, tandis que les pénalités de la vie présente (la mort, la faim, la soif, etc...), qui résultent des principes de la nature abandonnée à elle-même, ne seront point détruites jusqu'au jour de la restauration finale de cette nature par la résurrection. IIIa, q. LXIX, a. 3, ad 3um. De même, la concupiscence, qui elle aussi vient du jeu de la nature, demeure avec la difficulté du bien et l'inclination au mal; mais elle est diminuée et son règne est brisé par la grâce : tout cela comme une épreuve salutaire pour préparer la victoire définitive. *Ibid.*, a. 3, corp., ad 1um et ad 2um; a. 4, ad 3um.

On comprend comment, de ce point de vue, saint Thomas interprète l'axiome : *peccatum originale transit reatu, remanet actu.* Le baptême enlève toute la culpabilité du péché originel, mais les pénalités demeurent, non pas qu'elles soient l'effet immédiat d'une activité du péché originel encore dynamiquement subsistante, le péché originel n'est pas un acte : c'est une privation coupable de la justice originelle. Mais, même après la rémission de la culpabilité, il reste que la soustraction de la justice originelle continue à laisser la nature développer ses activités défectueuses pour notre épreuve : « Accidentellement, une chose est cause d'une autre si elle supprime l'obstacle; qui secoue le piédestal indirectement, remue la pierre qui est posée dessus. C'est de cette manière que le péché du premier père est cause de la mort et de tous les maux de ce genre qui sont dans la nature humaine. » Ia-IIæ, q. LXXXV, a. 5; *In IIum Sent.*, dist. XXXII, q. I, a. 1, corp. et ad 1um; *De malo*, q. IV, a. 2, ad 10um; a. 6, ad 4um.

En résumé, par le baptême, notre nature, jusqu'alors marquée de l'empreinte morale du chef de notre race, est incorporée au nouvel Adam et reçoit de nouveau de lui la vie surnaturelle, d'abord pour produire dans la rectitude de la volonté les fruits de l'esprit, ensuite pour mériter d'être éternellement conformée au Christ ressuscité dans l'autre vie et ainsi totalement restaurée.

Conclusion. — La doctrine de saint Thomas sur le péché originel se présente avec une simplicité et une cohérence remarquables : elle marque un progrès dans l'explication de la transmission, de la nature et des effets du péché d'origine.

1. Dès que l'on admet, en somme, le fait de l'incorporation physique des membres de ce grand corps qu'est l'humanité à la volonté du chef qui la meut, on conçoit assez facilement le rejaillissement de la moralité du chef sur les membres auxquels il imprime leur

orientation. La culpabilité des membres est une culpabilité dérivée, d'un genre spécial, car le péché originel est le moindre des péchés, il n'est volontaire que par la volonté du chef. Autre est l'état positif du chef, jailli de sa volonté personnelle; autre est l'état malheureux et coupable qu'il imprime dans ses membres.

Rien de positif qui vienne de la volonté propre des membres pensants : « Nous ne sommes donc pas coupables d'une aversion de Dieu, impliquant un acte positif de la volonté, ni d'une conversion positive vers les biens périssables, quoique l'une et l'autre puissent résulter du péché héréditaire. » J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 166.

2. Le péché originel est une privation comme faute et comme peine. Notre faute, dans une nature qui était faite pour le surnaturel et tenait de la justice originelle son orientation facile vers la vision de Dieu, consiste dans un état de détournement de cette fin, d'impuissance à l'atteindre qui est liée à la privation des biens surnaturels, cela par le fait de notre relation essentielle à la prévarication du chef de la race. Notre peine, elle aussi, est une privation, la destitution du secours de la justice originelle, l'abandon de notre nature à ses propres forces, l'apparition de ce fait de toutes les misères qu'engendre, en vertu de sa constitution même, la nature humaine. Voir q. LXXXVII, a. 7. Ce n'est point, certes, une corruption de toutes les énergies de notre nature, *natura nec tollitur nec minuitur per peccatum*, ce n'est point que tous les mouvements de notre intelligence ou de notre volonté déchues soient des erreurs ou des vices : loin de là. Saint Thomas estime trop les idées et les élans de la raison naturelle chez le philosophe pour le penser: mais il sait que ces élans, s'ils ne sont portés sur les ailes des forces surnaturelles, orientés par elles, n'aboutissent pas et sont toujours au-dessous de la fin béatifiante de l'homme.

Si le péché originel est la privation de biens de surcroît, un appauvrissement de biens auxquels nous n'avons pas droit et qui peut laisser dans l'au-delà en un bonheur relatif ceux qui en sont destitués, c'est aussi la perte d'un développement inespéré qu'offrait la divine libéralité à la partie divine de notre être (*propter divinitatem animæ rationalis, Ad Rom.*, c. v, l. 3) en l'orientant vers la vision béatifique. C'est la déchéance de la plus haute perfection offerte à nos facultés : « Par la justice originelle, la raison contenait dans la perfection les facultés inférieures de l'âme, et elle-même, la raison, trouvait sa perfection dans la soumission à Dieu. Or, cette justice a été soustraite, et c'est pourquoi toutes les facultés de l'âme restent en quelque sorte destituées de l'ordre respectif qui les ordonne naturellement à la vertu. » Q. LXXXV, a. 3. Du fait de la disparition des biens de surcroît et de l'abandon de la nature elle-même, c'est la substitution en cette nature à la facile orientation vers la fin surnaturelle, à une haute spiritualité possible, non seulement d'un éloignement de cette fin, mais d'une facile orientation vers toutes sortes de mal, d'un attachement désordonné à soi, d'une vie plus charnelle que spirituelle. Le péché originel c'est une grande privation, c'est un abandon malheureux de la nature à elle-même, c'est la révélation de la misère de cette nature qui, en dehors de l'incorporation au Christ, et de l'acceptation de sa vie, fait spirituellement faillite par rapport à la fin qui pourrait plus divinement l'épanouir.

3. Par cette doctrine du péché originel, conçu comme une grande privation des biens surnaturels, saint Thomas non seulement a défini plus clairement et plus profondément l'essence du péché originel et de ses suites, il a été amené à prendre, de ce fait, une attitude plus juste, plus optimiste que ses prédécesseurs, à l'égard des forces de la nature déchue : la raison, la volonté et les passions.

La raison laissée à elle seule, sans doute, est totalement impuissante à atteindre par ses seules forces la fin surnaturelle; mais, dans son ordre, malgré ses faiblesses, elle reste capable de découvrir le vrai, et la tâche du chrétien est de rassembler, pour les incorporer à la vérité chrétienne, tout ce qu'elle a amassé de vérités naturelles.

Les passions prises en elles-mêmes — même la délectation qui s'attache à l'acte générateur — sont des énergies qui appartiennent à la perfection de la nature, aussi bien dans l'état d'innocence que dans l'état de nature déchue. Saint Thomas, remarque P. Pourrat, « accepte la doctrine des péripatéticiens, selon lesquels les passions réglées par la raison sont bonnes; elles peuvent coexister dans l'âme avec la vertu, parce qu'en elles-mêmes elles sont indifférentes. Les passions, et la concupiscence qui en est le siège, ne sont un mal qu'en tant qu'elles sont, depuis la chute primitive, désordonnées, c'est-à-dire en désaccord avec la raison et avec la loi de Dieu... Le Docteur angélique, par cet enseignement, a orienté la spiritualité vers des vues plus modérées que celles de saint Augustin. Pour lui, à la différence de certains disciples de l'évêque d'Hippone, la sensibilité n'est pas de soi une chose suspecte dont il faille réprouver indistinctement toutes les manifestations. Si la doctrine thomiste sait éviter le rigorisme, elle ne supprime pourtant pas l'ascèse, ni la mortification. » *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 218-219.

Au contraire, elle la révèle, en même temps que chrétienne, profondément humaine. L'homme, dans la nature pure, en tant qu'il aurait connu la lutte de la chair contre l'esprit, aurait de lui-même pratiqué l'ascèse pour faire triompher la raison en disciplinant les sens. C'est seulement grâce à un secours surnaturel que, dans l'état de justice originelle, la nature tenait facilement liées dans l'ordre toutes les forces de la sensibilité. Une fois le lien brisé, il n'est donc point étonnant que, laissées à leur spontanéité et à leur violence naturelles, les passions, pour être maintenues dans l'ordre, soumises à la raison, aient besoin du frein de l'ascèse, de la mortification et de la vigilance. Par ces moyens seulement, le fidèle, aidé de la prière et de la grâce, peut retrouver, dans la lutte, la perfection harmonieuse, profondément humaine et divine, qu'il tenait facilement de la justice originelle, et dont il est déchu par le péché. Par l'ensemble de sa doctrine du péché originel, saint Thomas se montre donc comme le maître sagement optimiste de l'humanisme chrétien.

Ainsi, par la seule puissance de sa réflexion sereine sur les données de la tradition, a-t-il été amené à mettre en relief, touchant les forces de la raison et de la volonté de la nature humaine, laissée à elle-même, des vérités jusque-là bien moins claires. Ces vérités, l'Église les consacrera successivement dans ses définitions, en face des exagérations diverses du protestantisme, du baïanisme, du jansénisme et du rationalisme touchant la corruption ou l'exaltation des forces naturelles.

II. LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL DE LA FIN DU XIIIe SIÈCLE A LA VEILLE DU CONCILE DE TRENTE. — 1° Controverses sur le péché originel à la fin du XIIIe et au XIVe siècle. — 2° La théologie catholique du péché originel à la veille de la Réforme (col. 505).

I. CONTROVERSES OU DISCUSSIONS SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL A LA FIN DU XIIIe SIÈCLE ET AU XIVe SIÈCLE. — La synthèse thomiste était à la fois traditionnelle et sagement progressive. Traditionnelle, elle tenait beaucoup de la doctrine augustinienne qu'elle précisait cependant, corrigeait et adoucissait sur certains points; elle empruntait surtout à saint Anselme sa définition

du péché originel; loin de négliger l'apport de la tradition grecque, elle l'utilisait en s'inspirant des principes du pseudo-Denys sur le péché, pure privation. Sagement progressive, elle faisait valoir, touchant la notion de culpabilité, l'essence et les suites du péché originel, des vues plus optimistes qui, dans l'ensemble, allaient tôt ou tard s'imposer. Mais elle devait cependant, tout d'abord, trouver des contradicteurs : à droite, les augustiniens continuateurs de Pierre Lombard et de saint Bonaventure; à gauche, des esprits de tendance rationalisante qui, sous prétexte de mieux expliquer ou de diminuer le mystère du péché originel, en méconnaissaient l'aspect de culpabilité et revenaient plus ou moins aux idées d'Abélard. La fin du XIIIe et le XIVe siècle vont être une époque de controverses et de discussions où la théologie anselmo-thomiste aura d'abord à se défendre. Mais elle va faire des conquêtes aussi : ce sont ses principes qui inspirent, dans l'ensemble, les théologies scotiste et nominaliste. Cependant, jusqu'à la veille du concile de Trente, surtout dans la famille des religieux augustins, continue à se développer le vieux courant augustinien du XIIe et du XIIIe siècle.

1° *Le courant augustinien aux XIIIe et XIVe siècles.* — Ce courant est représenté surtout par Henri de Gand, Matthieu d'Aquasparta, Pierre Auriol, Grégoire de Rimini.

1. *Henri de Gand.* — Archidiacre de Tournai, il professait comme maître en théologie à Paris, de 1276 à 1292 environ. C'est dans ses *Quodlibeta*, le premier, de Noël 1276, le second, de Noël 1277, et le cinquième, de 1280, que l'on trouve exposées ses idées. Voir ces textes dans R. Martin, O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle. Textes inédits*, = *Spicil. sacr. Lovan.*, fasc. 10, Louvain, 1930.

a) Mode de transmission du péché. — Le *Quodlibet*, I, s'oppose à la thèse générale et aux conclusions de saint Thomas sur le mode de transmission du péché originel. Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 4. Selon ce dernier, « ceux-là seuls contractent le péché originel qui descendent du premier homme par les éléments actifs de la génération originellement dérivés de lui... Or, si quelqu'un était simplement formé de la chair humaine par une vertu divine, il est manifeste que ce ne serait pas par une force active dérivant d'Adam. Aussi, cet homme ne contracterait pas le péché originel. Pas plus que la main n'aurait part au péché de la personne humaine si cette main était mise en mouvement non par la volonté de la personne, mais par une force extérieure. » Pour Henri de Gand, ce n'est point en vertu du *semen* générateur, par la motion de la génération, *motione generationis per virtutem activam in generatione* (il cite ici, sans le nommer, saint Thomas, q. LXXXI, a. 4) que nous contractons la corruption de notre nature, voir *Quodl.*, I, q. XXI, *op. cit.*, p. 6, l. 5-10; c'est du fait de l'existence dans la matière corporelle, soit dans le *semen* générateur, soit dans un autre élément matériel de cette substance, d'une *affection morbide, quædam infectio morbosa existens in semine*, p. 5, l. 27; p. 6, l. 3, 6; *propter dispositionem morbosam naturæ*, p. 7, l. 10-81. Cette affection morbide agit par contagion à la façon d'une lèpre, et par l'infection du corps ainsi touché fait contracter à l'âme le péché originel. Ainsi, quelle que soit la manière dont la nature humaine ainsi infectée est communiquée, soit par la voie ordinaire de la génération naturelle, soit miraculeusement par la mère seule entachée de cette infection, soit par voie extraordinaire où, par exemple, l'enfant est formé d'un membre quelconque, du pied ou de la main (!) d'un individu de la race humaine, le péché originel est contracté. Le Christ est soustrait au péché originel du fait que la substance dont il a été formé a été purifiée de l'infection originelle dans le sein de la vierge Marie. *Ibid.*, p. 7-8.

b) Nature du péché. — La tache ainsi contractée par une affection morbide de la chair entraîne dans la chair un véritable péché et non seulement une peine. *Quodl.*, II, q. XI : *Utrum parvuli a parentibus contrahant aliquam culpam? Ibid.*, p. 9-11.

Du fait de l'union de l'âme avec un corps infecté, par une telle affection, naît une inclination forte au péché. C'est en cette mauvaise disposition que consiste la raison formelle de toute culpabilité aussi bien originelle qu'actuelle : *In ipsa(connexione cum carne) statim pronitatem ad consentiendum carni in peccatum concepit; quo parvulus statim aptus erat ad concupiscendum et factus adultus actu concupisceret. Et talis dispositio pronitatis ad peccatum nonnisi culpa est. In ea enim consistit ratio formalis omnis culpæ tam actualis quam originalis. Ibid.*, p. 10, l. 14-18.

Le péché originel a sa cause dans l'acte de volonté d'Adam, *in quo eramus omnes materialiter*, mais il a son siège dans la volonté de l'enfant où la volonté du premier père imprime son empreinte. *Ibid.*, p. 11, l. 5-10.

c) Peine. — Enfin la tache originelle étant un vrai péché mérite d'être, chez l'enfant, punie par Dieu, en tant que le péché de celui-ci est, d'une certaine façon, par dérivation, le péché du premier père.

A la question : *Utrum filius possit a Deo puniri pro peccato patris*, *Quodl.*, V, q. XXXV, p. 11 et 12, Henri de Gand répond en effet que, si le fils est puni pour le péché du père, c'est seulement parce que le péché de celui-ci appartient en propre, d'une certaine façon, à celui-là par naturelle propagation. « Tous sont punis pour le péché du premier père, parce que tous étaient en lui quand il pécha. Et la peine que chacun subit n'est pas tant pour le péché d'autrui (Adam) que pour le sien propre. » *Ibid.*, p. 12, l. 9-16.

En résumé, la doctrine du Docteur solennel est d'inspiration augustinienne, apparentée à celle de Pierre Lombard et opposée à celle de saint Thomas. Sans doute, notre auteur ne définit point ici expressément le péché originel. Mais on peut dégager la notion qu'il s'en fait de l'ensemble de son exposé : le péché originel suppose, transmise par Adam et ses descendants, une affection morbide de la chair qui entraîne dans l'âme à laquelle elle s'unit une culpabilité; celle-ci a son siège dans la volonté et consiste formellement dans une inclination au péché : *dispositio pronitatis ad peccatum, pronitas ad consentiendum carni in peccatum.* C'est, à quelques nuances près, la notion reçue au XIIe siècle.

2. *Matthieu d'Aquasparta* († 1302). — Disciple de saint Bonaventure, avant de devenir général de l'ordre franciscain, en 1287, il eut l'occasion aussi de critiquer les thèses thomistes, et de développer les idées de son maître sur le péché originel dans son ouvrage sur l'incarnation : *Fr. Matthæi ab Aquasparta, O. F. M. Quæstiones disputatæ selectæ*, t. II, *Quæstiones de Christo*, édit. de Quaracchi, 1914. Il le fit à Rome, entre 1281 et 1287, au moment où, à Paris et en Angleterre, s'avivaient les discussions entre thomistes et augustiniens.

En disciple de saint Bonaventure, Matthieu développe surtout la preuve expérimentale de l'existence d'une chute et de la transmission du péché originel : *Hoc... ratio neccessaria manifestat et potest sumi ratio ex quatuor : ex parte Dei efficientis, ex parte humanæ dignitatis, ex parte ordinis naturalis et ex parte finis; iste enim status sive isti defectus repugnant Deo auctori, repugnant humanæ dignitati, repugnant ordini naturali, et repugnant fini. Quæst. de incarn.*, I, p. 7. Personne n'a dit plus nettement que lui que Dieu n'aurait pu créer l'homme avec les imperfections et

les souffrances auxquelles nous sommes en butte, et que la lutte de la chair contre l'esprit répugne à l'ordre naturel. *Ibid.*, q. II, p. 29-33.

Il paraît bien s'opposer à l'explication de saint Thomas, dans les *Sentences*, sur le mode de propagation du péché originel. Selon le Docteur angélique, *In II*um *Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 1, la simple privation de la justice originelle qui était un frein surnaturel, explique la propagation du péché originel : « L'infection de l'âme n'est pas l'effet d'une action du corps sur elle; elle consiste dans la seule privation de la justice originelle, à raison des dispositions du corps corrompu; car la forme doit être proportionnée au sujet récepteur. » J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 113.

Matthieu d'Aquasparta connaît cette opinion et la décrit exactement, *ibid.*, q. III, p. 47-49; il sait qu'elle paraît faire écho à celle de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. V et XXIII; mais il la trouve moins conforme à la vérité; s'il en était ainsi, le péché originel ne serait que la privation de la justice originelle, alors qu'il est la concupiscence : *nam est concupiscentia, secundum Augustinum, cum debito non concupiscendi, et potius carentia justitiæ esset causa concupiscentiæ in carne quam concupiscentia causa carentiæ justitiæ in anima, quod falsum est.* La cause immédiate de la transmission du péché serait la génération naturelle et non la *libido* qui l'accompagne. *Ibid.*, q. III, p. 50. Notre auteur requiert, pour expliquer la transmission du péché, que la chair infectée par la concupiscence fasse rejaillir, par son contact sur l'âme, une souillure positive : *necessario oportet ponere quod aliquo modo infectio vel corruptio carnis vel corporis in animam redundet. Ibid.*, p. 51.

Il développe longuement cette théorie qu'il sait plus conforme à la pensée d'Augustin : la chair d'Adam fut entachée d'une double corruption : *corruptione scilicet pœnalitatis et fœditatis, quoniam mortalis est et rebellis. Ibid.*, p. 53. Cette corruption, par voie de contact, fait l'âme passible et concupiscente; incapable donc de conserver la justice originelle qui est contradictoire avec une telle souillure : elle la met en état de péché originel. Et, comme Adam avait perdu les biens de nature qui lui avaient été confiés par Dieu pour lui et ses descendants, en vertu de la loi même de la propagation de l'espèce, à raison de la proportion qu'il y a entre le corps et l'âme, et de la répercussion des défauts de l'âme sur le corps, *propter naturalem colligantiam et mutuam transmutationem*, p. 54, ce défaut coupable de l'âme d'Adam rejaillit sur la race par le moyen des transmissions séminales souillées par la concupiscence. Encore que le *semen* générateur ne soit pas de façon actuelle le siège de la faute, cependant, il dispose l'âme, par son contact, à la recevoir : le péché originel consiste donc dans la concupiscence, là où il y a obligation de ne pas la connaître, et dans la privation de la justice originelle là où on devrait la posséder. *Ibid.*, p. 55, et toute la q. III, p. 41-64.

Par cette doctrine de l'essence du péché originel, aussi bien que par son explication de la transmission de ce péché, Matthieu d'Aquasparta peut être regardé comme un des tenants du plus pur augustinisme à la fin du XIIIe siècle. La critique qu'il fait de la doctrine thomiste antérieure à la *Somme* souligne l'originalité foncière de cette doctrine.

Tandis que le disciple de saint Bonaventure s'attardait à critiquer encore en 1282 la pensée défendue par saint Thomas dans les *Sentences*, le Docteur angélique depuis longtemps déjà avait montré dans la *Somme* le danger qu'il y avait à résoudre comme un cas d'hérédité maladive le problème de la transmission du péché originel; il avait cherché, nous l'avons vu, une autre voie et expliqué la culpabilité héréditaire des membres de l'humanité par l'incorporation de ceux-ci en Adam. Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1.

3. *Les franciscains d'Oxford.* — A Oxford, les maîtres franciscains continuent à enseigner sur le péché originel les thèses augustiniennes de saint Bonaventure, mais, dès la fin du XIIIe siècle, à la différence du saint docteur, ils acceptent et défendent la pieuse croyance de l'exemption du péché originel pour la vierge Marie. Richard de Mediavilla († 1307), sans doute, fait encore, comme son maître, opposition à cette doctrine (sur l'ensemble des dépendances doctrinales touchant la théologie du péché originel de Richard par rapport à saint Bonaventure, consulter les nombreuses références établies par les éditeurs de Quaracchi, dans *Opera omnia* de S. Bonaventure, t. II, à la suite des dist. XXVIII-XXXIII du l. II des *Sent*). Mais déjà Guillaume de Ware († après 1267), dans une *Quæstio* que l'on trouvera parmi les *Quæst. disput. de immaculata conceptione*, éd. de Quaracchi, 1904, p. 1-11, Duns Scot ensuite, au début du XIVe siècle, dans le *Commentaire des Sentences*, l. III, dist. III, q. I : *Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato*, même édition, p. 12-22, travaillent avec succès à la faire triompher autour d'eux dans l'ordre franciscain. Voir art. IMMACULÉE CONCEPTION, col. 1060-1078.

4. *Pierre Auriol.* — Parmi les défenseurs de marque du privilège marial chez les frères mineurs, il faut compter Pierre Auriol qui composa à Toulouse, vers 1314, un traité *De conceptione immaculatæ Virginis*, puis, pour répondre à une attaque, un *Repercussorium*, tous deux édités dans les *Quæstiones disputatæ* qui viennent d'être signalées. Ces deux ouvrages, le dernier surtout, contiennent une doctrine complète, dans le sens augustinien, sur la nature du péché originel et de la concupiscence.

1re conclusion. — « L'appétit sensitif abandonné à sa nature n'est pas ce qui explique la rébellion actuelle de la chair; celle-ci vient de quelque qualité vicieuse et positive ajoutée à la substance de notre chair et à la puissance naturelle de notre appétit : cette qualité voilà ce qui constitue l'élément matériel du péché originel. » Édition citée, p. 96. Auriol en appelle surtout à Augustin pour repousser l'idée thomiste d'un frein surnaturel mis par la justice originelle à l'impétuosité de l'appétit sensible. D'après le grand docteur, *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, XXV, 28, la concupiscence est une affection morbide, *affectus morbidus*, donc, conclut P. Auriol, quelque chose de positif : *aliqua qualitas positiva addita appetitui, præsertim, cum ipsa potentia appetitus non possit morbida affectio appellari. Ibid.*, p. 99.

2e conclusion. — La privation de la justice originelle n'est pas l'élément formel dans le péché originel, mais constitue, avec la rébellion des sens, l'élément matériel de ce péché : « Car, remarque-t-il, cela ne peut être le formel du péché originel qui existe dans l'état de péché aussi bien que chez le baptisé. » *Ibid.*, p. 107.

3e conclusion. — « Dans le péché originel l'aspect formel c'est l'offense de Dieu, ce qui objectivement dans cet état est odieux à Dieu, *quod in originali peccato offensa formale est et Dei odium objectivum.* » *Ibid.*, p. 110.

Pierre Auriol définit le péché, quel qu'il soit, comme un désordre, *exorbitatio ab ordine et regula* ; il y a le péché dans la nature au sens des monstres; le péché dans les mœurs; le péché dans nos relations positives avec Dieu. Ce dernier, c'est le péché théologique qui consiste formellement à être dans un état de non-conformité à la volonté divine, par conséquent à être odieux, détestable à Dieu. *Ibid.*, p. 113.

Il faut s'entendre sur le mot *odium objectivum Dei.* Il signifie un état désagréable à Dieu. *Ibid.*, p. 112. Ainsi, pour Dieu, haïr l'enfant non baptisé à cause de son état habituel de rébellion dans l'appétit sensible,

n'est pas autre chose que de le tenir comme indigne d'entrer dans cette familiarité surnaturelle que possèdent ceux qui le voient.

Ainsi, Pierre Auriol donne-t-il cette notion descriptive du péché originel : *habitualis rebellio appetitus sensitivi universaliter ad rectam rationem, privativa justitiæ et obedientiæ ejusdem appetitus a Deo primis parentibus generose collatæ, offensiva, displicens et odibilis divinæ majestati. Tractatus Petri Aureoli*, c. II, *ibid.*, p. 45.

4e *conclusion.* — La cause du péché originel ce n'est pas la génération naturelle comme telle, c'est la concupiscence qui accompagne cette génération. *Reperc.*, p. 118.

5e *conclusion.* — La justice originelle avait son siège là où est maintenant la rébellion, dans l'appétit sensible. La raison en est que la justice originelle ce n'était pas la grâce sanctifiante qui soumettait la volonté à Dieu, mais un *habitus* qui produisait l'obéissance d'un appétit inférieur à la volonté : elle ne pouvait donc résider que dans cet appétit. *Ibid.*, p. 125.

6e *conclusion.* — Le péché originel est imputé à tous ceux qui descendent d'Adam par voie de concupiscence, parce que toute la nature existant en lui, au moment où il a péché, a en quelque sorte consenti au péché avec lui. Après avoir défini, dans la 7e *conclusion*, ce qu'est la conception, notre auteur déclare intactes et raisonnables les conclusions de son premier livre. Il y affirmait que Dieu, *de potentia ordinata*, a pu préserver la vierge Marie de la contagion du péché originel, qu'il y avait une très haute convenance à ce qu'il le fît, qu'en fait, sans péril pour la foi, on pouvait tenir qu'il l'a préservée; mais qu'à croire cela il n'y avait aucune nécessité de foi, jusqu'à ce que l'Église ait défini ce qu'il fallait tenir. *Tractatus*, c. III, IV et V, p. 35-78.

On remarquera la sagesse de la note théologique qu'il donne à la pieuse croyance au moment où il la défend de toute son âme.

Par l'ensemble de sa doctrine sur le péché originel, Pierre Auriol est un continuateur de la théologie augustinienne dans la forme qu'elle avait prise alors avec Henri de Gand. Encore va-t-il plus loin que le Docteur solennel dans la façon exclusive dont il définit le péché originel par un état de l'appétit sensible. Celui-ci avait mis le siège de ce péché dans la volonté; Pierre Auriol ne veut le voir que dans la partie sensible de la nature déchue où il retentit davantage par ses mouvements contraires à la raison; aussi ne définit-il l'état d'opposition à la volonté divine, en quoi il place l'essence de ce péché, que par la souillure positive de la concupiscence. Malgré ce caractère positif, le péché originel n'entraîne pourtant, à ses yeux, qu'une peine privative : la perte de la vision béatifique. *Tract.*, c. II, p. 45.

5. *Les ermites de Saint-Augustin.* — Plus encore que dans la famille franciscaine, qui devait se rallier à la conception anselmienne et thomiste avec Duns Scot et les « modernes », les idées augustiniennes sur le péché originel allaient surtout pénétrer et se répandre dans la famille des ermites de Saint-Augustin. On les trouve fortement accusées chez les deux maîtres de l'ordre, tous deux théologiens, en vue de l'école égidienne au milieu du XIVe siècle; Thomas de Strasbourg († 1357), et Grégoire de Rimini, « le Docteur authentique » († 1358).

Pour *Thomas de Strasbourg*, dans son *Commentaire des Sentences*, le péché originel est bien une *culpa naturalis* et non simplement un *reatus pœnæ ;* la privation de la justice originelle n'en constitue pas l'essence, mais plutôt une conséquence. L. II, dist. XXXII-XXXIII, a. 1. Le péché naturel, transmis par les sources de la vie à tout enfant d'Adam, c'est la concupiscence, le *fomes*, cause de chaque péché actuel. *Ibid.*, dist. XXXV-XXXVI, a. 2.

C'est la même doctrine que l'on retrouve chez son successeur comme maître de l'ordre, *Grégoire de Rimini :* par réaction contre les « modernes », qui font, selon lui, la part trop large aux forces de la nature déchue, dans la poursuite de la moralité et du salut, il prône le retour à saint Augustin et tient que le pélagianisme est toujours l'erreur fondamentale à redouter, dont il faut attentivement se garder.

Le péché héréditaire est plus qu'un *reatus*, plus qu'un dommage ou une peine, c'est une mauvaise habitude positive de l'âme qui naît en celle-ci, non de Dieu, mais par le fait de la concupiscence qui accompagne la génération. C'est la *carnalitas*, le *vitium concupiscibilitatis per quod homo inclinatur ad actualiter concupiscendum. In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXIII, q. I, a. 2. Elle a son siège dans l'âme, s'y manifeste par de multiples désirs ou actes mauvais, mais elle ne vient pas de l'âme : *causatur in ea ex carne.* Telle est l'essence du péché originel : *libido, est vitium illud, quod dicitur peccatum originale. Ibid.*, q. II, a. 3. Grégoire en appelle à Paul et à Augustin pour le prouver.

Sous le règne de ce péché héréditaire, personne, selon lui, ne peut, par ses propres forces, faire un acte moralement bon. Thomas de Strasbourg l'avait déjà redit. *In IIum Sent.*, dist. XXVI-XXVII, a. 3; dist. XXVIII-XXIX, a. 1. Avec lui, contre les « modernes », Grégoire affirme que, pour un acte bon, il faut plus que l'influence générale de Dieu, le pécheur ne peut mériter ni *de congruo*, ni, à plus forte raison, *de condigno*, ni la grâce sanctifiante, ni une grâce actuelle. C'est l'enseignement des Pères. *Ibid.*, dist. XXVI-XXVIII, q. I, a. 1; l'affirmation du contraire serait du pélagianisme. *Ibid.*, a. 2. Avec Augustin on doit dire : *Talia opera infidelium, opera, quæ virtuosa et laudabilia videntur, vere esse peccata et punienda, ...esse viciosa et mala moraliter.* Voir Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., Leipzig, 1930, p. 771-774 et 734-736. Avec le docteur d'Hippone, aussi, Grégoire de Rimini maintient que le péché originel entraîne un supplice sensible pour l'enfant dans la géhenne. On le dira pour cela sans doute *tortor parvulorum.* Voir Noris, *Vindiciæ augustinianæ*, III, 5. *P. L.*, t. XLVII, col. 630, 652. Il n'admet point, en vertu de la théorie de la propagation du péché par la *libido*, l'immaculée conception. *Ibid.*, dist. XXX-XXXIII, q. II, a. 1. Enfin, avec le Maître, il déclare que la grâce, loin de nuire à la liberté, lui donne son efficacité : *In qua tamen actione ipsa (voluntas) non necessitatur, sed instrumentum liberum existens, in cujus potestate est sequi motionem primi agentis, juvatur, ita ut agat quod non sic adjuta nequaquam agere potuisset. Ibid.*, dist. XXIX, q. I, a. 3. C'est ainsi qu'au milieu du XIVe siècle, en face des « modernes », qui faisaient très large la part des forces de la nature dans la question du salut, Grégoire de Rimini se faisait le témoin de l'augustinisme strict; il rappelait ainsi fortement la faiblesse de l'homme déchu sous le règne de la concupiscence, et aussi la nécessité de la grâce pour rendre à la volonté sa vraie et efficace liberté.

2° *La critique rationalisante.* — A l'opposé du courant augustinien, au sein même de l'ordre dominicain, à côté du large courant thomiste, apparaît au début du XIVe siècle, un courant de criticisme aventureux qui reçoit son impulsion de *Durand de Saint-Pourçain* († 1334) : « L'énorme écart entre la théorie de Durand et celle de saint Thomas d'Aquin a suffi aux admirateurs et fidèles disciples de ce dernier pour s'opposer de toutes leurs forces aux doctrines du novateur dans le but de maintenir et de faire prévaloir l'enseignement de Thomas. Il a surgi de cette manière dans l'ordre dominicain, en matière de doctrine sur le

péché originel, deux écoles : l'école dominicaine et l'école durandienne. » R. Martin, *op. cit.*, p. 404.

Maître dominicain, Durand professa les *Sentences* à Paris en 1307-1308, fut reçu à la maîtrise en 1312 et quitta Paris pour enseigner à la cour papale d'Avignon en 1313, avant d'être évêque de Limoux (1317), du Puy (1318), de Meaux (1326). Il mourut en 1334. On peut se faire une idée nette de sa doctrine en consultant : 1. le *Commentaire sur les Sentences :* trois rédactions successives, la première en 1307, la deuxième vers 1312-1313, la troisième en 1327. — 2. La première dispute quodlibétique d'Avignon, 1314. — 3. Les *Excusationes*, même date. — 4. Les deux *Listes d'erreurs* dressées par Jean de Naples. Voir tous ces textes, dans R. Martin, *op. cit.*, et J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, Munster, 1927.

J. Koch, dans les *Xenia thomistica*, t. III, p. 355 : *Die Verteidigung des heil. Thomas von Aquin durch den Dominicaner Orden gegenüber Durandus de Porciano*, pense que Durand aurait rétracté ses théories de la première heure. Mais une lecture attentive de ses textes nous a montré la justesse des conclusions de R. Martin : « Durand, dans la seconde aussi bien que dans la troisième rédaction de son commentaire, a laissé subsister des expressions, des formules, des conclusions identiques à celles qui furent sujet à réprobation dans le premier commentaire. » *Ibid.*, p. 404. On peut donc présenter ici un résumé synthétique de sa doctrine sans insister sur les nuances qui en marquent les différentes manifestations.

Le problème qui a toujours préoccupé Durand, c'est celui de l'existence d'une tare originelle qui constituerait un péché proprement dit.

1. Il n'a jamais méconnu la lettre des données de la foi sur ce point; ainsi, *In IIum Sent.*, dist. XXX, q. II, éd. cit., p. 159 : *Supposito secundum fidem omnes in peccato originali concipi et nasci ;* et *Quodl.*, I, q. IX, p. 351 : *Tenendum est indubitanter quod in nobis est per originem aliquod peccatum seu aliqua culpa.*

2. Mais dans quel sens doit-on comprendre ce péché? au sens d'un *reatus pœnæ*, d'une obligation à la peine seulement? ou bien au sens d'un péché proprement dit, en ce sens, *quod aliquid sit in nobis per viciatam originem, quod directe habeat rationem culpæ? In IIum Sent.*, dist. XXX, q. II, p. 159.

Il n'y a pas de doute, Durand ne varie pas sur la réponse : *Verum est quod non est culpa proprie, vel pœna, sed reatus pœnæ ex culpa proveniens. Ibid.*, p. 163. Le péché originel pour lui c'est la juste obligation à la peine. Dist. XXXII, q. II, p. 177. En Adam, il y a eu l'acte du péché, en nous la dette de la peine : *Culpa est malum quod facimus, pœna malum quod patimur.* P. 161. Il ne voit pas comment il peut y avoir en l'enfant un vrai péché. Il ne prétend d'ailleurs que reprendre une opinion mise en avant par Pierre Lombard (dist. XXX, c. VI), *Quodl.*, I, q. x, p. 358; il sait pourtant que le Maître des Sentences argumente contre elle (voir *ibid.*, p. 361) : cette opinion est bien celle d'Abélard, qui fut condamnée en 1140.

3. Il connaît cependant l'opinion commune, qui définit le péché originel comme la privation de la justice originelle : *carentia justitiæ originalis debitæ haberi cum indignitate habendi eam vel cum dignitate vel debito carendi ea. Ibid.*, p. 363, l. 18-20. Mais, pour qu'une telle privation mérite le nom de péché, il faut qu'elle soit volontaire dans l'enfant : or, elle ne l'est certes pas par la volonté personnelle de celui-ci; elle l'est donc par la volonté étrangère du chef de la race qui marque de son empreinte mauvaise les membres qu'il incline vers un état désordonné. Mais les raisons mises en avant (par saint Thomas) pour établir une dépendance si intime entre Adam et ses descendants, au point que le péché du chef soit le péché des membres, ne s'imposent pas à l'esprit de Durand, *non satisfaciunt intellectui. In IIum Sent.*, dist. XXX, q. II, 2e réd., p. 331.

Entre la nature qui était en Adam et celle qui est en nous, remarque-t-il, il y a identité simplement spécifique et non numérique; c'est dire que nous ne sommes point, par rapport à Adam, comme des membres au sein d'un organisme individuel. *Ibid.*, p. 331, l. 16-20. Il ne peut être question, d'autre part, d'une translation et d'une inclusion de volontés inexistantes en Adam pour coopérer à sa faute : ceci est contradictoire. *Quodl.*, I, IX, p. 352-356. On ne peut penser ici qu'à un cas de *volontaire interprétatif :* celui d'un chef militaire qui, par sa conduite morale, engage sa famille en ce qui concerne la possession définitive ou la perte d'un camp qui lui avait été remis conditionnellement. Après cette analyse critique, il laisse au lecteur le soin de conclure lui-même s'il y a un volontaire et un péché proprement dit.

Il conclut enfin que les deux définitions examinées expriment, dans des termes divers, le même fond de doctrine : c'est-à-dire qu'il ramène la signification de la définition commune : *privatio justitiæ originalis* à sa propre pensée. L'obligation pour l'enfant d'être privé de la justice originelle n'est autre chose que la dette de la peine consécutive à la faute d'Adam. Il n'y aurait là qu'une querelle de mots : *Communior opinio est quod peccatum originale est carentia justitiæ originalis cum debito habendi eam et dignitate carendi ea. Quodl.*, I, x, p. 365, l. 13-19.

4. Il distingue deux opinions au sujet de la transmission du péché originel, celle des théologiens qui admettent que le péché originel implique une culpabilité, et qui expliquent la transmission de cette culpabilité par la voie du contact d'une chair infectée avec l'âme, il la repousse, *In IIum Sent.*, dist. XXXI, q. I, p. 165 sq., et l'opinion qui identifie le péché de nature avec la dette de la privation originelle. Dans ce cas, l'explication est facile, il s'agit de la transmission d'une juste peine attachée à la nature. *Ibid.*, q. III, p. 169-170.

5. Là où le péché originel n'a pas le caractère de faute, il ne peut être question de la rémission de sa culpabilité au baptême : il s'agira tout simplement d'une non-imputation de la peine. Dist. XXXII, q. I, p. 172, l. 1-5. Mais il y a deux sortes de peines dues au péché originel : d'abord la perte de la grâce et de la gloire. Celle-là regarde la personne; elle est remise. Les autres regardent plutôt la nature : passibilité, mortalité, lutte de la chair contre l'esprit, elles sont laissées à l'homme comme épreuve et seront remises à la résurrection. Les sacrements nous restituent ce qui est de nécessité de salut, non ce qui appartenait à la dignité de l'état primitif. *Ibid.*, p. 172-175.

Telle est la doctrine cohérente, mais déficiente de Durand : elle renouvelle l'erreur d'Abélard. Les dominicains, dans l'ensemble, s'y opposèrent immédiatement avec vigueur. Au nom d'une commission chargée de relever les erreurs du maître, Jean de Naples, dans une première liste de textes, taxe d'hérésie pélagienne les passages suivants : dist. XXX, a. 2 : *in suo antiquo dicit quod nihil quod transfunditur a parente in prolem est proprie culpa vel pœna, sed solum reatus pœnæ*, et aussi dist. XXXII, a. 2 : *si peccatum originale est culpa proprie, non video qualiter in nobis possit esse, ab homine vel a Deo.* Éd. cit., p. 341.

La seconde liste, plus longue, « fut composée sans doute dans le but de démontrer à Durand ses erreurs, mais, de plus, avec l'idée de mettre entre les mains des étudiants de l'ordre des prêcheurs un moyen très sûr de rester fidèles au Docteur angélique ». R. Martin, *op. cit.*, p. 398, et texte p. 399-401.

Cependant, Durand gagna un certain nombre de ses confrères à ses idées, ainsi Jacques de Metz; texte

dans R. Martin, p. 194-208. Son influence ne devait point pourtant être de longue durée. L'opposition vigoureuse faite à ses idées par Hervé de Nédellec d'abord, par d'autres dominicains ensuite, finira assez rapidement par triompher.

3° *Le courant anselmo-thomiste.* — Dès la fin du XIIIe siècle, la doctrine de saint Thomas sur le péché originel trouve de bons interprètes et des défenseurs avisés dans l'ordre dominicain.

On peut citer, parmi eux, Guillaume Godin qui aborde et interprète, dans l'esprit de saint Thomas, les problèmes classiques en matière de péché originel. Déjà, à cette époque, il se réfère à la *Somme* de préférence au *Commentaire sur les Sentences* pour expliquer la culpabilité et le mode de transmission du péché héréditaire. R. Martin, *Les questions sur le péché originel dans la « Lectura thomasina » de G. Godin*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Kain, 1930, p. 411-421.

A la même époque, Robert de Colletorto s'applique, en s'aidant particulièrement de saint Thomas, dont il cite la *Somme*, à réfuter la thèse de Henri de Gand selon laquelle l'homme formé par un miracle du membre d'un autre homme, souillé du péché originel, contracte le vice héréditaire. Voir texte dans R. Martin, p. 15-19.

L'interprète le plus brillant de la pensée thomiste à cette époque, son défenseur le plus solide, contre l'augustinisme de Henri de Gand, et le criticisme aventureux du *Doctor modernus*, c'est Hervé de Nédellec, et, avec lui, des auteurs de second ordre, comme Pierre de la Palu et Jacques de Lausanne.

1. *Hervé de Nédellec* († 1323). — *a) Sa réplique à Henri de Gand.* — Il réfute les thèses du maître gantois dans son *Commentaire des Sentences*, l. II, dist. XXX, dans Martin, *op. cit.*, p. 25-42, particulièrement 29-31; et dans la *Quæstio de peccato originali. Ibid.*, p. 50-130 et particulièrement p. 96-102.

L'affection corporelle morbide, dans la nature déchue, ne pourrait être le péché originel qu'à deux titres, soit parce que la souillure de la chair, *fœditas carnis*, aurait, comme telle, caractère de péché, soit parce qu'elle serait la cause de l'inclination désordonnée des forces inférieures à la rébellion. Or, aucune de ces deux hypothèses n'est admissible.

Hervé insiste particulièrement sur ce fait que la rébellion de la chair contre l'esprit ne doit point s'attribuer à une disposition morbide positive, mais simplement à un défaut naturel, conséquence de la constitution même de la nature humaine laissée à elle-même; dans l'homme créé *in puris naturalibus*, cette rébellion n'aurait point caractère de faute; ce défaut apparaît dès que Dieu enlève le frein surnaturel de la justice originelle. *Quæst. de pecc. orig.*, p. 98.

Ce n'est pas la disposition mauvaise de la chair qui explique, par voie de contact avec l'âme, la transmission du péché; il n'y a pas propagation de celui-ci en dehors de la communication de la nature par voie ordinaire, *secundum rationem seminalem. In IIum Sent.*, dist. XXX, p. 37-38.

b) Réplique à Durand de Saint-Pourçain. — Hervé de Nédellec, par sa connaissance des œuvres de saint Thomas et par ses premiers travaux où il réfutait Henri de Gand, était préparé à mener à bien la discussion des thèses de Durand. Déjà, dans ses premières œuvres, on trouve tous les principes qu'il va faire valoir contre le *Doctor modernus*. Sa réponse se précise de plus en plus dans les ouvrages suivants : *Responsio ad Jac. Metensem* (vers 1310), éd. cit., p. 211-214; *Quodl.*, IV, q. XIV (vers 1311), éd. cit., p. 220-233; *Reprobationes excusationum Durandi* (vers 1315), p. 375-390; *Correctiones supra dicta Durandi in Quodl. I Aven.* (vers 1315), p. 393-396. Il élucide surtout les points suivants :

a. Existence d'une faute transmise par la génération. — C'est une vérité de foi appuyée sur l'autorité de la nouvelle Loi et de la Genèse, et fondée sur des probabilités rationnelles. *In IIum Sent.*, dist. XXX, p. 27-29; *Quæst. de pecc. orig.*, p. 55 sq. Le péché originel est proprement une faute : *Alia est opinio, quæ magis dicenda est sententia fidei catholicæ quam opinio, quod peccatum originale est proprie culpa. Quodl.*, IV, q. XIV, p. 223.

Il n'est point seulement une peine ou une obligation à la peine mais une faute proprement dite. Hervé montre, dans les *Reprobationes excusationum*, que ce n'est point là seulement une thèse traditionnelle, mais bien l'affirmation même de Pierre Lombard, bien que Durand paraisse dire le contraire. Voir p. 379. Il y insiste dans les *Correctiones super dicta Durandi* en redressant encore la fausse interprétation donnée au Maître des Sentences par Durand et en citant l'autorité de frère Thomas *dicentem quod ponentes peccatum originale esse reatum, ponunt peccatum originale solum nomine tenus, sed re hoc negant*, p. 396.

b. Caractère de culpabilité de ce péché. — Toute la réponse d'Hervé à Durand est dominée par cette idée thomiste : la moralité issue d'un acte de volonté ne s'étend pas seulement à cet acte même en tant qu'il jaillit de la volonté, *actus elicitus*, mais se fait sentir jusque dans tous les mouvements, effets lointains que la volonté s'associe comme instruments en les marquant de son empreinte, *actus imperatus. Quæst. de pecc. orig.*, p. 58-59

Pas plus pour le démérite d'Adam que pour les mérites du Christ, il ne peut être question de la transmission de l'acte qui est propre à Adam et au Christ, mais de l'effet ultérieur. *Quodl.*, IV, q. XIV, p. 231. En Adam, il faut distinguer le péché commis et le péché transmis. Le péché commis c'est un acte désordonné d'orgueil, personnel, intransmissible comme tel, cause cependant d'un mouvement désordonné qui s'incarne dans toute la race. Le péché transmis jaillit d'Adam comme de son principe; mais il s'étend, par son effet, à tous ceux qui participent à sa nature. *De pecc. orig.*, p. 69.

Comment alors un défaut hérité peut-il avoir caractère de faute? C'est qu'il y a là un état désordonné du fait de la volonté libre du chef de la race qui l'a créé dans la nature humaine. Il n'y a pas à être fautifs que les actes immédiats de la volonté, mais aussi les effets les plus lointains impérés par celle-ci : Dieu ne reproche pas à l'enfant son état, comme si celui-ci avait pu l'éviter, mais le voyant dans cet état désordonné par le fait de la volonté d'Adam auquel il avait confié le bien de la nature, il ne peut l'agréer. *Sicut si aliquis moveat gladium ad percutiendum indebite, motus gladii est malus motus imputabilis et gladius redditur detestabilis ex hoc quod fuit instrumentum et subjectum talis motus. In IIum Sent.*, dist. XXX, p. 35.

On devine qu'il y a, de ce fait, des degrés dans le caractère de culpabilité d'un mal. Ainsi y a-t-il une large marge entre la façon dont le péché est imputé à Adam et celle dont il l'est à ses descendants. L'enfant est objectivement en faute, quoique, activement, il n'ait pas été cause de sa faute. *Resp. ad Jac. Metens.*, p. 213.

C'est une culpabilité dérivée, secondaire, instrumentale, cependant réelle : c'est celle de l'empreinte désordonnée laissée par la volonté du chef de la race dans ses membres. *Quodl.*, IV, q. XIV, p. 230. Ce n'est pas seulement une culpabilité interprétative, juridique, fictive, ce ne serait plus là une véritable culpabilité, *Correctiones*, p. 394. Ce n'est pas une culpabilité non plus métaphorique, mais quelque chose de réel, de commun au péché originel et au péché actuel. *Ibid.*, p. 393.

Bref, pour Hervé comme pour saint Thomas, le péché originel, c'est le mouvement désordonné qui a jailli d'abord de la volonté d'Adam, chef de la race, et qui, par dérivation, par écoulement, marque d'une déviation fautive les facultés morales de ses descendants.

c. L'essence du péché originel. — Cette empreinte désordonnée, marquée dans une nature qui ne devait pas la connaître par la volonté d'Adam, consiste formellement dans la privation de cette disposition régulatrice de la volonté qu'était la justice originelle et, matériellement, dans la concupiscence ou désordre de l'appétit sensible qui naît de l'absence de cette force régulatrice. *Quodl.*, IV, q. XIV, p. 230. *Quæst. de pecc. orig.*, p. 104. La concupiscence qui n'aurait été qu'un défaut naturel dans l'état de nature pure, devient, dans une nature qui, en la personne de son chef, a perdu son frein régulateur, quelque chose de fautif. Par élément formel, on veut indiquer l'élément principal dans la définition, par le matériel ce qui est secondaire. *Ibid.*, p. 109.

d. La remise du péché originel par le baptême. — Le baptême enlève le péché originel tout entier aussi bien dans son élément matériel que dans son élément formel. Cela veut dire que la privation de la justice originelle comme aussi la concupiscence perdent leur caractère de faute dans le baptisé; elles restent cependant à titre de peine. Grâce au baptême, l'enfant n'est pas obligé d'avoir la justice originelle; il trouve, dans la grâce et la charité, un frein à la concupiscence. *Ibid.*, p. 115.

Telle est, dans son ensemble, la doctrine du plus pur thomisme qu'Hervé de Nédellec a opposée à Durand jusqu'à sa mort. Il ne semble pas qu'il ait pu détourner le novateur de ses théories aventureuses : « Il n'avait pas eu la joie de constater (avant sa mort) l'arrêt définitif du courant d'idées créé par Durand; mais l'opposition vigoureuse qu'il avait provoquée et soutenue par ses sincères et généreux efforts persistait et finira par triompher. » R. Martin, *op. cit.*, p. 405.

Il n'est pas sans intérêt de souligner que, dans l'ensemble, les interprétations récentes de J.-B. Kors, R. Bernard et L. Billot, touchant le sens et la portée des idées thomistes sur l'essence, la culpabilité, et le mode de transmission du péché originel, concordent avec l'interprétation objective qu'en donne déjà un des disciples les plus fidèles et les plus solides de saint Thomas.

2. *Pierre de la Palu* († 1342) *et Jacques de Lausanne* († 1321). — Pierre de la Palu fut un des censeurs de Durand; théologien très réputé, il enseignait à Paris, au moment de la controverse durandienne; c'est alors qu'il composa, vers 1313-1314, un vaste commentaire des *Sentences*. Il s'y révèle comme un adversaire sérieux de Durand, mais comme un adversaire touché, semble-t-il, par la force de certains arguments du *Doctor modernus;* il y apparaît comme un disciple de saint Thomas, mais comme un élève qui abandonne certains arguments du maître, et qui met en avant une explication nouvelle de la notion du péché originel. R. Martin la caractérise ainsi : « Il combat la thèse du *Doctor modernus*, affirme le caractère de culpabilité du péché originel, mais introduit dans le débat une distinction que Durand, bientôt, ne manquera pas de prendre à son compte. Il trouve à objecter contre les arguments des thomistes et se détache de saint Thomas d'Aquin par son explication de la notion du péché originel. Il est un des très rares théologiens du XIVe siècle qui fait consister le péché originel dans la privation de la grâce sanctifiante; toutefois, il se garde bien de considérer la justice originelle et la grâce sanctifiante comme deux réalités adéquatement identiques. » *Op. cit.*, p. 236.

Remarquons, avec le même auteur, qu'il n'est pas le premier dans la tradition médiévale à expliquer la notion de péché originel comme privation de la grâce sanctifiante; déjà Guillaume de Paris cite et combat cette opinion, *De vitiis et peccatis*, éd. de 1591, c. III, p. 254, et c. V, p. 259; mais la dépendance de Pierre de la Palu, par rapport à l'auteur visé par Guillaume, est difficile à établir. R. Martin, *op. cit.*, p. 237.

a. — Pierre reconnaît la difficulté du problème du volontaire du péché originel. Elle vient, à son avis, de « ce qu'Adam, en péchant, n'a entraîné aucun de ses descendants au péché, qu'aucun de nous ne fut, pour lui, un instrument de péché comme la main est un instrument de péché pour la volonté quand elle s'en sert pour le mal ». *In IIum Sent.*, dist. XXX, q. II,, p. 246. Mais, cependant, les sacrements sont ordonnés à la remise des fautes : or, dans l'enfant, il ne peut être question que d'une faute originelle. *Ibid.*, p. 247.

b. — Selon lui, il ne peut être question que d'une faute au sens « équivoque » : *verum est quod non est nisi æquivoce dicta. Est enim culpa originalis nihil aliud quam quædam habitualis deordinatio ex peccato primi parentis. Ibid.*, p. 247. C'est une faute au sens large, interprétatif. *Ibid.*, p. 248.

c. — L'enfant non baptisé est cependant en faute, mais non activement coupable, *est in culpa, et non est culpabilis ; quia non actus culpæ, sed primus effectus qui est macula est ibi. Ibid.*, p. 255. Dans le péché du premier parent, il faut distinguer : l'acte du péché qui ne fut pas transmissible, la tache du péché qui fut transmise à titre de faute habituelle, la privation de la justice originelle, enfin, qui fut, elle aussi, transmise, mais comme peine. *Ibid.*, p. 254. Les enfants n'ont pas commis l'acte du péché, ils contractent le péché originel qui est comme un péché habituel : *peccatum contraxerunt, non commiserunt. Ibid.*, p. 251.

d. — Les autorités du canon et des saints attestent que le péché originel n'est pas seulement une obligation à la peine, mais réellement et en fait un péché, *actu culpa licet non actualis*, et pourtant un péché d'un genre spécial : *culpa dicta æquivoce cum actuali mortali et veniali. Ibid.*, p. 257.

e. — Cette faute n'est pas la privation de la justice originelle mais de la grâce sanctifiante : notre docteur est amené à l'affirmer par l'étude du fait de la disparition du péché originel dans le baptême. Si ce péché consistait dans la privation de la justice originelle, cette justice devrait nous être rendue au baptême. *Ibid.*, p. 257-258. Or, en fait, elle ne nous est pas rendue. Ce qui nous est rendu, c'est la grâce. Être en état de péché pour l'enfant, c'est être privé de la grâce. *Ibid.*, p. 252. Ainsi, du fait du péché d'Adam, ses descendants encourent la privation de la justice originelle comme une peine et la privation de la grâce comme une souillure peccamineuse, *macula culpæ*, p. 253. La tache de l'âme consiste essentiellement dans l'absence de la grâce là où Dieu la voudrait : le péché originel, par conséquent, aura d'abord son siège dans l'âme où devrait résider la grâce dont il est la privation; secondairement, dans la volonté où réside la charité, unie si intimement à la grâce. *Ibid.*, p. 265.

f. — Par le baptême la faute actuelle, vénielle, mortelle ou originelle est totalement enlevée. La faute originelle étant essentiellement la privation de la grâce, à cause de la faute d'Adam, se trouve détruite par l'infusion de la grâce du Christ. P. 270. De ce fait, est remise totalement la dette de la peine éternelle, puisque la grâce prépare à la gloire. L'enfant n'avait d'autre obstacle à la gloire que l'indignité qui lui venait non d'un démérite mais de l'absence de la grâce. P. 272. Enfin, la dette de la peine temporelle n'est pas totalement remise. Les peines dont l'acte n'est pas une faute (faim, soif, mort) ne sont pas

remises car cela n'est pas utile. Quant à la peine dont l'acte est un péché véniel (la concupiscence), elle est affaiblie par le baptême et ne domine plus. Voir p. 271.

g. — Tout en reconnaissant la connexion intime de la justice originelle avec la grâce sanctifiante, Pierre de la Palu distingue entre ces deux réalités qui sont adéquatement identiques et qui peuvent, en fait, être séparées. *Ibid.*, q. II, p. 281

h. — Pierre de la Palu nous met en garde contre la confusion entre péché originel et péché actuel : on ne peut mettre l'un dans le genre de l'autre sans erreur.

i. — Il invite enfin à distinguer, dans la privation de la grâce sanctifiante, l'aspect pénal et la culpabilité en vertu de laquelle celui qui est privé de la grâce est indigne de la vie bienheureuse. Dans l'humanité déchue, c'est la faute seule qui rend indigne de la vie éternelle. *Ibid.*, p. 275.

On ne peut que reconnaître l'originalité de cette synthèse qui, tout en n'ayant point le mérite d'une entière fidélité à saint Thomas, a eu, cependant, celui d'opposer à la notion déficiente de Durand, sur le péché originel, une notion qui, tout en étant théologiquement discutable, s'accorde substantiellement avec la foi et met en relief, avec une acuité particulière, la singularité caractéristique du péché originel par rapport aux péchés actuels ordinaires et à l'acte même d'Adam.

Jacques de Lausanne († 1321), dans son commentaire sur les *Sentences*, suit habituellement de près l'œuvre de son prédécesseur, Pierre de la Palu : « Il n'apporte ni développements ni aperçus nouveaux aux problèmes qu'il traite. Sous l'influence de Durand, il a fléchi, moins toutefois que son maître Pierre de la Palu, dans son adhésion au Docteur angélique. » R. Martin, p. 286. Voir ses textes sur le péché originel, p. 287-306.

En résumé, la controverse des premiers maîtres thomistes avec Henri de Gand et Durand, sur la notion du péché originel, marque une date importante dans l'histoire de la théologie. Non seulement grâce à l'opposition des premiers maîtres dominicains, « la doctrine d'Henri de Gand touchant la transmission du péché originel est battue en brèche par tous les auteurs et peut être considérée comme abandonnée, à Paris, vingt ans après la mort du Docteur solennel » (R. Martin, *op. cit.*, p. 404); non seulement les doctrines du novateur Durand sont assez vite éliminées; mais la doctrine de saint Thomas, éprouvée par la critique aiguë du novateur, se montre capable d'éclairer la difficile question du caractère de la culpabilité originelle, et d'en marquer, autant qu'il est possible, la singularité propre. Les progrès alors acquis touchant la notion du volontaire dans le péché originel seront intégrés à la théologie; et c'est bien dans l'esprit de ces progrès qu'un récent interprète de saint Thomas écrivait : « Il va de soi qu'entre ces deux sortes de péchés (actuel et originel), il ne pourra y avoir qu'une communauté d'analogie et que vouloir mettre l'un dans le genre de l'autre serait vouloir tout confondre... On voit déjà que la singularité caractéristique du péché originel consiste en ceci : premièrement en ce que l'acte du péché a été commis par Adam, et par Adam tout seul, sans aucune participation de notre part; et, secondement, en ce que, néanmoins, il s'en est suivi une souillure qui est passée et qui passe à tous ses descendants. » L. Billot, *art. cit.*, *Études*, 20 janvier 1920, p. 136. Ce n'est point là, certes, abolir ou déformer le péché originel, c'est simplement en préciser la notion, comme déjà le faisaient, au début du XIVe siècle, les premiers défenseurs de la théologie de saint Thomas.

4° *L'élargissement du courant anselmien thomiste : Duns Scot, Occam et leurs disciples.* — 1. *Admission des principes généraux du thomisme.* — Les principes qui donnent à la théologie thomiste du péché originel son originalité, ont vite conquis les maîtres des écoles scotiste et nominaliste. On les accueille, dès l'origine, dans ces écoles comme des axiomes qui vont de soi. Scot comme saint Thomas affirme : *a)* la possibilité de la nature pure, *Report.*, III, dist. XVIII, q. II, n. 2; *b)* l'intangibilité des forces constitutives de la nature humaine par le péché : *naturalia manent integra in peccatore, justitia originalis non manet. Opus Oxon.*, II, dist. XXIX, n. 1; *c)* le caractère exclusivement privatif du péché originel et de ses conséquences.

Pour Scot, comme pour saint Thomas, le frein de la justice originelle disparu, les forces déchaînées de la nature s'affirment dans leur impétuosité, et particulièrement la concupiscence avec ses assauts contre l'esprit, qui est naturelle à l'homme laissé à lui-même, fait sentir à celui-ci ses entraînements funestes. A un certain point de vue, elle peut être regardée comme l'étoffe, « le matériel » du péché : *naturale est unicuique appetitui ferri in suum delectabile. Op. Oxon.*, II, dist. XXIX, n. 3, et dist. XXXII, n. 7.

2. *Définition du péché.* — Cependant Scot, et Occam ensuite, aiment mieux, avec saint Anselme, définir uniquement le péché originel comme *carentia justitiæ originalis debitæ.* Voir art. DUNS SCOT, col. 1887; pour Occam, qui parle de *carentia justitiæ originalis cum debito habendi*, se reporter à *In IIum Sent.*, q. XXVI, 21; *Quodl.*, III, q. VIII. La privation de la justice originelle en constitue véritablement l'élément essentiel. Duns Scot, *Op. Ox.*, II, dist. XXXII, n. 7 : « Sur cette question, remarque le Docteur subtil, il y a une autre solution proposée par Anselme. Il dit : « Je ne « puis comprendre le péché originel dans les enfants « que comme la privation de la justice que nous « devrions avoir, privation causée par la désobéissance « d'Adam. » Je dis donc que le péché originel n'est rien de plus que l'absence de la justice que nous devrions avoir et, si l'on objecte que certains saints paraissent dire que la concupiscence est le péché originel, je réponds que la concupiscence peut être entendue en plusieurs sens; mais qu'en aucun sens elle n'est un péché, attendu qu'il *n'y a pas de péché dans la partie sensitive.* » Et, un peu plus loin, *ibid.*, n. 15 : « La privation de la justice primitive est le formel du péché originel, l'obligation de l'avoir en est le matériel. » Par là est précisée cette vérité que la privation de la justice originelle, dans la nature pure, n'eût pas été un péché; elle est telle, dans la nature déchue, simplement parce qu'elle manque là où il y a une obligation de la posséder. Par l'ensemble de ce passage aussi est éliminée, de la définition du péché originel, l'élément de la concupiscence. C'est l'application du principe anselmien selon lequel le péché n'est pas dans la partie sensible. *De conc. virg.*, c. VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 441, et Scot, *Op. Ox.*, II, dist. XXXII, n. 5. Par là, Duns Scot s'oppose à l'opinion soutenue par Henri de Gand qui fait du péché originel une qualité morbide (voir *ibid.*, n. 4-6).

3. *La transmission du péché originel* ne s'explique pas par la *propagatio libidinosa parentum*, mais seulement par le fait de la formation de nouveaux fils d'Adam, débiteurs de la justice originelle, en vertu de la génération naturelle. *Op. Ox.*, II, dist. XXXII, n. 17-18; voir DUNS SCOT, col. 1887. La sainte Vierge, par conséquent, aurait dû être, comme fille d'Adam, issue de lui par la voie ordinaire, soumise à ce péché, mais, par une grâce toute spéciale, elle en a été exemptée. En proclamant cette doctrine, Duns Scot trouve le moyen de concilier l'universalité de la rédemption avec la toute sainteté de Marie : le docteur franciscain, de ce fait, est en progrès sur les grands scolastiques antérieurs et se trouve être probablement, à l'université de Paris, un initiateur. Voir DUNS SCOT, col. 1896-

1898; Immaculée conception, col. 1073 sq. Sa doctrine de l'immaculée conception va être accueillie dans les écoles scotiste et nominaliste.

4. *Les conséquences.* — Le péché originel entraîne de graves conséquences, soit dans cette vie, soit dans l'autre. Pour Duns Scot et Occam, comme pour saint Thomas, les blessures de la nature déchue n'impliquent nullement une corruption de cette nature dans ses énergies constitutives, mais une soustraction de la perfection surnaturelle qui lui venait du fait de la justice originelle. *Si in peccando vulneratur in naturalibus, tunc, si iterum peccaret, corrumperet substantiam voluntatis. Report.*, II, dist. XXIX, q. II, n. 3. Occam dit de son côté : *Per peccatum mortale, nihil corrumpitur nec tollitur in anima, quia non substantia, nec accidens, certum est. In IVum Sent.*, q. VIII et IX D.

De ce fait, la nature déchue, ainsi privée de la justice originelle et de la grâce qui l'accompagne, est totalement impuissante à récupérer par elle-même la vie surnaturelle; mais elle garde intactes les forces libres de son intelligence et de sa volonté, ce qui la rend capable d'une certaine moralité naturelle. Elle peut accomplir des actions droites, observer suffisamment la loi naturelle morale, et même être capable d'un amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses. Voir Duns Scot, col. 1898-1905, Nominalisme, col. 769-776, et Justification, col. 2127-2129.

Bref, pour Scot et Occam, comme pour saint Thomas, la nature déchue ne diffère de la nature pure que par la privation d'une perfection surajoutée et par la souillure de la culpabilité.

Dans l'autre vie, il en est de même que dans la vie présente : la peine consécutive au péché originel est purement privative : les enfants morts sans baptême ne jouissent pas de la vision de Dieu; mais, en revanche, ils ne connaîtront pas la peine des sens et ils goûteront une certaine béatitude naturelle dans l'exercice normal de leur intelligence. *Op. Ox.*, II, dist. XXXIII, n. 2-4. Voir Duns Scot, col. 1939. Tel est le sentiment général dans l'École au XIVe siècle et dans les suivants.

5. *Rémission du péché.* — Au baptême, l'enfant ne récupère pas la justice perdue qu'il devrait avoir : mais il « n'a plus cependant le péché originel. Sans doute, il ne possède pas la justice primitive, mais, grâce au baptême, il n'est plus obligé de l'avoir Sa dette est commuée en une dette équivalente, il n'est tenu que d'avoir la grâce sanctifiante. *Op. Ox.*, II, dist. XXXII, n. 16, ad 3um. La grâce sanctifiante, en effet, lui communique et la capacité de mériter, et la remise de la peine éternelle, et les forces nécessaires pour vaincre la concupiscence et reconquérir l'harmonie de l'âme.

Les écoles scotiste et nominaliste vont développer, à la suite de leurs maîtres, dans la considération du péché originel, un sage optimisme, à égale distance du pélagianisme et du pessimisme futur de Luther et de Baïus. Jusque dans la nature déchue, à côté du vide fait par la perte immense des biens salutaires, ils reconnaissent la réalité et la bonté propre qui reste à cette nature dans ses éléments constitutifs. Ils peuvent, les uns et les autres, excéder dans la confiance qu'ils donnent à ces forces pour accomplir le bien ; mais il reste qu'ils veulent respecter et qu'ils respectent, de fait, les données traditionnelles de la foi. Ils font écho, en en dégageant les conséquences, au vieux principe dyonisien mis en valeur par saint Thomas et reproduit par Scot et Occam : *Naturalia manent integra in peccatore, justitia originalis non manet.*

II. La théologie catholique du péché originel à la veille de la Réforme. — Un des meilleurs guides pour faire connaître la théologie de presque toute l'École à la veille de la Réforme est sans doute Gabriel Biel († 1495), le théologien de Tubingue en son *Collectorium circa quatuor sententiarum libros*. Par sa fidélité aux décisions de l'Église, par son éclectisme aussi qui, tout en réservant une place de choix à Occam, reste cependant très attentif à la pensée des grands théologiens, saint Anselme, Alexandre de Halès, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Gerson, par son souci enfin de situer les solutions moyennes qu'il propose parmi l'ensemble des doctrines vraies qui les expliquent, s'en distinguent ou s'y opposent, Biel se trouve, dans son exposé, nous faire entendre non seulement ses propres pensées sur la question du péché originel, mais celle des principaux représentants des tendances variées de l'École, et enfin la doctrine reçue alors dans l'Église au XVe siècle, telle que la connaîtra Luther en lisant, quelques vingt ans après, le *Correctorium*.

Altenstaig († 1523), en son *Lexicon theologicum*, éd. d'Anvers, 1576, donne, lui aussi, en s'inspirant surtout de Biel, un résumé de la doctrine alors courante; on trouvera un exposé brillant de la doctrine thomiste à cette époque dans le grand commentaire de la *Somme théologique* de Cajétan (vers 1510), édition léonine de la *Somme*.

1° *Définition du péché originel.* — Biel la construit en fonction de l'idée de nature pure, et du caractère surnaturel de la justice originelle.

L'homme, dans l'état de nature pure, aurait connu la rébellion de la chair contre l'esprit : par conséquent, la difficulté de la vie morale. Pour connaître la tranquillité et l'harmonie avec la facilité de la vertu, l'homme avait besoin d'un secours qui l'arrachât à l'empire des sens et l'entraînât vers les biens spirituels par une délectation supérieure. Ce secours était surnaturel : c'était la justice originelle. *In IIum Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 3.

Avec l'École, Biel distingue entre grâce sanctifiante et justice originelle. La première seule est principe du mérite, la seconde facilite plus que la première l'union à la fin dernière. On conçoit une justice originelle, c'est-à-dire l'harmonie des facultés, sans la grâce, et la grâce sanctifiante existant dans l'âme sans la justice originelle. Les baptisés ont celle-là sans posséder celle-ci. *Ibid.*, dist. XXX, q. I, a. 3, dub. II.

Ainsi la possession de la grâce sanctifiante n'est-elle pas le formel de la justice originelle : elle en est le couronnement.

De cette définition de la justice primitive découle la notion du péché originel : Biel, avec l'École, la définit comme une privation de l'harmonie première là où elle devrait exister : *carentia justitiæ originalis cum debito habendi.* Entre la nature pure et la nature déchue, il n'y a d'autre différence que l'obligation contractée en celle-ci de posséder l'harmonie originelle et l'impossibilité de la récupérer; elle est, de ce fait, en état de péché, et la mort, l'ignorance, la rébellion de la chair ne sont plus seulement des défauts naturels, mais des peines. *Ibid.*, dist. XXX, q. I, a. 3, dub. IV.

Biel ne s'en tient pas là : il sait la variété des définitions mises en avant pour expliquer la nature du péché originel : il les rappelle, les classe et les discute. Il y a, d'abord, celle du Maître des Sentences qui décrit le péché de nature comme une *qualitas morbida in mente.* Dist. XXX, q. II, a. 1, n. 1. Il y a aussi celle de saint Anselme, qu'il attribue justement à Occam, et à tort à Grégoire de Rimini, *ibid.*, q. II, a. 1 B, et d'après laquelle le péché originel constitue la volonté comme *debitrix justitiæ*. Une troisième, intermédiaire, établit enfin une concordance entre les deux premières. C'est celle d'Alexandre, de Bonaventure, du bienheureux Thomas : elle distingue un double élément, l'un matériel, la concupiscence, l'autre formel

la privation de la justice dans le péché originel. Biel tient ces trois définitions comme substantiellement identiques, différentes seulement d'expression. *Ibid.*, q. II, a. 1, D E.

Ce qu'il y a de certain et d'admis par tous les docteurs, c'est l'existence du *fomes* ou concupiscence, qui est lié, de fait, à celle du péché originel; toute la question est de savoir s'il est la partie matérielle de ce péché ou s'il en est seulement la suite : l'une et l'autre alternative sont également probables. *Ibid.*, dist. XXX, q. II, concl. 5.

Comme Biel, Altenstaig ne voit, dans les divergences d'opinion de saint Anselme et du Maître des Sentences, touchant la définition du péché originel, qu'une différence verbale et non fondamentale : *magis disputatio de nomine quam de re. Op. cit.*, art. *Peccatum originale*, fol. 235 v°. Pour ces deux interprètes de la théologie commune, à la veille de la Réforme, le péché originel consiste essentiellement, dans les fils d'Adam, en la privation de la justice, c'est-à-dire de l'harmonie intérieure qu'ils devraient posséder, et dans la condamnation, de ce chef, aux peines de la vie et à la privation de la vision béatifique.

2° *Les forces et les faiblesses de la nature déchue.* — 1. *Dans la vie présente.* — Ici comme ailleurs, le théologien de Tubingue, soucieux de rester fidèle aux décisions de l'Église, a soin de marquer ce qui est défini et ce qui est objet de libre discussion. Il sait que l'erreur à éviter sur ce point est le pélagianisme *qui negavit gratiæ neccessitatem et libero arbitrio tribuit gratiam et vitam æternam merendi facultatem. In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. un., A.

Mais, en dehors de cet écueil, que tous dans l'Église doivent éviter, il sait qu'entre docteurs il y a différentes opinions libres sur la question des forces morales du libre arbitre dans la nature déchue. Il en distingue trois : l'augustinisme de Grégoire de Rimini, la doctrine de saint Thomas, et de saint Bonaventure, enfin celle d'Occam à laquelle il se rallie.

a) L'augustinisme de Grégoire de Rimini, dont Biel fait un résumé substantiel, est bien caractérisé par ces mots : *parum tribuit libero arbitrio.* Dist., XXVIII, q. un., A. Notre auteur sait que certains attribuent les mêmes idées à Gerson : *De vita spirituali animæ.* Mais il se taît sur l'importance et la diffusion de cette opinion à cette époque.

Nous savons aujourd'hui que les idées de Grégoire de Rimini se perpétuaient au sein de son ordre ou chez des théologiens similaires disciples des augustins. Sur l'école augustinienne des XVe et XVIe siècles, voir art. LUTHER, t. IX, col. 1198-1203.

b) Beaucoup plus sage, plus mesurée dans l'appréciation des puissances morales de la nature déchue, apparaît à Biel l'opinion de saint Thomas, Ia-IIæ, q. CIX, et celle de saint Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXVIII : *Beatus Thomas videtur temperatius loqui.* Le Docteur angélique atteste que l'âme déchue a besoin doublement de la grâce pour lui donner la faculté de mériter et pour remédier à ses faiblesses naturelles. Laissée à elle-même, elle peut toutefois faire beaucoup de bien moral, mais non point tout ce qu'aurait fait la nature intègre; en particulier, elle ne peut aimer Dieu par-dessus toutes choses. Elle peut éviter les péchés mortels, mais non pendant longtemps. *Ibid.*, dist. XXVIII, q. un., B.

Biel résume ainsi fidèlement la position de saint Thomas, sauf en ce qui concerne la préparation à la grâce; il n'y a pas de doute : saint Thomas requiert pour cela non seulement le concours général de Dieu, mais *aliquod auxilium gratuitum Dei, interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum.* En ces questions délicates Biel ne veut pas, avec raison, qu'on ignore les positions légitimes de saint Thomas et de saint Bonaventure; il les adopte en partie, mais, à la suite d'Occam et de Scot, il fait plus confiance encore que ces deux docteurs aux forces morales de la nature déchue. *Ibid.*, C D.

c) Il oppose les principes optimistes d'Occam au pessimisme de Grégoire de Rimini. Dist. XXVIII, a. 2-3; cf. art. NOMINALISME, col. 770-772, et C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Munster, 1925, p. 30-39.

Selon ces principes, la connaissance religieuse naturelle est relativement facile et universelle. Dist. XXVIII, q. un., a. 2, concl. 4. La connaissance surnaturelle des vérités de la foi est nécessaire pour le salut, mais Dieu, en dehors des voies ordinaires de la révélation, sait, par des moyens extraordinaires, atteindre les âmes de bonne volonté. *In IIIum Sent.*, dist. XXV, q. un., a. 2, concl. 1-2; *In IIum*, dist. XXII, q. II, a. 3, dub. I.

En face des difficultés morales de la vie et des tentations, l'homme déchu n'est pas totalement désarmé. *Expositio canonis missæ*, lect. 78. Il peut accomplir quelque œuvre moralement bonne. *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. un., a. 2, concl. 1; il peut même, après une chute, écarter un péché nouveau, concl. 2; il peut aussi accomplir la substance des préceptes divins, mais d'une manière stérile pour le salut. Concl. 3.

A ne retenir que cet aspect de l'enseignement de Biel, on méconnaîtrait toute la complexité de sa pensée. Il a dit jusqu'alors les possibilités de la nature en général, il a marqué les limites maxima jusqu'où elle peut aller. Mais il sait que, dans le concret de la vie individuelle, bien des obstacles et des difficultés l'empêchent souvent, en fait, d'aller jusqu'au bout de son pouvoir.

Les prières ne sont donc pas vaines et inutiles : elles sont d'abord utiles pour donner une efficacité salutaire à des actes qui ne l'auraient pas par eux-mêmes. Dist. XXVIII, q. un., a. 3, dub. II. Elles servent aussi à nous obtenir la grâce d'accomplir avec facilité ce que nous aurions pu, à la rigueur, à nous seuls, accomplir avec de grandes difficultés. Biel décrit alors, avec finesse, toutes les difficultés de la vie morale dans l'âme déchue : erreurs de l'intelligence, jouissances de la sensualité, difficultés provenant de l'entourage. Quoi qu'on en ait, la volonté est blessée, inclinée au mal dès l'adolescence, d'où l'utilité de secours divins habituels ou actuels pour la volonté. Autrement, elle retomberait sur elle-même dans un égoïsme impuissant. Aussi, conclut-il, il ne faut jamais cesser de prier. Ce qui justifie la prière, ce n'est pas seulement l'incapacité absolue de notre nature déchue par rapport au bien surnaturel, c'est aussi la faiblesse réelle de cette nature par rapport au bien moral; c'est surtout la liberté miséricordieuse de Dieu qui dispose de notre vie éternelle.

2. *Dans l'autre vie.* — Biel reconnaît avec la tradition que l'état des enfants morts sans baptême est un état de culpabilité et de pénalité. Mais, comme il n'y a pas d'enseignement exprès de l'Écriture et de la tradition sur le caractère de la peine éternelle attachée au péché originel, on discute, dans l'École, sur la modalité de cette peine.

Selon une opinion, attentive surtout aux exigences sévères de la justice divine, les enfants non baptisés seront condamnés au feu éternel, moins durement cependant que ceux qui ont péché actuellement. Selon une autre opinion plus douce, celle de Scot et de Bonaventure qui se présente encore sous des nuances variées chez ses défenseurs, ou bien les enfants seront dénués de toute connaissance et n'éprouveront aucune douleur, ou bien ils auront conscience de leur état et en souffriront, ou bien, enfin, ils seront exempts de

toute affliction et de toute douleur, mais non de connaissance.

Biel se rallie à l'opinion plus douce et tire quelques conclusions probables : les enfants ne connaîtront pas la peine des sens : la justice le réclame, le péché originel n'ayant rien de positif : *Injustum est plus exigere in pœna quam commissum est in culpa.* Dist. XXXIII, q. un., a. 2, concl. 1 : en eux, il n'y aura ni peine du ver, ni tristesse intérieure, mais seulement privation de la vision béatifique : c'est relativement une peine légère, *divinæ visionis et fruitionis carentia et detentio in loco vili..., in limbo puerorum, qui est locus proximus inferno damnatorum. Ibid.*, concl. 4.

A l'objection tirée de saint Augustin, Biel répond, comme saint Bonaventure et Duns Scot, que le langage du grand docteur s'explique par la polémique antipélagienne.

C'est bien là l'enseignement reçu dans l'École. Altenstaig le résume à l'article *Limbus puerorum : In hunc locum (limbum) descendunt parvuli qui decedunt in peccato originali, quibus nulla pœna debetur eo quod nullum commiserunt peccatum actuale, debetur eis tamen pœna damni quæ est carentia divinæ visionis eo quod perpetuo originali maneant maculati et iste limbus dicitur conjunctus inferno, quamvis in eo sit nulla pœna sensus. Op. cit.*, fol. 176 r°.

Nos auteurs ont conscience, pour le fond, d'être d'accord avec l'Église et, pour le reste, de se mouvoir sur le terrain des opinions libres.

La croyance officielle de l'Église, en effet, ne les contredit point. Innocent III excluait déjà expressément les tourments de la géhenne de la peine du péché originel : Jean XXII, plus tard, dans une lettre aux Arméniens, 1321, Denz.-Ban., n. 3049, reconnaît, lui aussi, que les peines du péché originel ne sont point pareilles à celles du péché actuel, et que les enfants morts sans baptême sont dans les régions inférieures, en un séjour spécial : *Docet (romana Ecclesia) illorum animas quæ in mortali peccato vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen ac locis disparibus puniendas.*

La définition de Florence (1439), qui ne veut rien innover, et qui répète exactement le formulaire de Michel Paléologue (1267) et celui de Jean XXII (elle laisse cependant tomber le mot *locis* de celui-ci) ne peut avoir un sens différent. Le commentaire historique de ces définitions est à rechercher dans l'enseignement commun de l'École depuis le XIIe siècle : la peine du péché originel est purement privative, et le séjour des enfants morts sans baptême est différent de la géhenne. En dehors de cela, on discute librement dans l'École sur la modalité de cette peine. Les uns la veulent afflictive, les autres déclarent qu'elle peut être réelle sans être sentie. L'Église, comme l'École, ne fait nullement un dogme de l'opinion de saint Augustin sur le sort des enfants morts sans baptême. Si l'on consulte les docteurs du Moyen Age, et particulièrement Biel et Altenstaig qui en sont les échos à la veille de la Réforme, il ne peut être question d'une objection redoutable, à tirer de l'enseignement officiel de l'Église à Florence, contre la doctrine alors communément reçue sur les suites du péché originel dans l'autre vie. C'est, au contraire, d'un accord sur le fond qu'il faut parler.

3° *L'extension universelle du péché originel. Le privilège de la vierge Marie.* — L'extension de la dette de la culpabilité et de la peine du péché originel à tous les fils d'Adam, par voie de génération naturelle, est une vérité indiscutée dans l'Église.

Sur l'extension de cette loi à la vierge Marie, on discute dans l'École. Biel expose longuement les deux opinions opposées sur ce point *In IIIum Sent.*, dist. III, q. I, mais il tient celle qui est favorable au privilège comme la plus vraie, la plus commune, la plus probable et il la défend comme Gerson : *Sermo de conceptione Mariæ virginis*, pars II; de même, Altenstaig, art. *Conceptio*, pense que les anciens docteurs s'y rallieraient s'il leur avait été donné de vivre à son époque. Fol. 37 r°. On sait qu'alors les thomistes s'en tenaient encore à la lettre du Maître.

4° *La rémission du péché originel par le baptême.* — Dieu pourrait, selon Biel, *de potentia absoluta*, remettre le péché originel par une simple non imputation *per solam non imputationem verbi.* En fait, d'après sa volonté positive, *de potentia sua ordinata*, il ne remet le péché qu'en nous rendant ce dont le péché nous prive, au moins d'une façon équivalente : *non remittit nisi restituendo justitiam originalem aut gratiam gratum facientem quæ excellentior est justitia originali. Infundendo autem gratiam, tollit debitum habendi justitiam originalem et ipsam commutat in debitum habendi gratiam. In IIum*, dist. XXXII, q. un., A. Ainsi, la grâce sanctifiante, qui est un bien plus excellent que la justice originelle, nous est donnée par le baptême; notre obligation, qui consistait, avant la régénération, à devoir la justice originelle, est commuée en une dette équivalente : nous devons toujours garder la grâce sanctifiante.

Conclusion. — Telle était, à la veille de la Réforme, l'idée cohérente, mesurée, sur le péché originel, à laquelle avait abouti, dans l'École, six siècles d'intense réflexion théologique. Ce travail de mise au point s'était opéré dans le respect de la tradition dogmatique mais aussi avec une large liberté dans les interprétations théologiques. La synthèse, qui en ressortait, n'était pas certes la pure reproduction de toutes les thèses d'Augustin; elle était mieux que cela : elle en était l'interprétation autorisée par l'Église.

Celle-ci avait sans doute canonisé ce qu'il y avait de traditionnel dans les thèses d'Augustin, mais elle ne s'était jamais liée au système théologique du grand docteur. Elle reconnaissait aussi des échos de sa propre voix chez les Pères de l'Église d'Orient. Les théologiens du Moyen Age ont su prêter l'oreille à quelques-unes des voix des Pères grecs : à les écouter, ils ont appris à regarder avec plus de confiance ce qui restait encore de bonté et de force dans la nature même après l'appauvrissement de la chute; avec le pseudo-Denys, ils ont compris le caractère purement privatif du péché originel et de ses suites. Des idées et du langage d'Augustin, ils ont laissé tomber sciemment ce qu'ils estimaient commandé par les seules préoccupations antipélagiennes du moment : *Et sic sæpe sancti extinguentes hæreses pullulantes excessive locuti sunt et multum ideo ponderandum est contra quos hæreticos sancti locuti sunt.* Biel, *In IIum*, dist. XXXIII, q. un., a. 2, dub. I.

Les conflits doctrinaux qui vont se succéder à partir du XVIe siècle autour de la notion du péché originel, vont naître dans une certaine mesure d'une méconnaissance de la valeur catholique de cette interprétation progressive qu'ont donnée, durant six siècles, avec des nuances diverses, de la pensée augustinienne, les maîtres de l'École et particulièrement saint Thomas d'Aquin.

VIII. LES RÉACTIONS DOCTRINALES DE L'ÉGLISE ET DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES EN FACE DE L'ERREUR, DU XVIe AU XVIIIe SIÈCLE. — On étudiera successivement : I. La défense et la précision de la doctrine en face de la Réforme. — II. Les précisions amenées par la controverse baïaniste (col. 531). — III. Les réactions diverses de la théologie du XVIe au XVIIIe siècle (col. 540).

I. Défense et précision de la doctrine en face de la Réforme. — Depuis les controverses pélagiennes, l'Église n'avait point eu à intervenir solennellement pour préciser la doctrine définie aux conciles de Carthage, de Milève et d'Orange. Durant plus de mille ans, elle s'était contentée de maintenir cette doctrine par la voie ordinaire de l'enseignement de ses évêques et de ses docteurs; ses théologiens l'avaient approfondie dans de sérieuses discussions d'école : une intervention du concile provincial de Soissons, en 1140, appuyée par la réaction de l'École, avait eu vite raison de la théorie d'Abélard, et l'opinion minimiste, semblable à celle-ci, de Durand de Saint-Pourçain avait été repoussée non moins rapidement au XIVe siècle.

L'Église était donc en possession tranquille de sa foi quand surgirent, en des sens divers, les idées révolutionnaires des réformateurs. Ce fut pour elle l'occasion, au concile de Trente, d'affirmer et de préciser solennellement la foi traditionnelle en face de l'erreur; ce fut l'occasion, pour ses théologiens, d'opposer, d'une part, à l'idée pessimiste de Luther et de Calvin, d'autre part, à l'idée trop optimiste de Zwingle sur la nature humaine, l'interprétation catholique plus mesurée du péché originel et de ses suites. — 1° Idées des réformateurs sur le péché originel. — 2° Condamnation des doctrines de Luther (col. 513). — 3° Opposition des théologiens catholiques aux premiers réformateurs (col. 527).

I. Les idées des réformateurs sur le péché originel.— La Réforme, dès ses débuts, s'est divisée sur la question du péché originel. Tandis que Luther et Calvin prêchent la corruption totale de la nature humaine, même dans le baptisé, Zwingle ne veut voir dans le péché originel qu'une maladie et non une culpabilité de cette nature.

1° *Luther et Calvin.* — La doctrine de ces deux réformateurs a été largement exposée à l'art. Luther (influence de l'augustinisme, col. 1188-1209 ; la déchéance originelle, col. 1209-1221; le serf arbitre : controverse d'Érasme et de Luther, col. 1283-1295), et à l'art. Calvinisme (ce que Calvin a emprunté à Luther : la théorie de l'ordre surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, notamment quant au libre arbitre, col. 1400-1406).

Il suffit d'en résumer les principaux points, ceux surtout par lesquels elle s'oppose aux définitions du concile de Trente, et, par contraste, aide à en saisir le sens et la portée.

Luther, dès 1518, est en opposition de pensée avec la théologie scolastique : « Il y a bientôt trois cents ans, écrit-il, contre le dominicain Priérias, que l'Église souffre de cette passion malsaine, de cette véritable luxure qui vous pousse à corrompre la doctrine, dommage sans pareil qui lui vient des docteurs scolastiques. » Éd. de Weimar, t. I, p. 677, l. 9.

Deux mois après, il précisait : « Assurément saint Thomas, le bienheureux Bonaventure, Alexandre de Hales sont des hommes remarquables; il n'est pourtant que juste de leur préférer la vérité, puis l'autorité du pape et de l'Église... Depuis plus de trois cents ans les universités, tant d'esprits remarquables n'ont su que peiner sur Aristote, répandant ses erreurs plus encore que le vrai qu'il avait pu enseigner. » Weimar. t. I, p. 611, l. 21.

Par contre, il subit l'influence de l'école augustinienne qui s'autorise du Maître des Sentences. Plus encore que les influences d'école, ses expériences personnelles l'amènent à des vues pessimistes sur la condition de l'homme déchu, et le conduisent ainsi au delà des vues des plus sombres augustiniens. Il identifie le péché originel avec la concupiscence comme telle, et enseigne la permanence de ce péché dans le baptisé. Dès ses *Dictées sur le psautier*, il écrit : « Dans les baptisés, les mouvements de la nature sont toujours mortels, mais Dieu ne les regarde plus que comme véniels. » Weimar. t. IV, p. 343, l. 22 (Ps. CXVIII, 75).

Dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains*, la théorie de la corruption intégrale de l'homme déchu est pleinement énoncée : « Qu'est-ce donc que le péché originel? D'après les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou le manque de la justice originelle... Mais, d'après l'Apôtre et la simplicité du sens chrétien, c'est la privation entière et universelle de rectitude et de pouvoir (pour le bien) dans toutes les énergies tant du corps que de l'âme, dans l'homme tout entier, homme intérieur et homme extérieur. » J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, t. II, p. 143-144.

Dès là que la concupiscence a tout envahi dans l'homme déchu, qu'elle est une force invincible, il faut nier le libre arbitre : de là, sa théorie du serf arbitre : « Être déchu, l'homme n'a pas de liberté pour le bien; être fini, il n'a aucune liberté. »

Dans sa dispute de Heildelberg (1518), il soutenait déjà que la liberté pour le bien n'était qu'un titre sans réalité. W., t. I, p. 354, XIIIe thèse. C'est surtout dans son écrit *sur le serf arbitre* contre Érasme, en 1525, qu'il affirme la corruption irrémédiable de la nature déchue et la mort du libre arbitre. Ce dernier est un vain titre, comparable à ceux dont se parent les rois déchus. W., t. XVIII, p. 637, l. 20. « Sans doute, dans le domaine naturel, le libre arbitre est encore une réalité, nous pouvons nous décider à manger, à boire, à engendrer, à commander. » Mais, dans le domaine de la grâce, il n'en n'est rien. P. 752, l. 6. La volonté c'est la mort, l'aversion de Dieu, l'insubordination inguérissable... Pour tout dire en un mot, « la volonté de l'homme n'est pas libre; elle ne s'appartient pas; elle est l'esclave du péché et de Satan ». P. 750, l. 34. « Signification et réalité d'un mot si glorieux, nous avons tout perdu. » P. 637, l. 17.

Calvin n'est pas moins formel que Luther dans sa négation du « franc arbitre ». « L'homme, remarque-t-il dans l'*Institution chrétienne*, l. II, c. II, est moralement dépouillé du franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal. »

Pour les deux chefs de la Réforme, la déchéance orinelle entraîne donc une corruption radicale, irrémédiable. Elle consiste dans le déchaînement de cette force indomptable par le libre arbitre qu'est la concupiscence. Cette concupiscence en elle-même, indépendamment de toute relation morale avec la faute d'Adam, demeure, même dans le baptisé, comme un péché qui n'est plus imputé. Tel est le fond du débat entre les premiers luthériens et les tenants de la doctrine traditionnelle. Dominique Soto le remarquait déjà. *De natura et gratia*, Anvers, 1550, l. I, c. XI, p. 32.

Aussi peut-on dire avec Bellarmin : « Toute la controverse entre catholiques et luthériens est de savoir si la corruption de la nature et surtout la concupiscence en soi, telle qu'elle demeure dans les baptisés et les justes, est proprement le péché originel. » *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. V, c. V, *Opera*, éd. Vivès, t. V, p. 401.

2° *Zwingle.* — A l'opposé de Luther qui exagérait la corruption de la nature humaine, et proclamait l'incapacité absolue de la nature déchue pour le bien, Zwingle, en humaniste, acceptait et enseignait la possibilité pour l'homme de connaître Dieu, *quamvis parcius et obcurius*, en dehors de la révélation. Après avoir d'abord confessé la culpabilité de la nature déchue, il en vint à regarder le péché originel seulement comme un défaut de cette nature, une dette de mort et de pénalités contractée à l'occasion de la faute d'Adam. *Diximus originalem contagionem morbum esse, non peccatum; servum nasci misera conditione, non culpa*

ejus qui sic nascitur, neque crimen. De peccato originali, Opera, éd. M. Schuler et J. Schulthess, 8 vol., Zurich, 1822-1842, t. III, p. 629. Selon lui, la simple inclination à pécher par amour de soi, en quoi consiste le péché héréditaire, n'entraîne pas la damnation, et les païens eux-mêmes peuvent être sauvés. *Ibid.*, p. 633-634.

C'est contre ces tendances pélagiennes que le concile de Trente va rappeler l'existence d'une culpabilité véritable transmise, par suite de sa faute, par Adam à ses descendants.

II. CONDAMNATION DES ERREURS DE LUTHER. CONSTITUTION DU CONCILE DE TRENTE SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL. — Déjà parmi les 41 propositions de Luther, condamnées par Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520, plusieurs visaient la doctrine du péché originel.

Deux sont relatives au caractère coupable de la concupiscence, n. 2 et 3, Denz.-Ban., n. 742-743. « Dans l'enfant, après le baptême, nier la permanence du péché, c'est mépriser ensemble Paul et le Christ. » — « Le foyer du péché, même là où il n'y a pas de péché actuel, retarde l'âme qui sort du corps pour son entrée dans le ciel. »

D'autres propositions ont trait à la malice de nos actes, mêmes bons, et à l'extinction du libre arbitre, n. 31, 32, 35, 36; les voici : « Dans toute œuvre bonne, le juste pèche » et « toute œuvre bonne faite parfaitement est un péché véniel », ou encore : « Personne n'est jamais certain de ne pas pécher toujours mortellement, *propter occultissimum superbiæ vitium* », et « Le libre arbitre après le péché est une chose d'apparence seulement *(res de solo titulo)*, et aussi longtemps qu'il fait ce qui est en lui-même, il pèche mortellement. »

On sait comment, loin de se soumettre, Luther accentua sa révolte et amena ainsi le concile de Trente à lui opposer la vérité traditionnelle. — 1. Genèse du décret. — 2. Texte et analyse théologique (col. 518). — 3. Portée du décret (col. 525).

1° *La genèse du décret.* — Voir les textes dans *Concilium Tridentinum*, éd. St. Ehses, t. V, p. 154-224; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, t. II, 1844, l. VII, c. VII-XIV, p. 162-203; P. Richard, *Le concile de Trente*, Paris, 1930 dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IX *a*, p. 287-301.

1. *Place dans les préoccupations du concile.* — Dès le 21 février 1546, les légats avaient demandé à Rome s'il ne serait pas bon d'étudier au concile la suite des dogmes, en commençant par les vérités essentielles : *Trinité, création, péché originel, justification.* Comme les novateurs n'attaquaient pas les deux premières, on commencerait par la troisième. Le 4 mars, Farnèse répondait affirmativement, au nom du pape, en faisant cette réserve sur le sujet : *licet periculis non careat.* C'est le 15 avril seulement que les légats transmirent leur décision : l'examen du péché originel et de la justification devait précéder l'examen de l'autorité des conciles.

Sur une nouvelle injonction de Farnèse, les Pères étaient mis en demeure, le 20 mai, d'avoir à aborder, sans le moindre retard, les questions essentielles : *péché originel et justification. Conc. Trid.*, t. V, p. 152, n. 2. Ainsi, sans retard, le 21 mai, le cardinal del Monte convoquait-il les théologiens mineurs, au nombre de trente-deux, pour leur faire examiner la question du péché originel.

2. *Préparation du décret.* — Dès ce jour, l'objet et la méthode de la discussion sont bien précisés. Le président ramène à trois articles les questions à examiner : Établir contre ceux qui la nient l'existence du péché originel d'après l'Écriture, les traditions apostoliques, les conciles et les décisions du Saint-Siège. Expliquer la nature du péché originel d'après ses effets principaux. En dire le remède et préciser l'efficacité de celui-ci : *An ita radicitus tollat hoc peccatum, ut nulla ejus remaneant vestigia. Quod si quædam adhuc in nobis post acceptum remedium remaneant, declarent quam vim habeant. Ibid.*, p. 164.

En ce qui concerne la recherche de la nature du péché originel, on devra laisser de côté les discussions d'école sur la définition de ce péché; on suivra la méthode des anciens conciles qui ont plutôt décrit celui-ci par ses effets que par une définition abstraite. *Ibid.*, p. 163.

Dès le 25 mai, les théologiens mineurs avaient donné leurs réponses : voir *Summa responsionis theologorum ad suprascriptos articulos. Ibid.*, p. 164-165.

Le 28, leurs notes étaient soumises au concile; le président, del Monte, y joignit un recueil des anciennes décisions des papes et des conciles concernant le péché originel, et proposa de les utiliser pour le présent décret, soit en les incorporant telles quelles, soit en y faisant les modifications nécessitées par les circonstances. P. 166, 170-172.

L'évêque de Jaen, Pacheco, exprima le souhait qu'on s'occupât, à l'occasion du péché originel, de la conception de la Vierge et que l'on définit la question sur ce point; le général des augustins et celui des servites, au contraire, étaient d'avis de se taire sur l'immaculée conception. Il y avait péril à ce que la discussion s'éternisât sur ce point entre les écoles, dominicaine et augustinienne d'une part, et franciscaine d'autre part. L'évêque d'Aquino proposa de suite l'idée à laquelle devait se rallier partiellement le concile : promulguer la bulle de Sixte IV. P. 168.

Enfin, le cardinal de Sainte-Croix ramena les Espagnols, qui faisaient dévier la question sur un objet différent (la résidence), au programme dicté par les lettres apostoliques : il s'agissait présentement d'examiner les anciennes décisions qui venaient d'être soumises aux Pères et qui expliquaient la connaissance, la propagation et la malice du péché originel, de les accepter telles qu'elles, s'il y avait lieu, ou d'y ajouter quelque chose selon les nécessités du temps. P. 169.

Ce programme fut réalisé le 31 mai. On voit, en cette scène, s'affirmer la différence des points de vue thomiste et augustinien, surtout en ce qui concerne la nature du péché originel. Les évêques de Motola et de Bosa, dominicains, s'attachent particulièrement à reproduire non seulement les pensées, mais même les expressions de saint Thomas sur les questions posées. P. 178-181; cf. Pallavicini, *op. cit.*, p. 175-177.

En résumé, quelques-uns étaient d'avis de s'en tenir aux textes anciens de Milève et d'Orange, sur l'existence du péché originel, et de s'abstenir de discuter sur sa nature.

Ceux qui répondirent plus longuement le firent dès lors dans le sens où sera rédigé le décret; ils dirent en somme : *quod Adam post ejus prævaricationem amisit justitiam et sanctitatem in qua constitutus fuerat; ac propterea incurrit iram Dei et mortem...; quæ Adæ prævaricatio non solum sibi, sed toti generi humano nocuit pœnasque corporis et animi meruit. Quod peccatum unicuique inest proprium, transfunditurque in nos, per propagationem, non per imitationem.* P. 181. Sur la peine des enfants morts sans baptême, tous sont d'accord à reconnaître qu'ils n'ont à subir que la peine de la privation de la vision béatifique. — La majorité de l'assemblée s'accorde à exclure la Vierge de la souillure originelle. Quelques-uns demandent qu'on définisse le privilège de l'immaculée conception.

Le IIe chapitre, *De remediis*, fut abordé le 1 juin et discuté pendant deux jours. Tous furent d'avis que le remède du péché originel, c'est le baptême. Le général des augustins, cependant, à la suite de Jérôme de Bologne, évêque de Syracuse, exprima le désir qu'on

mît en premier lieu la foi comme cause de la destruction du péché originel. P. 194. Il y avait surtout à discuter le degré d'efficacité du baptême et à réfuter les arguments des luthériens selon lesquels la concupiscence s'identifie avec le péché originel et demeure après le baptême.

C'est ce que firent les Pères en de nombreux discours : p. 185-193, où ils démontrèrent, par l'Écriture, la tradition, particulièrement par des textes de saint Augustin, que la concupiscence comme telle, surtout dans les baptisés, n'est pas proprement le péché originel.

Le général des augustins, celui des servites, avec San Felice, évêque de Cava, tout en convenant que le baptême ne fait pas que couvrir le péché, mais qu'il éteint ce qui fait le fond du péché, tout en condamnant l'erreur luthérienne, voulaient cependant qu'on ne condamnât pas l'école augustinienne : ils paraissaient admettre que la concupiscence elle-même, considérée isolément, a quelque chose qui tient du péché, qui ne s'impute plus d'ailleurs après le baptême; ils admettaient qu'on l'appelât d'une certaine façon « péché ». Tel est le sens exact des déclarations de Seripandi. P. 195.

Le général des servites, qui avait été traité de fauteur d'hérésie luthérienne par l'évêque de Majorque, demanda, de son côté, aux Pères du concile que l'on se gardât bien de paraître condamner une école en condamnant des hérétiques; il réclama l'indulgence pour certains théologiens qui qualifiaient de « péché » la concupiscence survivant au baptême, et affirma enfin la thèse reçue de tous : la concupiscence n'est pas vraiment un péché, mais peut être dite en quelque façon un péché.

Bref, comme il appert du résumé officiel des idées proposées dans les séances des 4 et 5 juin, p. 195, on s'accordait complètement sur le remède du péché originel, sur son efficacité, et sur la condamnation de la thèse de Luther d'après laquelle la concupiscence dans les baptisés resterait coupable tout en n'étant pas imputée.

3. *Proposition et discussion du décret* (8 juin). — Lorsqu'on fut d'accord sur le fond, on chargea une commission de formuler le décret, conformément à ce que l'on avait adopté. Le texte fut envoyé à tous les Pères le 7 juin et, dès le lendemain, on procéda à son examen.

a) L'exposé de la doctrine. — Cet exposé, dans la première rédaction, comprenait un prologue et quatre chapitres. Presque tous les Pères furent d'accord pour que l'on modifiât quelques expressions du prologue, comme celle-ci : *oportet hæreses esse;* ce qui laissait d'ailleurs intact le sens de ce morceau.

Dans le c. Ier, où l'on disait qu'Adam avait perdu *sanctitatem et justitiam, in qua creatus fuit*, certains Pères réclamaient l'expression *rectitudinem* à la place de *sanctitatem*, car il y avait discussion dans l'école sur la question de savoir si Adam avait été créé dans l'état de grâce ou de sainteté. De même à l'expression : « Adam avait perdu la grâce dans laquelle il *fut créé (creatus)* », on substitua celle-ci : « dans laquelle il *fut constitué (constitutus)* », car on discutait aussi, dans l'École, la question de savoir si Adam avait joui de la sainteté dès le moment même de sa création.

On disait aussi, dans ce projet, qu'Adam était tout entier dégénéré, dans son corps et dans son âme, et qu'aucune partie de celle-ci n'était demeurée intacte *(nulla etiam animæ parte illæsa durante)*, beaucoup demandèrent le retranchement de ces dernières expressions, parce qu'elles paraissaient s'étendre jusqu'aux sens.

Au c. II, la proposition générale affirmait la transmission du péché originel à tous les hommes : *secundum communem legem*, Pacheco demanda qu'on y ajouta quelques mots, pour sauvegarder le privilège de Marie. Quelques-uns même voulaient qu'on définît ledit privilège; la majorité, cependant, tout en reconnaissant qu'il fallait réserver le cas de la vierge Marie, décida de s'en tenir au décret de Sixte IV. Au lieu de maintenir la phrase *peccatum cui pro pœna debetur utraque mors corporis et animæ...*, le général des augustins avait proposé : *mors corporis et peccati*, p. 203; plus généralement, on demanda la correction suivante : *peccatum quod est mors animæ.*

Au c. III, à la place de l'incise : *(si quis) negat ipsum meritum nobis per fidem et fidei sacramentum applicari anathema sit. Huic enim omnes prophetæ testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum...*, p. 197 et 203, les Pères proposèrent de supprimer *per fidem*, à cause des petits enfants qui ne font pas d'acte de foi, et aussi les mots : *Huic enim...*; on ajouterait, pour mieux préciser le moyen de rémission du péché originel : *baptismi sacramentum, in forma Ecclesiæ rite collatum, tam adultis quam parvulis.*

Le dernier chapitre, particulièrement, fut l'objet de discussion. On y lisait : *Synodus fatetur in baptismate non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id auferri, quod veram et propriam peccati rationem habet, auferri scilicet non radi neque tantum non imputari*, p. 197. Certains pensèrent que les mots *quod veram et propriam peccati rationem habet* étaient superflus, d'autant plus qu'un peu plus bas il était parlé de *reliquiæ peccati* dans le baptisé. Ainsi, Seripandi pensait qu'il était mieux de dire simplement *tollit omne quod peccatum est.* Mais la majorité maintint l'expression plus précise : « Tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché » et, proposa de remplacer l'expression équivoque *reliquias peccati* par *hoc vitium, has passiones*, ou *hanc concupiscentiam*, de façon à écarter toute idée, dans le baptisé, d'un reste de péché; la concupiscence en lui n'a nullement le caractère de péché, p. 207. La discussion fut vive à l'occasion d'un passage où le décret affirmait qu'il ne reste rien d'odieux à Dieu dans ceux qui renaissent. Seripandi et d'autres augustiniens s'y opposaient, car, disaient-ils, la concupiscence reste dans les baptisés; or, elle y est source du péché que Dieu hait. Par le fait, il y a donc, dans le baptisé, quelque chose d'odieux à Dieu du fait de la concupiscence, p. 203 et 209. « Selon Augustin, disait Seripandi, la concupiscence n'est pas une propriété de la nature, comme plusieurs le supposent, mais une corruption et une révolte de la nature; il lui semblait donc qu'il fallait retrancher ces expressions et y substituer les autres, prises de saint Augustin lui-même : que, dans ceux qui renaissent, il ne reste aucune iniquité, mais seulement une grande faiblesse; que, comme elle déplaît à Dieu, il faut travailler toute sa vie à s'en défaire, jusqu'à ce que lui-même guérisse toutes nos langueurs et rachète notre vie de la corruption. » Dans Pallavicini, t. II, l. VII, c. IX, p. 182. Il fut répondu à ces objections dans les discours de la séance du 8 juin. Voir *Concil. Trid.*, p. 203-208.

On remarquera que la phrase proposée à la discussion : *Has reliquias peccati, quas B. Paulus aliquando peccatum vocat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse quod vere peccata sint, sed quia ex peccato sunt, et ad peccatum inclinant*, p. 197, ne comprend point encore l'incise *quod vere et proprie in renatis peccatum sit.* Cette incise laisse ouverte la question de savoir si la concupiscence n'a pas caractère de péché *in non renatis.*

Enfin, on fut d'accord pour enlever du décret la dernière phrase : *Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere in*

baptizatis peccati originalis materiale, formali sublato, p. 197. La maintenir, c'eût été se conformer, sur un point, au langage des scolastiques, d'après lesquels c'est la partie matérielle et non formelle du péché originel qui reste après le baptême. Or, on ne voulait point, pas plus ici qu'ailleurs, faire intervenir l'Église en une question d'opinion; on préférait formuler les décisions nouvelles avec les expressions mêmes des anciens Pères, p. 205, et l'on pensait que c'était plutôt aux scolastiques à se conformer à l'esprit et au langage de l'Église catholique qu'aux Pères du concile à enfermer la vérité traditionnelle dans un langage d'école.

b) La condamnation des erreurs. — Le 9 juin, l'assemblée abordait la dernière partie de sa tâche immédiate : les erreurs sur le péché originel.

On y lut un catalogue de treize erreurs tant anciennes que nouvelles : Pélage, comme de juste, venait en tête, puis Valentin, les manichéens et les priscillianistes. En 3e lieu, on signalait les pélagiens, *quem etiam secutus est Erasmus, Paulum ad Rom.*, v, *hujus peccati originalis nullam prorsus facere mentionem* (*dicentes*). La 4e erreur, que paraît suivre Pighius, affirme que le péché originel n'est rien en nous, mais consiste dans la prévarication même d'Adam, *quæ res vera nobis non insit, sed soli Adæ.* La 5e et la 6e consistent à dire, avec Martin Luther, que la concupiscence qui reste dans le baptisé est le péché originel. La 7e est de Pélage qui ne voit, dans le péché originel, que l'imitation de la prévarication d'Adam. La 8e est de Pélage que suit Martin Luther : elle consiste à dire que le baptême n'est pas nécessaire aux enfants pour expier le péché d'origine. La 9e est encore du même; Martin Luther s'en approche; d'après elle, les enfants morts sans baptême ne sont pas damnés, mais sauvés. La 10e a été proposée par les psalliani, les euchites, les messaliens (ces trois noms désignent les mêmes sectaires) et les manichéens lorsqu'ils disaient que le baptême ne sert de rien aux enfants. Les anabaptistes la renouvellent. La 11e est celle des mêmes anabaptistes qui prétendent que l'on doit rebaptiser les enfants. La 12e prétend que les actes des enfants sont des péchés, que c'est là le péché originel et qu'ils n'ont besoin du baptême que pour expier ces péchés. La 13e consiste à dire qu'il y a plusieurs péchés originels. Chacune de ces erreurs, disait-on, trouve des défenseurs aujourd'hui. P. 212-213.

Ce catalogue d'erreurs fut distribué aux trente-deux théologiens mineurs, ainsi que le décret qui avait été discuté en congrégation générale le 8 juin. Ceux-ci discutèrent ces documents les 10 et 11 juin.

Les conclusions proposées par eux sont, dans l'ensemble, les mêmes que celles des Pères, et celles qui en diffèrent ne sont point importantes. P. 217-218.

4. *Adoption des projets.* — Le 14 juin, lundi de la Pentecôte, une dernière rédaction du décret, avec les corrections demandées, était communiquée en congrégation générale. Après avoir donné connaissance de cette rédaction, le cardinal Pole y ajouta lecture des changements qui avait été apportés au premier texte présenté le 8 juin. Puis il exhorta les Pères « à considérer attentivement l'importance du décret, à ne pas se confier en leurs propres lumières, mais à prier Dieu d'éclairer les âmes pour connaître la vérité, car il s'agit d'un mystère révélé dont nous ne pouvons autrement avoir l'intelligence parfaite, puis il essaya de faire ressortir les effets et les remèdes du péché originel pour l'instruction de l'Église ». P. 220.

Après cette exhortation, les Pères passèrent à l'examen du nouveau décret; les discussions portèrent surtout sur la question de l'immaculée conception et sur le sens à donner au texte : *in renatis nihil odit Deus.*

Pacheco proposa, au lieu de l'article inséré au décret sur la conception de la Vierge, une phrase qui affirmait une exception en faveur de Marie. P. 220. Il entraîna vingt-quatre Pères qui votèrent dans ce sens; par contre, le dominicain Casella apporta, en faveur de la thèse négative, chère à son ordre, une série d'autorités, s'échelonnant de saint Augustin au concile de Florence. P. 224-226. Mais on n'était pas réuni pour définir une question qui n'était pas mûre. Cervini exhorta les Pères dans ce sens. « Aussi, quand vinrent les *placet*, Pacheco n'eut que neuf voix pour sa requête : trente-sept Pères se prononçaient pour le maintien du texte présenté. » P. Richard, *op. cit.*, p. 296; *Conc. Trid.*, p. 223.

Le mercredi 16 juin, le décret fut confirmé par 38 Pères sur 63 votants. Il y avait en plus 8 *placet* avec quelques modifications; 17 suivaient le cardinal Pacheco, qui tenait toujours à présenter son décret sur l'immaculée conception. Celui-ci, malgré la demande du premier légat, maintint son instance. P. 236.

Le jeudi après la Pentecôte, 17 juin, le concile de Trente tint sa ve session où fut donnée lecture du décret sur le péché originel. Ce décret contenait un prologue, cinq canons touchant la chute originelle et ses suites, les conséquences de cette chute pour les descendants d'Adam, la transmission du péché, la nécessité du baptême, le degré d'efficacité de ce sacrement qui produit la régénération et enlève tout péché sans détruire la concupiscence; enfin, une conclusion touchant le cas privilégié de la vierge Marie.

Douze Pères seulement, sur les soixante-trois présents, firent des réserves avec Pacheco, parce qu'ils trouvaient insuffisante la conclusion touchant l'exemption de la sainte Vierge par rapport au péché originel.

2° *Texte et analyse théologique du décret* (texte dans Denz.-Bannw., n. 787-792). — 1. *Prologue :*

Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo (Heb., xi, 6) purgata erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus christianus omni vento doctrinæ circumferatur (Eph., iv, 14), cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus Ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali ejusque remedio non solum nova, sed vetera dissidia excitaverit : Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis, jam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius Ecclesiæ judicium et consensum secuta, hæc de ipso peccato originali statuit, fatetur et declarat :

A l'effet de maintenir notre foi catholique, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, intègre et immaculée dans sa pureté, débarassée de toute erreur, et pour que le peuple chrétien ne soit point emporté à tout vent de doctrine au moment où le serpent antique, perpétuel ennemi du genre humain, au milieu de tant de maux qui troublent l'Église en notre temps, vient encore susciter, même au sujet du péché originel et de son remède, non seulement de nouvelles, mais de vieilles dissensions, le sacro-saint concile œcuménique et général de Trente, légitimement réuni dans l'Esprit-Saint, sous la présidence des trois légats du Siège apostolique, voulant travailler désormais à ramener ceux qui errent, et à confirmer ceux qui hésitent, ce saint concile, s'appuyant sur le témoignage des saintes Écritures, des saints Pères, des conciles très approuvés, sur le jugement et le consentement de l'Église elle-même, décide, confesse et proclame les choses suivantes au sujet du péché originel :

Ce prologue rappelle, en une période majestueuse. chargée, de sens, l'occasion, le but et l'objet de ce décret.

L'occasion, ce sont ces dissentiments nouveaux et anciens à la fois, qui viennent d'éclater au sujet du péché originel et de son remède.

Ce sont ces erreurs des réformateurs que le concile a étudiées minutieusement et dont il a dressé le tableau. Elles renouvellent l'antique erreur pélagienne et y ajoutent des exagérations touchant les effets du péché originel dans le baptisé.

L'objet précis en est le péché originel et son remède. Le but poursuivi ce n'est point — les Pères l'ont répété souvent au cours des discussions — de décider les questions libres, abandonnées aux controverses de l'École, c'est, comme le proclame le prologue, de redresser les erreurs, de confirmer les hésitants, en rappelant la foi catholique, en s'appuyant pour cela sur les organes et interprètes authentiques de la révélation : les Écritures, les Pères, les conciles approuvés, le jugement et le consentement de l'Église elle-même qui s'exprime en un concile œcuménique, réuni dans l'Esprit-Saint, sous la direction du pape, présent par ses légats. C'est dans ce but que le concile a défini les points qui suivent :

2. Chapitre I. — *Le péché originel et ses suites personnelles dans Adam.*

Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium (Hebr., II, 14), hoc est diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, A. S.

Si quelqu'un refuse de reconnaître qu'Adam le premier homme, ayant transgressé, dans le paradis, le commandement divin, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi, et encourut, par l'offense de cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu et, par suite, la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec elle la servitude sous le pouvoir de celui qui, dès lors, eut l'empire de la mort, c'est-à-dire du démon, et que, par ce péché, Adam tout entier, selon l'âme et selon le corps, fut changé en un pire état, qu'il soit anathème.

A la base de la doctrine du péché originel se trouve l'existence de la faute qui bouleversa les destinées de nos premiers parents et conséquemment celles de toute leur descendance : cette chute personnelle du premier homme est ici affirmée et décrite surtout par les effets qu'elle comporte pour le coupable : un état de détérioration qui l'affecte, corps et âme, dans tout son être.

Le concile de Trente en effet définit ici, contre les néopélagiens du moment, cette vérité traditionnelle qui était déjà impliquée dans les deux premiers canons d'Orange (voir art. ORANGE, col. 1093), à savoir : le bouleversement de la situation d'Adam et d'Ève par suite de leur prévarication coupable.

Il ne fait que rappeler le fait du précepte divin et de la désobéissance formelle d'Adam et aussi le caractère supérieur de l'état dans lequel il avait été *établi* : c'était un état « de justice et de sainteté ».

Selon la loi qu'il s'était faite de ne point dirimer les controverses d'école, mais de condamner les erreurs, le concile emploie le mot « établi » et non le mot « créé », pour éviter de définir ce qui faisait l'objet d'une discussion entre disciples de saint Bonaventure et disciples de saint Thomas. Les premiers pensaient qu'Adam, créé d'abord *in naturalibus*, avait été ensuite élevé à la vie de la grâce; les seconds croyaient que le premier homme avait été élevé à l'état surnaturel en même temps que créé.

C'est non moins sciemment que le concile consacre et maintient, après discussion, la distinction et l'emploi des deux mots « justice et sainteté » pour décrire l'état dans lequel Adam avait été établi, cela malgré quelques Pères qui eussent désiré un mot plus vague, *rectitudo*, pour laisser indécise la question de savoir si le premier homme avait été établi dans l'état de grâce. Par le maintien du mot « sainteté », le concile fait entendre qu'Adam a reçu la grâce sanctifiante et son cortège de dons à côté de la droiture de la justice originelle.

Le décret énonce directement les suites personnelles de la prévarication d'Adam : elle entraîne pour lui la perte de l'état de justice et de sainteté dans lequel il a été établi, la colère et l'indignation de Dieu, la mort et l'esclavage du démon, bref un état de détérioration qui l'affecte dans tout son être.

Ce sont les effets attachés par la tradition commune à la faute d'Adam, avec quelques précisions cependant par rapport aux formules du concile d'Orange. Tandis que celui-ci parlait « d'intégrité dans laquelle la nature a été constituée », le concile de Trente, par un progrès dans l'analyse de l'état primitif, parle « de sainteté et de justice ». Le concile d'Orange ajoutait à la formule *totum, id est secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum*, l'incise suivante *sed animæ libertate illæsa durante*. Celle-ci avait un écho dans le décret primitif de Trente : *nulla etiam animæ parte illæsa durante*. Notre décret officiel ne contient pas cette incise. C'est que, par l'introduction de celle-ci, les Pères craignaient de favoriser les exagérations touchant la corruption intégrale de la nature humaine et se réservaient de parler ailleurs de l'amoindrissement de la liberté consécutif à la faute originelle.

3. Chapitre II. — *Le péché originel et ses suites générales dans la postérité d'Adam.* — Le premier homme avait reçu de la libéralité divine les dons de la justice et de la sainteté originelle non comme un bien personnel, mais comme un apanage de nature qu'il devait conserver, qu'il pouvait perdre aussi, pour lui et toute sa race. En fait, par sa prévarication, il a entraîné ses descendants avec lui dans un état non seulement malheureux, mais fautif. Telle est la doctrine exprimée dans le 2e canon :

Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animæ : A. S., cum contradicat Apostolo dicenti : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12).

Si quelqu'un soutient que la prévarication d'Adam ne fut nuisible qu'à lui et non à sa postérité, qu'il a perdu pour lui seul, et non pas pour nous aussi, la justice et la sainteté qu'il avait reçues, ou qu'étant souillé lui-même par le péché de désobéissance il n'a transmis au genre humain que la mort et les autres peines du corps, mais non le péché qui est la mort de l'âme; qu'il soit anathème, car il contredit l'Apôtre disant que le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché dans un seul.

Le concile de Trente reproduit à peu près littéralement le canon 2 du concile d'Orange. En cette assemblée on avait rappelé, contre toute tendance pélagienne, que le péché d'Adam a été préjudiciable non seulement à lui-même, mais à tous ses descendants; on avait précisé, contre Fauste de Riez, que le mal originel ne consiste pas seulement dans la transmission de la mort du corps qui est la peine du péché, mais aussi dans la transmission du péché qui est la mort de l'âme; ici l'on est amené à reproduire la même doctrine traditionnelle contre le pélagianisme nouveau de Zwingle. Celui-ci ramenait les conséquences de la chute à n'être que la transmission d'un état misérable,

des défauts de la nature humaine. Le concile rappelle qu'il ne peut être question seulement d'une vague déchéance physique, mais de la perte de la justice et de la sainteté, d'une mort de l'âme, d'un véritable péché transmis avec la peine de la mort et les autres peines du corps; et, de cette doctrine, il montre, comme le concile d'Orange, l'indiscutable garantie dans le texte classique de saint Paul, Rom., v, 12. Il le cite naturellement d'après la Vulgate, et entend sans doute le relatif *in quo* « d'Adam en qui tous ont péché ». La formule ainsi comprise est, de fait, plus explicite que ne l'est le texte original en faveur de la transmission du péché originel. Mais l'argument garde sa valeur. Voir, ci-dessus, col. 308 sq.

Ce que les Pères de Trente, dans leur catalogue d'erreurs, qui n'a pas eu d'ailleurs de consécration officielle, reprochaient à Érasme, c'était non pas précisément d'abandonner le sens relatif de *in quo*, mais de ne pas reconnaître, dans le passage de saint Paul, la mention que l'Apôtre fait du péché originel. Sur l'exégèse d'Érasme, voir J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 159-160.

Pour avoir une idée complète des suites générales qu'entraîne la faute originelle pour toute la race, d'après le concile de Trente, il faut rappeler encore le c. I du décret de la justification qui traite de l'impuissance de la nature déchue et de la loi à recouvrer la justice, c. I, Denz., n. 793, et le canon 5, n. 815, où il est question du libre arbitre.

Dans le premier chapitre du décret sur la justification, on déclare « que, dans la prévarication d'Adam, tous les hommes ont perdu l'innocence, naissent impurs et enfants de colère, qu'ils sont esclaves du péché et sous la puissance du diable, au point que ni les gentils ne pouvaient s'en délivrer par les forces de la nature, ni les Juifs par la lettre de la Loi, et l'on ajoute que le libre arbitre n'est pas éteint en eux, bien qu'il soit diminué dans ses forces et incliné (vers le mal). »

Le canon 5 de la même session VI complète ce qui est dit à la session V : « Si quelqu'un déclare que le libre arbitre, après le péché d'Adam, est perdu ou éteint, ou une chose d'apparence seulement, *rem esse de solo titulo*, bien plus, un titre sans réalité, *titulum sine re*, une invention de Satan dans l'Église, *figmentum a Satana invectum in Ecclesiam*, qu'il soit anathème. » On condamne ici les expressions mêmes où Luther affirme l'irrémédiable corruption de la nature déchue et particulièrement de son libre arbitre. En revanche, on écarte, au c. I, l'expression « gravement blessé » et l'incise « par la soustraction des dons gratuits », voir *Conc. Trid.*, t. V, p. 445, pour y substituer définitivement les mots « diminué de force et incliné », afin de ne favoriser l'opinion d'aucune école. Les expressions choisies, en effet, suivant la volonté constante du concile, tout en répudiant l'erreur, s'adaptent indifféremment aux deux opinions alors reçues. Les thomistes et les scotistes réduisaient cette diminution de force et cette inclination du libre arbitre à la seule perte des dons de la grâce, les augustiniens voulaient qu'outre cette perte des dons de la grâce on entendît encore par là une certaine dégénérescence des forces auxquelles l'homme a droit par sa nature.

En résumé, d'après le concile, le péché originel a fait perdre certainement à Adam et à toute sa descendance la possession de la grâce, *sanctitatem*, celle des dons préternaturels, *justitiam* (exemption de la concupiscence, de la douleur et de la mort), qui perfectionnaient la nature et donnaient particulièrement au libre arbitre une facilité de soumission à Dieu. Il entraîne, de ce chef, un affaiblissement du libre arbitre, tout au moins par comparaison avec la perfection que celui-ci tenait des dons préternaturels.

Cet affaiblissement doit-il s'entendre seulement par comparaison de l'état actuel avec l'état de justice originelle, ou de plus par rapport aux forces que l'homme devrait tenir de sa nature normale, le concile ne veut pas répondre à cette question et la laisse à la discussion de l'École.

Il reste qu'en reprenant dans l'ensemble la doctrine du concile d'Orange sur l'affaiblissement du libre arbitre (*infirmatum*, *læsum*, c. VIII, XIII, et *inclinatum*, *attenuatum*, c. XXV) le concile de Trente ajoute que celui-ci n'est pourtant pas supprimé par la chute *minime exstinctum*. Par là s'affirme une précision et un élargissement de point de vue qui est nécessité par l'erreur luthérienne. Tandis qu'en face du rationalisme pélagien, l'Église, à la suite de saint Augustin, était attentive surtout à proclamer l'insuffisance radicale de la nature et à marquer, en fait, ce qui manque à celle-ci pour atteindre sa fin historique, elle se devait, en face du pessimisme luthérien, sans rien renier de son passé, d'affirmer ce qui reste de force à la volonté dans l'ordre moral pour coopérer à la grâce. Tout en affirmant la transmission, par suite de la faute d'Adam, d'un état non seulement malheureux, mais coupable, tout en reconnaissant que le péché originel a eu pour effet de modifier profondément l'état de l'humanité, elle a désavoué, dans les canons de Trente, les exagérations d'un pessimisme spirituel que Luther voulait imposer au nom d'un augustinisme exagéré.

4. Chapitre III. — *Caractères propres du péché originel.* — C'est un péché transmis par voie de propagation héréditaire, et non point commis par un acte d'imitation; c'est un péché immanent et propre à chacun, qui ne peut être enlevé par d'autre remède que par celui des mérites du Christ. Le 3[e] canon anathématise ceux qui le nient :

Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio* (I Cor., I, 30); aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiæ rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari, A. S. : quia *non est aliud nomen sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act., IV, 12). Unde illa vox : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Joa., I, 29), et illa : *Quicumque baptizati estis, Christum induistis* (Gal., III, 27).

Si quelqu'un déclare que ce péché d'Adam, qui est un dans sa source et transmis non par imitation mais par propagation, qui est en nous, où il devient propre à chacun, s'efface soit par les forces de la nature, soit par un autre remède que par le mérite de l'unique médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang, devenu pour nous justice, sanctification et rédemption; ou si quelqu'un nie que ce mérite s'applique tant aux adultes qu'aux enfants par le baptême conféré selon la forme de l'Église, qu'il soit anathème. Car il n'est pas d'autre nom sous le ciel, donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés. De là cette parole : « Voici l'Agneau de Dieu; voici celui qui efface les péchés du monde », et cette autre : « Qui que vous soyez qui avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ. »

Le 9 juin, dans le tableau des erreurs sur le péché originel, on avait signalé au n. 4 la doctrine *quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse duntaxat ipsam Adæ prævaricationem quæ revera nobis non insit, sed soli Adæ.* Par opposition à cette erreur, sans doute, est affirmée ici l'immanence du péché originel à chaque individu, non que ce péché jaillisse de chaque volonté par un acte personnel, qui imiterait la prévarication d'Adam, mais parce qu'il est transmis par propagation héréditaire.

Seuls les mérites du Christ peuvent remettre ce péché : c'est une vérité que le concile d'Orange avait présentée déjà sous ses aspects variés, et qui est appuyée, ici, sur des textes scripturaires choisis.

5. Chapitre IV. — *Nécessité du baptême comme remède du péché originel.*

Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur : A. S. Quoniam non aliter intelligendum est id, quod dicit Apostolus : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12), nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei, ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione contraxerunt. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* (Joa., III, 5.)

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les nouveau-nés, même s'ils sont de parents fidèles, ou dit qu'on les baptise sans doute pour la rémission des péchés, mais que du péché originel d'Adam ils n'apportent rien qui doive être expié par le bain de la régénération, pour obtenir la vie éternelle; en sorte que, pour eux, la formule du baptême *in remissionem peccatorum* n'a qu'un sens impropre, qu'il soit anathème. Car les paroles de l'Apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et ainsi est-il passé dans tous les hommes, qui ont tous péché en lui », ces paroles ne peuvent s'entendre que de la manière dont les a toujours entendues l'Église catholique partout répandue. C'est bien à cause de cette règle de foi que les petits enfants mêmes, lesquels n'ont pu commettre aucune faute personnelle, sont en toute vérité baptisés pour la rémission des péchés, afin que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter. « En effet, si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume des cieux. »

C'est à peu près littéralement la reproduction du 2e canon du concile de Carthage (Milève). Denz., n. 102.

Il était opportun, dans ce décret, de rappeler la nécessité du baptême contre la grande erreur pélagienne, renouvelée par Luther, en ce qui concerne l'inutilité du baptême des enfants pour l'acquisition de la vie éternelle. On lit, en effet, dans le tableau des erreurs qu'avaient en vue les Pères : *Nonus ejusdem etiam Pelagii, ad quem errorem Martinus Lutherus accedere videtur, puellos non baptizatos morientes non damnari, sed salvari et vitæ æternæ fieri possessores, licet ad regnum Dei non pertineant. Conc. Trid.*, p. 212-213. De là, sans doute, l'addition de l'incise *ad vitam æternam consequendam* au canon de Carthage.

Ici comme à Carthage, on affirme en passant que la génération est le moyen de propagation du péché originel. Ce que l'on doit entendre d'une génération humaine normale, selon l'explication suivante donnée à la sess. VI, c. III, Denz., n. 795 : « Les hommes ne naîtraient pas injustes, s'ils ne naissaient pas d'Adam par voie de propagation séminale, car c'est en vertu de cette propagation qu'ils lui doivent de contracter, au moment où ils sont conçus, leur propre injustice. »

6. Chapitre V. — *L'efficacité du baptême; la persistance de la concupiscence après le baptême.*

Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, A. S. In renatis enim nihil odit Deus quia *nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem* (Rom., VI, 4), qui *non secundum carnem ambulant* (Rom., VIII, 1) sed *veterem hominem* exuentes et *novum qui secundum Deum creatus est, induentes* (Eph., IV, 22 sq.; Col., III, 9 sq.), innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti filii effecti sunt, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* (Rom., VIII, 17), ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem hæc sancta Synodus fatetur et sentit, quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quinimo *qui legitime certaverit coronabitur* (II Tim., II, 5). Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus *peccatum* (Rom., VI, 12 sq.) appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, A. S.

Si quelqu'un nie que, par la grâce de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est conférée dans le baptême, soit remise l'offense du péché originel, et ôté tout ce qui a véritablement et proprement caractère de péché; si quelqu'un dit, au contraire, que le péché est seulement comme rasé et non imputé, qu'il soit anathème. Car Dieu ne hait rien dans ceux qui sont véritablement régénérés et il n'y a point de condamnation pour ceux qui sont ensevelis véritablement avec le Christ par le baptême, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme et revêtant le nouveau qui a été créé selon Dieu, sont devenus innocents, purs, fils chers à Dieu, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, de telle sorte que rien ne s'oppose à leur entrée dans le ciel. Mais le saint concile confesse et pense que la concupiscence ou le foyer du péché reste dans les personnes baptisées; il sait que, nous étant laissée pour nous exercer, elle ne peut nuire à ceux qui, loin de consentir, résistent courageusement, aidés de la grâce de Jésus-Christ, qu'au contraire celui qui aura mené le bon combat sera couronné. Cette concupiscence appelée quelquefois « péché » par l'Apôtre, le saint concile le déclare, l'Église n'a jamais compris qu'elle soit véritablement et proprement péché dans les personnes baptisées, mais on la nomme ainsi parce qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché. Si quelqu'un pense le contraire, qu'il soit anathème.

C'est ici que le concile oppose à l'erreur luthérienne fondamentale sur l'identification de la concupiscence comme telle avec le péché originel, et conséquemment sur la permanence de ce péché dans le baptisé, la vérité catholique sur la destruction complète du péché originel par le baptême, et sur la permanence de la concupiscence comme épreuve salutaire dans le baptisé. Tandis que la bulle *Exsurge*, dès 1520, se contentait de condamner l'erreur : *In puero post baptismum negare remanens peccatum est Paulum et Christum simul conculcare*, Denz., n. 742, ici, la vraie doctrine est clairement affirmée. Pour l'exprimer, le concile emploie les termes mêmes de Paul et d'Augustin que Luther voudrait accaparer en faveur de son erreur.

Il fonde son axiome : *In renatis nihil odit Deus* sur de multiples passages de l'Apôtre et, pour exprimer la totale destruction du péché par le baptême, et préciser le sens authentique que l'Église attache à la concupiscence, dans les baptisés, il utilise les expressions mêmes dont Augustin se servait contre les erreurs de son temps.

Avec lui, il enseigne que le baptême fait complètement disparaître tous les péchés : *auferre crimina, non radere; nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. Contra duas ep. pelag.*, I, XIII, 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 562.

Avec lui, il précise le sens de la concupiscence dans les baptisés : elle ne peut s'appeler « péché » que dans un sens métaphorique, parce qu'elle vient du péché et incline au péché; elle est une épreuve salutaire. Comparer les termes du décret avec ceux d'Augustin, *op. cit.*, n. 27, col. 563.

Ce faisant, le concile se tient sur le plan de la tradition dogmatique et légifère contre l'erreur. S'il écarte la confusion faite par Luther entre la concupiscence comme telle et le péché originel, il ne veut nullement statuer sur ce qui constitue l'essence de ce péché. C'est pour maintenir la liberté des écoles que l'on a ajouté sans doute, en dernier lieu, au décret primitif la petite incise, *in renatis :* « quod vere et proprie *in renatis* peccatum sit ». Par cette restriction les Pères ne définissent pas que la concupiscence est un péché avant le baptême, mais ils laissent la liberté de le penser.

Plus tard, les augustiniens orthodoxes pourront s'autoriser légitimement de cette liberté pour maintenir l'interprétation de l'évêque d'Hippone touchant l'essence du péché originel, mais ils exagéreront en invoquant pour leur sentiment le patronage positif du concile de Trente. Estius, *In IIum Sent.*, dist. XXX, 9, écrit : « Bien que les Pères du concile de Trente n'aient point voulu définir où est l'élément constitutif du péché originel et s'il faut le mettre dans la privation de la justice ou dans la concupiscence, pourtant, en enseignant que la concupiscence n'est pas un péché dans les baptisés, ils semblent bien avoir voulu nous laisser entendre qu'elle est un péché dans les non baptisés. » Bossuet, de son côté, écrit dans la *Défense de la tradition*, l. VIII, c. XXVII, éd. cit., p. 311 : « Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être appelée *péché*, décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, *non vere et proprie*, mais c'est, dit-il, « dans les baptisés », *in renatis;* ce qui semble indiquer que, dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine. »

7. — *L'intention du concile relative à l'immaculée conception.*

Declarat tamen hæc ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei Genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papæ IV sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

Cependant, ce saint concile déclare qu'il n'entre point dans son intention de comprendre dans ce décret, relatif au péché originel, la bienheureuse et immaculée vierge Marie, Mère de Dieu, mais qu'il faut observer les constitutions du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, et cela sous les peines édictées dans ces constitutions que le concile renouvelle.

Voir IMMACULÉE CONCEPTION, col. 1166-1169.

3° *La portée du décret.* — 1. *Au point de vue dogmatique.* — Le décret de Trente marque admirablement la continuité de la foi, soit par ce qu'il rappelle, soit par ce qu'il précise de l'enseignement traditionnel.

Il rappelle, en effet, en les modifiant à peine et confirme de son autorité œcuménique les décisions des conciles de Carthage et d'Orange. Lorsqu'il ajoute un enseignement nouveau sur le caractère de la concupiscence dans les baptisés et sa distinction d'avec le péché originel, il le fait avec les expressions mêmes de l'Apôtre et de saint Augustin.

En continuité avec la tradition, il entend non décider des opinions, mais défendre la vérité contre l'erreur. Il le fait en tenant la voie du juste milieu entre les tendances néo-pélagiennes d'un optimisme exagéré, et celles d'un pessimisme outré. Contre les premières, il affirme la perte de la justice et de la sainteté par le fait du premier homme et la transmission d'un véritable péché originel; contre les secondes, il maintient que les forces de la nature ne sont pas totalement corrompues, mais seulement amoindries relativement à la perfection qu'elles tenaient de la justice originelle dans laquelle l'homme avait été établi.

Ce qui est rejeté, c'est surtout l'identification du mal humain avec la concupiscence, l'idée que la concupiscence, jusque dans ses mouvements spontanés, est le centre du mal moral, que le baptême est impuissant à effacer le péché originel; que la corruption de l'homme déchu est radicale, inguérissable. Ce qui est affirmé à la suite de saint Paul, c'est que rien n'est désagréable à Dieu dans l'âme du baptisé qui connaît encore les mouvements spontanés de la concupiscence, pourvu que sa volonté consciente et libre ne cède pas aux impulsions de ces mouvements; ce qui est affirmé avec saint Augustin, c'est que le libre arbitre déchu, impuissant à récupérer, par ses seules forces, ce qu'il a perdu, recouvre en fait, lorsqu'il est aidé de la grâce du baptême, la liberté efficace, celle de mériter, de lutter contre la concupiscence, de remporter la victoire, d'être couronné. C'est, en face de la thèse qui soutient la corruption radicale de la nature, l'affirmation de la sainteté véritable, de la véritable liberté morale dans l'âme du baptisé qui veut coopérer à la grâce. Enfin, ce qui est ici désavoué, même dans la nature déchue laissée à elle-même, c'est l'impuissance absolue du libre arbitre; il n'est pas supprimé par la chute, il est seulement affaibli, dit le concile de Trente. Ici les formules sont en progrès sur celle de saint Augustin : *Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum, In Joan.*, tract. V, 1, t. XXXV, col. 1414; sur le concile d'Orange, can. 27, Denz., n. 195. C'est évident. Mais les formules du XVIe siècle ne sont pas en contradiction avec les formules antérieures, elles les éclaircissent et les complètent. La tradition intégrale de l'Église, telle qu'elle s'est affirmée de plus en plus au Moyen Age, a mieux distingué entre les forces naturelles et les forces surnaturelles, entre la liberté laissée à elle-même, capable d'actes moraux stériles pour le ciel, et la liberté aidée de la grâce, capable d'actes salutaires. Tout en ne reniant rien de l'incapacité absolue de la nature déchue par rapport au surnaturel, elle a reconnu que l'homme déchu gardait les facultés qui lui sont dues substantiellement intactes, avec leurs défauts et leurs faiblesses sans doute, mais aussi avec leur réelle puissance. On ne peut nullement opposer ici la conception semipélagienne du concile de Trente comme le fait Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e éd., p. 667, à celles de l'augustinisme; il est plus juste de ne voir en ce système « qu'un moment de l'évolution théologique, tandis que la pensée chrétienne se révèle adéquatement dans l'ensemble du courant traditionnel ». J. Rivière, *Péché originel*, dans *Dict. prat. des conn. relig.*, t. V, col. 415.

2. *Au point de vue théologique.* — Puisque le concile n'a rien voulu décider des opinions ni rien statuer sur la nature du péché originel que les scolastiques concevaient diversement, on n'a point le droit de le faire déposer sur l'une ou l'autre opinion concernant, par exemple, la façon dont il faut concevoir l'axiome : *vulneratus in naturalibus*, ou celle dont il faut définir le péché originel.

Le théologien remarquera toutefois que, du fait que le nouveau baptisé est pur de tout péché et possède cependant la concupiscence à l'état habituel, on ne peut mettre dans la concupiscence comme telle et ses mouvements spontanés l'essence du péché originel. Par là, le concile nous laisse entendre ce que n'est pas ce péché.

3. *Au point de vue moral et religieux.* — Par sa conception de la concupiscence, le concile ne méconnaît pas le caractère sérieux et tragique de celle-ci au point de vue de la vie religieuse et morale du chrétien; il ne quitte point le terrain religieux pour la considérer comme un phénomène indifférent. Ces reproches faits

au concile par Loofs, *ibid.*, et par Harnack, *Dogmengesch.*, 1e éd., t. III, p. 713, ne font pas droit à l'interprétation d'ensemble du décret sur le péché originel.

Si la concupiscence, en ses mouvements spontanés, ne peut être un péché, elle reste dans le baptisé un signe de l'état meilleur dont il est déchu et elle peut le conduire au péché; elle lui enseigne la vigilance, l'humilité; elle fait de l'âme un champ de lutte, lui donne l'occasion de victoire et de mérite; elle implique, par le fait, une coopération de tous les instants du libre arbitre et de la grâce pour dominer le corps et développer la haute vie spirituelle.

Dans la perspective du concile, les invitations du Christ et de saint Paul à la vigilance et à la prière, à la coopération incessante de l'âme avec l'Esprit (parabole des talents) se comprennent admirablement; les assertions d'Augustin sur la véritable liberté vont de soi, les théories philosophiques des scolastiques, qui définissent justement le moral par la volonté libre et le consentement, prennent tout leur sens; la doctrine affirmée est génératrice d'énergie et de confiance en la victoire : *qui legitime certaverit coronabitur*. On écarte seulement un pessimisme spirituel qui laisse l'âme passive, abattue, découragée en face de sa corruption irrémédiable, sans autre espoir qu'une justification extérieure qui couvre les péchés mais ne les détruit pas, et ne relève pas le pécheur; on veut rester fidèle à la tradition intégrale, on ne veut pas méconnaître l'expérience des saints et les promesses évangéliques de la vie de l'Esprit dans le Christ.

On a reproché au concile de ne pas faire de place à la foi dans la rémission du péché originel. Voir Harnack, *loc. cit.* C'est un fait que le décret parle seulement des mérites du Christ communiqués par le baptême et ne dit rien de la foi. Il suffit de remarquer qu'il s'agit surtout, dans ce décret, du baptême des enfants; si l'on veut parler, au contraire, de la justification des adultes, le concile a manifesté sa pensée sur le rôle de la foi à ce point de vue dans le décret de la VIe session. Or, de ce décret, Harnack a reconnu lui-même la valeur religieuse. *Ibid.*, p. 711.

Le décret de Trente ne doit point, enfin, être jugé comme une somme de l'enseignement complet de l'Église sur le péché originel. Les Pères du concile ont laissé délibérément de côté un certain nombre de questions qui n'étaient pas en jeu ou qui ne leur paraissaient pas mûres pour une solution; c'est ainsi qu'ils ne nous disent rien sur le sort, dans l'au-delà, des âmes qui meurent en état de péché originel; rien de la définition de ce péché; et qu'ils laissent dans l'état où ils l'ont trouvée la question de l'immaculée conception.

Ce qui constitue l'originalité et le progrès du décret de Trente, par rapport aux définitions antérieures, c'est qu'il dénonce et désavoue, pour la première fois, comme une erreur, ce pessimisme profond qui allait désormais imprégner la théologie et la piété du protestantisme orthodoxe, et qui, sous une autre forme, allait essayer de pousser de multiples infiltrations dans l'intelligence et la vie des milieux catholiques. L'Église, en condamnant Baïus, Jansénius, Quesnel, le synode de Pistoie, va continuer l'œuvre de consécration du sage optimisme chrétien que l'École avait su dégager dans ses réflexions, de la tradition intégrale et de l'Écriture sur le péché originel et la grâce du Christ.

III. OPPOSITION DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES AUX PREMIERS RÉFORMATEURS. — On analysera ici tout spécialement, la doctrine d'Ambroise Catharin et de Dominique Soto.

1° *Catharin : la théorie du pacte et de l'inclusion des volontés en Adam.* — Catharin († 1553) est un indépendant; il reflète les tendances novatrices que l'humanisme imprima à un certain nombre de théologiens du XVIe siècle. Entré chez les dominicains en 1517, il se signala d'abord par des écrits polémiques contre Luther, puis entra en conflit avec Cajétan. En 1542, il publiait le *De casu hominis et peccato originali*, où, après avoir critiqué les théories traditionnelles sur l'explication du péché originel, il proposait son hypothèse. Voir Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 738, 742.

D'après lui, le péché originel n'est autre chose que le péché actuel d'Adam extrinsèquement imputé à ses descendants. Étant une faute, il est un acte volontaire. Puisqu'il ne peut jaillir de notre volonté personnelle, il ne pourra être que la faute d'Adam qui nous est imputée : « Cet acte n'est autre que la prévarication commise par notre premier père, c'est-à-dire la manducation du fruit défendu. C'est cet acte qui est notre péché, c'est lui qui est en nous, par la raison que, aux yeux de Dieu, nous étions en quelque sorte renfermés dans notre premier père. » *Opuscula*, Lyon, 1542, disp. V, p. 183.

Selon Catharin, nous ne formons pas seulement avec Adam une unité physique naturelle en vertu du lien de la génération, nous formons aussi une unité morale, en vertu d'un pacte qui constitue Adam mandataire du genre humain, inclut nos volontés dans la sienne, et implique notre consentement présumé dans le sien. *Ibid.*, disp. V, p. 184. C'est ainsi que l'acte d'Adam, qui n'est point physiquement transmissible, a cependant en nous une existence juridique par l'imputation qui nous est faite de notre consentement présumé.

Cette explication du péché originel aura, pendant longtemps, un rayonnement extraordinaire dans l'esprit des théologiens. Elle va être accueillie par le jésuite Salmeron, *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli*, t. XIII, Cologne, 1604, p. 443 sq. Lugo, Tolet la défendront au XVIIe siècle, et, plus tard encore, Kilber dans la théologie des jésuites de Wurtzbourg, *De peccatis*, l. III, c. III, 2, la présentera sous l'idée d'un pacte virtuel. Dès la fin du XVIe siècle, Suarez lui donnait, par son adhésion, le prestige de son autorité, *De vitiis et peccatis*, l. IX, c. II, 29, et, avec lui, elle pénétrait chez de nombreux disciples. L'école thomiste elle-même, en ses meilleurs représentants, Gonet, *De vitiis et peccatis*, disp. VII, II, 1; Billuart, *De peccatis*, VII, II, 1; les *Salmanticenses. De vitiis et peccatis*, XIV, c. XXXII; Contenson, *De peccatis*, II, II, 1, expliquera la transmission du péché originel par la transfusion de nos volontés dans la volonté d'Adam.

Quoi qu'il en soit de ces multiples adhésions, pendant plus de deux siècles, à l'explication de Catharin, il reste que celle-ci n'est qu'une opinion théologique qui doit être jugée d'après les raisons qu'elle peut faire valoir et d'après sa connexion plus ou moins intime avec le dogme.

Or, nous savons, d'une part par la façon dont les Pères de Trente apprécièrent l'opinion de Pighius, semblable, à certains points de vue, à celle de Catharin : *Quartus error quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adæ prævaricationem, quæ revera nobis non insit, sed soli Adæ*, voir *Conc. Trid.*, t. V, p. 212, d'autre part, par la façon dont le décret officiel affirme, au c. III, l'immanence physique du péché originel en chacun de nous *(transfusum omnibus inest cuique proprium)*, combien la théorie de Catharin était peu conciliable avec les déclarations du concile. Bellarmin ira jusqu'à dire que l'explication du célèbre dominicain était hérétique : *Falsum est autem et hæreticum peccatum originis nihil esse aliud nisi primam Adæ transgressionem actualem. De amissione gratiæ*, l, V, c. XVI, p. 445.

Sans aller jusque-là, on peut dire que non seulement sa connexion avec le dogme ne s'impose nullement, mais qu'au contraire son harmonie avec celui-ci est

plutôt difficile à établir, et qu'au point de vue rationnel l'opinion est très discutable.

Dès le XIVe siècle, une théorie semblable du *præconsensus* avait été rejetée. A peine la théorie du « pacte » de Catharin fût-elle connue qu'elle fut sévèrement discutée et traitée de fable par un théologien remarquable du concile de Trente, Dominique Soto. *De natura et gratia*, Anvers, 1550, l. I, c. x, p. 27 (réfutation de Pighius) et p. 31 : « Le pacte, dit-il, est une fable. »

Il apparaît de plus en plus aux théologiens d'aujourd'hui que Soto avait raison : Dieu n'a pu enfermer dans la volonté d'Adam des volontés qui n'existaient pas encore; l'on ne conçoit donc pas une collaboration morale avec Adam possible dans ce cas : « Je serais censé avoir fait ce que je n'ai pas fait; et de ce chef rendu responsable d'un acte posé quand je n'existais pas encore. Qui pourra admettre une telle chose? Car ici il n'y a pas de mystère qui tienne; le mystère c'est ce qui dépasse notre raison, ce n'est pas ce qui la renverse et la détruit. » L. Billot, *Études*, 20 janvier 1920, p. 133.

L'infirmité de la théorie de Catharin vient de ce que l'on veut trouver, dans le péché originel, comme dans tout péché actuel, un acte de volonté strictement personnel : « On veut, à toute force, entendre un péché qui serait dans le fond de même ordre, de même catégorie, de même essence que les péchés que nous avons personnellement commis et dont nous avons à répondre devant Dieu et la conscience. » *Ibid.*, p. 132. Cette confusion avait été, nous l'avons vu, dissipée à bon droit par saint Thomas et ses disciples. Elle n'a aucun titre à revivre aujourd'hui.

2° *Dominique Soto* († 1560), entré chez les dominicains en 1524, fut un théologien remarquable du concile de Trente (1re période, 1545-1547).

Dans son beau traité : *De natura et gratia*, dédié à ce concile, il ne se contente pas de réfuter solidement les théories des luthériens et des nouveaux pélagiens sur le péché originel, mais, tout en montrant les points faibles de l'hypothèse de Pighius et des partisans du « pacte », il propose une explication de la nature du péché originel par la grâce sanctifiante qui s'imposera ensuite à un grand nombre de théologiens.

1. *Son point de départ.* — Il sait qu'on discute dans l'École sur la définition du péché originel, et distingue trois opinions sur ce point : « Celle d'Augustin qui tend à identifier ce péché avec la concupiscence; celle d'Anselme qui le définit par la privation de la justice originelle; celle de saint Thomas qui concilie ces deux opinions en décrivant le péché originel comme la concupiscence manquant du frein de la justice primitive; mais il sait aussi que le concile n'a rien voulu définir sur ce point. » *De natura et gratia*, l. I, c. VIII, p. 25. Aussi est-il libre pour tenter une nouvelle explication.

Il la rattache à saint Thomas qui, selon lui, n'aurait pas seulement affirmé la création de l'homme dans l'état de justice et dans l'état de grâce, mais aurait déclarées identiques ces deux prérogatives de l'état primitif; il sait bien que, par là, il s'écarte de l'exégèse reçue sur ce point; mais on doit concéder au moins, pense-t-il avec raison, que, pour le Docteur angélique, les deux prérogatives étaient inséparables. *Ibid.*, l. I, c. V, p. 11.

Il remarque aussi qu'au baptême, d'après saint Thomas (*In II^um Sent.*, dist. XXXII, q. I, a. 1, ad 1um), ce qui nous est restitué c'est la justice originelle dans son élément formel. Saint Thomas avait écrit :

In originali justitia *erat aliquid quasi formale* scilicet *ipsa rectitudo voluntatis* et *secundum hoc sibi opponitur culpæ deformitas*. Erat enim in ea aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus et quantum ad hoc opponitur concupiscentia. Quamvis ergo non restituatur originalis justitia, quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen, *quantum ad rectitudinem voluntatis* ex cujus privatione ratio culpæ inerat et propter hoc id quod culpæ est tollitur post baptismum sed aliud pœnale remanet.

Ce que Soto traduit ainsi : *Perinde est ac si dixisset : restituitur gratia, illam habens virtutem qua nos Deo gratos reddit, non tamen eam qua vires tunc inferiores submittebat superioribus. Ibid.*

Bref, la justice originelle est identifiée dans son élément formel avec la grâce sanctifiante et, de ce fait, on conclura facilement que le péché originel consiste dans la privation de cet élément essentiel : la grâce habituelle; on expliquera de même simplement la disparition au baptême du péché par le fait de la restitution de la grâce sanctifiante.

2. *Sa critique des théories de l'École.* — Soto, d'après les principes posés, élimine la concupiscence de la notion du péché originel.

Il faut chercher les éléments du péché originel non dans un acte, mais dans un état coupable consécutif à la chute, qui nous est commun avec Adam. Or, si la concupiscence nous est bien commune avec Adam, elle est chez nous ce qu'elle était chez lui non un péché, mais un effet du péché; défaut issu de la nature, elle ne peut être une chose moralement odieuse à Dieu, mais une peine du péché. L. I, c. VIII, p. 26.

Soto ne trouve point non plus, pour les mêmes raisons, le péché originel dans la privation de la rectitude de l'homme tout entier, telle qu'on la comprend ordinairement. C'est là une peine, une conséquence du péché originel, ce n'est pas le péché. *Ibid.*, p. 26-27.

Au nom du concile de Trente, qui veut que le péché originel soit propre et immanent à chaque descendant d'Adam, il repousse l'opinion de Pighius et la théorie du pacte selon laquelle la prévarication même d'Adam constituerait notre culpabilité.

3. *Son explication.* — Le péché originel est en nous non pas parce que l'acte même d'Adam nous est imputé juridiquement, mais parce que l'état de souillure, dans lequel le premier péché a constitué la nature, nous est transmis; cet état n'est autre que la privation de la justice originelle dans son élément formel; c'est un désordre volontaire par la volonté d'Adam dont nous recevons l'empreinte comme un membre reçoit son mouvement de la volonté qui le dirige :

Reatus ille peccati relictus est in natura quæ in Adam peccavit. Et ideo ut omnes trahimus naturam ab Adam, ita et omnes contrahimus peccatum ejus per hoc quod in singulis est deviatio illa et obliquitas animi a Deo, qua proinde cuncti contagione culpæ sic inficimur ut singulas singuli contrahamus maculas, tametsi reatus ille in nobis non sit positiva qualitas sed *mera privatio justitiæ quoad formale*. Quapropter, cum in remissione originalis restituatur nobis gratia in ordine ad Deum, non tamen vires inferiores in ordine ad rationem, optime ait S. Thomas, quod *in baptismo restituitur justitia originalis tantum quoad formale*. Quomodo autem per voluntatem tunc Adæ omnes peccavimus, commodatissimo exemplo dilucidat idem S. doctor ubi ait quod, quemadmodum omnia membra sunt unus homo, et ideo voluntas totius reputatur omnium membrorum, ita omnes eramus in Adam quodammodo unus homo, quamobrem voluntaria inordinatio sui peccati manet in tota natura quam generatione recepimus... Omnes in Adam peccasse nihil aliud est quam naturam nostram, ob participium suæ culpæ ingratam invisamque esse Deo. *Ibid.*, l. I, c. IX, p. 29.

En fait, c'est la théorie de saint Thomas, mais modifiée assez profondément. Tandis que le Docteur angélique avait expliqué le péché originel par la privation de la justice primitive considérée dans son ensemble, à savoir par une déviation de la volonté aussi bien que des sens, D. Soto, après avoir éliminé la concupiscence, et identifié la partie formelle de la justice primitive avec la grâce sanctifiante qui en est la condition et la racine, laisse entendre que l'essence du

péché originel est constituée par la privation du privilège qui procurait la rectitude de la volonté en Adam, à savoir la grâce sanctifiante. En nous rendant celle-ci, le baptême fait disparaître le péché originel, et nous reconstitue dans ce qu'il y a d'essentiel à la justice primitive.

Cette explication de D. Soto devait avoir un vaste retentissement dans la théologie postérieure. Successivement, Bellarmin, Suarez, les Salmanticenses, un grand nombre de théologiens contemporains identifieront la justice primitive avec le privilège qui la conditionne et définiront de ce chef le péché originel par la privation de la grâce sanctifiante.

Soto, qui avait assisté au concile de Trente, reconnaît lui-même que son explication ne s'identifie point avec la pensée du concile : *Nihil censuit quidnam sit originale, sed sub lite inter doctores reliquit.* Elle interprète sans doute les données du concile sur le péché originel et le baptême, beaucoup mieux et plus simplement que la théorie de Pighius et de Catharin. Il reste qu'en fait, quoi qu'il en pense, elle ne s'identifie pas de tout point avec la pensée de saint Thomas; c'est une opinion théologique qui ne s'impose pas nécessairement à l'exclusion des autres. Elle est aujourd'hui plus discutée qu'il y a vingt ans.

Pour ce qui concerne les conséquences du péché originel, D. Soto affirmait nettement que la chute s'est bornée à nous enlever des privilèges gratuits. *Ibid.*, l. I, c. XIII, p. 42 sq.

II. Nouvelles précisions doctrinales en face de l'erreur baïaniste. — 1° La doctrine de Baïus sur le péché originel. — 2° Signification doctrinale de la condamnation portée contre elle (col. 535).

I. Idée générale de la doctrine de Baius sur le péché originel. — 1° *Ses présupposés.* — L'ensemble de la doctrine de Baïus et l'opposition que l'Église lui a faite ayant été suffisamment étudiée ici, art. Baïus, il suffira de rappeler le concept baïaniste du péché originel, de montrer les précisions doctrinales que l'Église a été amenée à ajouter à sa doctrine traditionnelle en rejetant ce concept, de dire enfin comment ces précisions ne sont point en divergence avec cette même doctrine.

Bien des causes qui agissaient au XVIe siècle sur un certain nombre d'esprits et qui agiront encore plus au XVIIe siècle, expliquent la doctrine et la méthode du professeur de Louvain : le souci de se mettre sur le terrain positif des réformateurs dans l'espoir de les ramener à l'unité de la foi, ensuite le dédain de la philosophie et particulièrement de la tradition scolastique, surtout le culte exclusif de saint Augustin, la prétention de l'interpréter en passant par-dessus l'exégèse, plus ou moins fidèle, et la mise au point qu'en avaient faite les docteurs de l'École, enfin, une affinité élective vers les aspects les plus durs et les plus sombres de cette pensée en ce qui concerne les faiblesses de la nature humaine. Voir F.-X. Jansen, S. J., *Baïus et le baïanisme*, dans *Museum Lessianum*, 1927, p. 127-138. Voilà ce qui va faire du baïanisme, dans la longue histoire de l'augustinisme, « *l'épisode radical* se déroulant *intra Ecclesiam* et en dehors de toute pensée de rupture avec elle. Comme le jansénisme qui achèvera de préciser ses visées doctrinales, il fut un essai pour imposer à l'Église, sous le patronage de saint Augustin, une conception sévère et sombre du christianisme qui tend à décourager l'effort humain en grossissant à plaisir les suites fâcheuses du péché originel et à annihiler la nature devant la grâce. » *Ibid.*, p. 137.

A la base de la conception baïaniste se trouve un jugement erroné sur l'homme normal; on l'a signalé ici : « Le vrai point de départ du théologien lovaniste se trouve dans sa conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable qui a pour pendant naturel sa conception pessimiste de la nature tombée. » Art. Baïus, col. 46.

D'après son optimisme radical, il faut compter, parmi les exigences imprescriptibles de la nature humaine, non seulement cette harmonie, cet achèvement que Dieu lui a donnés en lui octroyant ce que nous appelons les dons préternaturels, mais encore la possession du Saint-Esprit pour lui communiquer la vie religieuse. Certes, ces dons ne constituent pas l'essence de l'homme, ils ne découlent pas de sa constitution; ils sont exigés cependant par sa vocation naturelle. On ne conçoit point celui-ci, il ne peut être en son état normal, comme il convient, exempt de tout mal, sans être tel que Dieu l'a créé. Comme le dit un récent interprète de sa pensée, H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius*, dans *Recherches de science religieuse*, octobre 1931, p. 430, « Baïus naturalise le surnaturel ». Il ne peut concevoir la possibilité de ce que nous appelons l'état de nature pure, c'est-à-dire d'une condition de l'homme où il serait dépourvu de tout don de grâce et exempt de la souillure originelle, et, par le fait, strictement réduit aux éléments de réalité par lesquels nous le définissons en tant qu'homme. C'est qu'il définit l'homme autrement que nous; faisant de la situation historique du premier homme la situation de droit de l'homme normal, il n'y a de concevable pour lui comme nature pure de l'homme que celle que Dieu a historiquement réalisée. L'idée d'une éthique purement naturelle, d'un bien honnête purement naturel, d'une religion naturelle, au sens où l'entend saint Thomas dans la II^a-II^æ, lui est inconcevable. Voir dans *Opera Baii*, édition de dom Gerberon, Cologne, 1696 : *De prima hominis justitia*, c. I, *Quod primi hominis rectitudo non fuerit sine inhabitante Spiritu Sancto*, p. 49-52; c. IV, *Quod primæ creationis integritas non fuerit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio*, p. 55-56; c. VI, *Quod vera justitia fuerit primo homini naturalis*, p. 57; c. VIII, *Quod ii qui philosophiam sequuntur non recte sentiunt de prima constitutione naturæ humanæ*, p. 59-60, et c. XI : *Quod non oporteat ea quæ naturalia dicuntur, semper ex internis principiis esse exorta*, p. 62-63. Cf. *De virtutibus impiorum*, p. 63-73.

Les propositions condamnées, 21, 26, 55, 78, résument bien le sens général, sinon la lettre même, des conceptions de Baïus : « L'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine était due à l'intégrité de la condition primitive: elle doit donc être considérée comme naturelle, et non comme surnaturelle. » — « L'intégrité de l'état primitif ne fut pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais sa condition naturelle. » — « Dieu n'aurait pu créer l'homme à l'origine tel qu'il naît maintenant. » — « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais sa condition naturelle. »

Un optimisme si radical sur l'idéal de l'homme normal entraîne logiquement un pessimisme outré touchant l'estimation de la nature de l'homme déchu tel qu'elle est aujourd'hui.

2° *La nature et les conséquences du péché originel.* — 1. *Nature de ce péché.* — Ce n'est pas la privation de la grâce sanctifiante: c'est un acte vicieux et désordonné, ou plutôt une disposition habituelle vicieuse, endormie chez l'enfant, mais apte, dès que la raison s'éveille, à se déployer en actes mauvais. C'est la concupiscence, dont Augustin a dit et répété qu'elle était remise au baptême dans sa culpabilité, mais qu'elle restait en son activité. *De pecc. originis*, c. II, p. 3-4.

Le vice héréditaire pénètre toute l'activité de l'homme: dans l'esprit, c'est une ignorance de Dieu qui nous empêche positivement de le connaître; dans la volonté, c'est une malice qui nous empêche de l'ai-

mer ainsi que sa justice, aussi longtemps que nous n'avons point reçu l'Esprit-Saint; dans les parties inférieures de l'âme, c'est leur insubordination à l'égard des parties supérieures; dans les sens, c'est la révolte de la chair que nous ne pouvons plus régler à volonté. C'est par cet ensemble de vices que l'enfant naît fils de colère. Dieu ne regarde pas qui l'a fait mauvais, il le juge et le trouve mauvais. C. IV, p. 5; cf. c. III, p. 4.

Comment concevoir que la concupiscence, qui est nature chez l'animal, soit vice chez l'homme? Cela découle de ce que l'immunité de la concupiscence nous est due, nous est naturelle; dans une nature rationnelle faite pour connaître l'harmonie, la concupiscence ne peut être qu'une faute, une perversion positive de cette nature. Chez l'animal sans raison, elle est, au contraire, naturelle. Baïus en appelle à saint Augustin pour le prouver. C. V, p. 5-6. Il tend à l'établir rationnellement au c. VII, p. 8-9, en dissociant malice morale et caractère volontaire de l'acte.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les mouvements de la concupiscence consentis sont des péchés, mais « la concupiscence habituelle, qui est le péché originel, ne peut être de meilleure nature que ses effets ».

On objectera que tout péché doit être volontaire. Non, car pour savoir si un acte est péché, il n'y a point à chercher s'il vient d'une volonté, ou quelle est la volonté dont il émane; il suffit que, par nature, il soit une désobéissance aux commandements divins. P. 9. C'est bien la pensée du c. VII qui est résumée et condamnée dans les propositions suivantes : « La nature et la définition du péché sont indépendantes de la volontariété de l'acte, que le péché doive ou ne doive pas être volontaire; c'est là une question qui regarde sa cause et son origine, elle n'intéresse pas sa définition », prop. 46; et : « Le péché originel est un vrai péché, cela sans aucune relation et aucun rapport avec la volonté d'où il tire son origine », prop. 47. Sans doute, remarque Baïus à la fin du c. VII, « le péché originel, quant à la responsabilité, retombe sur celui qui en est l'origine, mais tout ce qui est péché par nature, quelle qu'en soit l'origine, nous est justement imputé, par cela seul que nous le portons en nous, si ce péché nous domine soit *actuellement*, soit par une *disposition habituelle*, de telle sorte que nous ne lui opposions pas une disposition d'esprit contraire ».

Voilà le péché transporté du plan de la volonté dans celui des tendances. On voit la conséquence, remarque F.-X. Jansen, *op. cit.*, p. 46 : un acte, une tendance existant en nous pourront être un péché sans être formellement volontaires. Ainsi chez les enfants, « le péché originel est volontaire par la volonté habituelle du nouveau-né et le domine, à titre de disposition habituelle, par cela même qu'il n'a aucune détermination volontaire opposée ». C. VII, p. 9, et prop. 48; c. XVII, p. 23-24. Le rédacteur des propositions condamnées par Pie V en tire cette conclusion : « A cause de cette volonté habituelle dominante, il arrive que l'enfant mort sans avoir reçu le sacrement de la régénération, quand il acquerra l'usage de la raison, haïra Dieu actuellement, le blasphémera et résistera à sa loi. » Prop. 49.

Cette dure conséquence de la doctrine n'est pas tirée par Baïus lui-même; mais le professeur de Louvain n'en nie pas le fond : il demande au rédacteur : « D'où pourra venir à l'enfant mort une condition toute différente de celle qu'il apporte en naissant? » Voir *Baïana*, à la suite de l'édit. citée, p. 106 : *Peto tamen a collectore ut dignetur explicare quis infantem qui non rectus sed Deo contrarius nascitur, si sine baptismo discedat, post hanc vitam faciat rectum et adversario suo Deo et legibus ejus consentientem. An Deus sua misericordia, an parvulus sua naturali potentia.* Selon la logique de ses principes, Baïus ne peut concevoir l'état de l'enfant mort sans baptême que comme un état positif d'opposition à Dieu.

Dans le même ordre d'idées, le commandement : *non concupisces* défend les mouvements indélibérés de la concupiscence. *De pec. or.*, c. XI, p. 12. Les propositions suivantes, résument bien la doctrine de Baïus, prop. 75 : « Les mouvements pervers de la concupiscence sont, pour l'état de l'homme vicié, prohibés par le précepte *non concupisces ;* ainsi l'homme qui les ressent et qui n'y consent point transgresse le précepte *non concupisces*, bien que la transgression ne lui soit point imputée comme péché. » Voir *ibid.*, p. 12. — Prop. 50 : « Les mauvais désirs auxquels la raison ne consent point, et que l'homme subit malgré lui, sont défendus par le précepte *non concupisces.* » Voir *ibid.*, c. XI, p. 12. — Prop. 51 : « La concupiscence ou la loi des membres et ses désirs pervers que les hommes éprouvent malgré eux sont une véritable désobéissance à la loi. » Voir *ibid.*, c. XI; c. XV, 8, p. 18; c. XVI, p. 19. Enfin, en vertu du même principe, qui identifie le péché originel avec la concupiscence dans son règne, Baïus aboutit à cette doctrine qui est la conclusion logique de ses c. XI, XVI et XVII : « La concupiscence qui domine derechef chez les baptisés, retombés en péché mortel, est un péché; il en est de même de toutes leurs autres dispositions perverses. » Prop. 74.

Ainsi, par sa confusion entre l'état d'Adam innocent et l'état naturel ou normal de l'homme, par sa dissociation entre malice morale et caractère volontaire de l'acte, Baïus en arrive logiquement, comme Luther, à un pessimisme radical qui confond le mal moral, le péché originel, avec les mouvements spontanés et irrésistibles de la concupiscence; il professe, comme lui, la corruption radicale de la nature déchue.

2. *Conséquences du péché originel.* — Elles sont exposées tout particulièrement dans le *De virtutibus impiorum.* Baïus y affirme l'impuissance totale de la liberté déchue pour le bien moral. Voir les propositions 27, 28, 29, 30; et aussi 35, 37, 40; enfin la célèbre proposition 25 : « Toutes les actions des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes sont des vices. » Cf. *De virt. imp.*, c. IV, p. 65; c. VIII, p. 70.

Dans cette perspective non seulement pas de morale purement rationnelle, mais, en dehors de la grâce du Christ, pas la moindre possibilité d'acte moralement bon non salutaire : « C'est pour l'adulte non baptisé le péché forcé, c'est le mal devenant pour ainsi dire l'essence même de l'acte volontaire. » Jansen, *op. cit.*, p. 52.

Et, dans le baptisé, la concupiscence demeure ce qu'elle est par nature : la transgression d'un précepte divin, un mal moral. Comment en serait-il autrement dès lors que les dispositions mauvaises sont défendues par la loi, tout autant que les actes?

Dans les saints, la loi des membres, qui est la concupiscence de la chair, n'est pas seulement mauvaise parce qu'elle est une peine, mais parce qu'elle est une désobéissance à la loi. C'est le titre du c. XV du *De peccato originis : peccandi delectatione moveri legi Dei reluctari est*, p. 17; ou encore : *concupiscentia quæ in baptizatis remanet displicet Deo, est contra Dei legem et illicita*, p. 18. Elle ne sera pourtant pas un péché chez les baptisés, aussi longtemps que la charité dominera en eux, parce qu'en considération de cette charité, elle ne leur sera pas imputée à péché, c. XVI, p. 20. Mais elle redeviendra coupable chez le chrétien baptisé, retombé dans le péché grave, et de nouveau dominé par elle. C'est la conclusion naturelle du principe émis au c. XVII selon lequel « une disposition habituelle mauvaise, dès que, par l'absence de toute

résistance positive, elle domine notre volonté, nous rend coupables ». P. 23.

Telles sont les suites fâcheuses de la doctrine de Baïus en ce qui concerne la triste corruption des infidèles et même des baptisés. Son optimisme radical touchant l'état normal de l'homme l'entraîne à un pessimisme condamnable touchant l'état de la nature déchue.

II. LA CONDAMNATION DE BAIUS; PROGRÈS QU'ELLE AMÈNE DANS LA NOTION DU PÉCHÉ ORIGINEL. — La portée de l'acte de Pie V condamnant Baïus est très considérable. Tandis que le décret du concile de Trente avait surtout visé, en parlant le langage théologique des Pères, à rappeler les principaux points de la doctrine ancienne, souvent dans les termes mêmes de Carthage ou d'Orange, l'acte de Pie V fait état contre Baïus des progrès dans l'élargissement des points de vue, et dans la précision des concepts et des expressions auxquels avaient abouti six siècles de réflexion théologique.

1° *Un premier progrès s'affirme dans la condamnation de l'optimisme radical de Baïus touchant l'idée de l'homme normal.* — Depuis longtemps était posée devant les esprits la question de l'idée qu'on doit se faire de l'homme : l'état naturel et normal de l'homme, suivant la conception catholique, est-ce celui d'Adam innocent? Faut-il compter parmi les exigences imprescriptibles de la nature humaine normale, telle que Dieu doit la créer, l'amitié divine, l'exemption de la mort, la soumission parfaite des appétits inférieurs à la raison, ou bien faut-il tenir cette perfection de la nature telle que Dieu l'a réalisée en Adam comme un pur effet de sa libéralité? Dieu eût-il pu créer l'homme mortel, passible, connaissant la lutte de la chair contre l'esprit, sans manquer à la sagesse et à la justice, tout en étant moins libéral que, de fait, il ne l'a été? Si oui, faut-il dire que l'état d'Adam n'était pas proprement l'état normal dû à l'homme, mais un état privilégié surnaturel? — Depuis longtemps, la théologie de l'École avait répondu avec saint Thomas à cette question en distinguant l'homme tel qu'il aurait pu être par sa constitution et ses exigences naturelles, et l'homme tel qu'il devait être selon l'intention divine, tel qu'en fait il a été réalisé en Adam? Pie V a consacré cette distinction entre nature et surnaturel en condamnant les propositions 21 à 24 de Baïus qui méconnaissaient le caractère privilégié et surnaturel de l'état primitif. Dieu aurait donc pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant. L'homme déchu, abstraction faite du péché, possède donc ce qui lui est strictement dû. Adam n'a donc perdu, pour lui et pour nous, que ce qui dépassait les exigences et les aspirations raisonnables de notre nature.

En condamnant Baïus sur ce point, l'Église n'a-t-elle point frappé un principe fondamental de la tradition, celui qui est à la base de la théologie de saint Augustin? Quoique certains augustiniens du Moyen Age aient pu paraître tenir l'état d'Adam comme l'état normal exigé par la vocation naturelle de l'homme, il y a des raisons de penser que Baïus a reproduit trop littéralement l'évêque d'Hippone. Selon le grand docteur, en effet, nous l'avons vu, aussi bien dans les *Retractationes* que dans le *De libero arbitrio* (lequel, il est vrai, est bien antérieur à la controverse pélagienne et orienté dans un sens tout différent), la condition de l'homme sujet à l'ignorance aussi bien qu'à la difficulté (concupiscence), est assez bonne pour avoir pu être, si Dieu l'avait voulu, sa condition native. Ci-dessus, col. 375.

Nous ne prétendons pas, certes, que saint Augustin ait été préoccupé comme le Moyen Age de définir ce que l'essence métaphysique de l'homme peut avoir impliqué comme appartenant à la nature de droit : « Le point de vue auquel il se place est, en quelque sorte, historique et purement de fait, Dieu a créé l'homme dans un certain état de nature; s'il l'eût créé dans un autre état même inférieur, c'eût été un autre état de nature, l'un comme l'autre n'étant, en fin de compte, qu'un don gratuit de Dieu. » Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 18. Mais nous pensons qu'entre son point de vue et celui de saint Thomas et de Pie V, affirmant la possibilité de l'état de nature pure, il n'y a pas absolue contradiction. Mieux vaudrait parler d'un progrès dans la clarté des notions et d'un élargissement du point de vue.

2° *Un deuxième progrès s'affirme par le maintien du caractère volontaire dans la définition du péché même originel : celui-ci ne peut être confondu avec le fond des tendances mauvaises; il suppose toujours une relation morale avec la volonté d'Adam.* — En prétendant que la nature et la définition du péché sont indépendantes de la volontariété de l'acte, que le péché originel est un vrai péché, cela sans aucune relation à la volonté d'où il tire son origine, Baïus, à la suite de Luther et de Calvin, dissociait malice morale et caractère volontaire de l'acte, transposait le centre de la vie morale de la volonté dans le domaine des tendances, confondait celles-ci, qui sont indifférentes, avec le péché originel, et se mettait dans l'impossibilité pratique d'expliquer la disparition complète du péché au baptême : Pie V, par la condamnation des propositions 46-49, maintenait la claire doctrine traditionnelle qui définit le péché par un rapport avec la volonté.

C'était déjà la doctrine de saint Augustin en plusieurs endroits de ses œuvres, particulièrement *De nuptiis et concup.*, l. II, c. v : *Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt.* Voir nombreux textes cités dans J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 16-20.

C'était, en tout cas, celle de saint Thomas, *In II*um *Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 2; dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 2um; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 1. C'était aussi celle de ses disciples et ce sera celle de docteurs de Louvain dans leur déclaration de 1586, c. VII : « Ce qu'on appelle péché originel ne serait pas péché s'il n'était pas volontaire, le volontaire appartenant à la notion et à la définition du péché; cependant, il n'est pas ici volontaire de par la volonté propre soit habituelle, soit actuelle de l'enfant lui-même; il l'est par la volonté de notre premier père. Mais il est absolument impossible qu'il soit vraiment péché, indépendamment de tout égard et de toute relation à la volonté d'où il tire son origine. Rien ne peut être péché qu'il ne soit volontaire; et pour qu'il soit proprement volontaire, il faut qu'il sorte de la volonté et soit au pouvoir de la volonté. » *Baïana*, p. 171; voir art. BAÏUS, col. 94. Telle est la doctrine que Pie V met en valeur en condamnant les idées opposées de Baïus.

On en conclura de prime abord que les mouvements spontanés de la concupiscence, indépendamment de toute relation morale avec le péché d'Adam, ne peuvent d'aucune façon s'identifier, comme le prétend Baïus avec le péché originel. C'est le sens de la condamnation des propositions 50, 51, 75. Cette condamnation ne fait que préciser encore ce que le canon 5 du décret de Trente sur le péché originel avait déjà établi. Celui-ci avait déclaré contre Luther que le baptême enlève tout ce qui est vraiment et proprement péché; il avait affirmé que la concupiscence dans les baptisés ne reste que comme matière à lutte salutaire pour nous exciter à la victoire; elle n'est donc point illicite en ses mouvements spontanés, ni transgression des préceptes divins, comme le prétend Baïus. En condamnant les propositions de Baïus sur la concupiscence, l'Église ne fait que ramener un docteur catholique à cette doctrine traditionnelle de son canon 5, dont elle

avait emprunté les principes et les expressions à saint Augustin lui-même.

Baïus aurait pu invoquer, il est vrai, bien des textes des augustiniens du Moyen Age où l'on soutenait que tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés, les plus spontanés aussi bien que les plus volontaires. Voir art. Luther, col. 1210-1212. Ç'a été précisément le bénéfice des décisions du concile de Trente et de Pie V d'avoir écarté les idées imprécises ou fausses sur ce point, d'avoir marqué les vrais rapports de la concupiscence au péché originel, et d'avoir jugé irrecevable, du point de vue catholique, l'identification de la concupiscence comme telle avec ce péché.

3° *Un troisième progrès consiste dans le désaveu du pessimisme outré de Baïus touchant les suites fâcheuses du péché originel soit dans les infidèles, soit dans les baptisés.* — Tandis que Luther déclarait que la liberté après la chute n'est qu'un « vain mot », que Calvin montrait l'âme déchue « abysmée en ce gouffre d'iniquité, non seulement vicieuse mais aussi vuide de tout bien », le concile de Trente, tout en affirmant bien haut que les hommes déchus sont dans l'incapacité absolue, laissés à leurs seules forces, de se sauver eux-mêmes, avait maintenu une certaine force au libre arbitre : le péché d'Adam n'a pas détruit en l'homme déchu le libre arbitre; il l'a seulement atténué et incliné; celui-ci peut encore et doit coopérer à la grâce; s'il ne peut rien pour la justification, il doit y disposer en consentant librement à cette grâce et en y coopérant. Le théologien de Louvain, pourtant, avait méconnu cet enseignement; Pie V, en condamnant les propositions tirées de ses livres, relatives au libre arbitre et à ses forces dans l'état de nature tombée, ne fait que développer et préciser l'enseignement donné à Trente. Prop. 39, 41, 66.

Ce qui est rejeté, par voie de conséquence, c'est l'idée qu'il n'y a pas d'honnêteté en dehors du motif religieux de la foi et de la charité, que toutes les actions des infidèles sont nécessairement des péchés proprement dits, et que les prétendues vertus des philosophes sont des vices, que le libre arbitre laissé à ses seules forces ne peut que pécher. Ce qui est équivalemment affirmé, c'est cette doctrine que résument les docteurs de Louvain dans la déclaration suivante : « Le péché du premier homme, en affaiblissant les forces du libre arbitre, n'en a pas tellement énervé tout principe du bien, que sans le secours de la grâce il ne puisse que pécher; car il sort encore de ce fond endommagé des actions utiles au bien de la société, des actions louables propres à former les mœurs et des traits de sagesse pour le gouvernement des états. Des actions de ce caractère ne peuvent, en aucune manière, être regardées comme autant de péchés; par conséquent, on a tort d'enseigner que le libre arbitre, soit dans les infidèles, soit dans les fidèles, n'a de force que pour pécher. » C. v, *Baïana*, p. 167 sq.

En commentant les propositions 25, 29, 30, 37, les mêmes docteurs dégagent ainsi la doctrine opposée à Baïus : « Il reste dans la nature tombée un jugement sain sur plusieurs devoirs de la vie, et un amour naturel du bien honnête dont la source se trouve dans les forces de cette nature qui n'est pas totalement dépravée. Aussi, reconnaître quelque bien naturel, c'est-à-dire un bien qui ait pour principe les seules forces de la nature, sans le secours spécial de la grâce de Jésus-Christ, ce n'est nullement penser comme Pélage ou donner dans son hérésie, c'est, au contraire, acquiescer à une vérité manifeste. » *Baïana*, c. v, p. 168.

Enfin, par la condamnation des propositions 31, 36 et 38, tirées du *De caritate*, Pie V refuse d'enserrer l'ordre de la moralité dans ce dilemme : ou cupidité vicieuse ou charité. Baïus écrivait : « Non délivrée, la volonté est toute cupidité : c'est là le vrai nom de la volonté et cette cupidité n'est pas l'addition d'une nature étrangère, c'est le vice de la nôtre; or, si la volonté, non encore délivrée, est tout entière cupidité — laquelle est un vice — c'est donc par cette cupidité vicieuse qu'elle fait tout ce qu'elle fait et, de la sorte, elle n'est déterminée qu'à pécher. » *De virtutibus impiorum*, c. viii, p. 70. En condamnant la proposition 38 : « Tout amour de la créature raisonnable est ou bien cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu et que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs. » Pie V reconnaît un moyen terme entre cette cupidité vicieuse et la charité.

Par la position prise en cette circonstance, l'Église opposait au pessimisme moral de Baïus le sage optimisme de l'École : la chose est de grande conséquence. F.-X. Jansen le met bien en relief. — Mais l'Église, en canonisant l'optimisme modéré et sage de la scolastique dans son jugement sur les suites du péché originel, n'a-t-elle point faussé compagnie à l'évêque d'Hippone, et, en condamnant Baïus, rejeté l'enseignement du docteur de la grâce?

4° *La bulle de Pie V n'accuse pas une rupture de continuité dans l'enseignement de l'Église*, c'est plutôt un élargissement de point de vue; elle consacre les développements de la réflexion théologique de l'École sur la vérité traditionnelle; elle révèle, de ce fait, une conscience plus nette de la complexité des aspects de la vérité dogmatique tout entière et de ses rapports avec la vérité philosophique en ce qui concerne le péché originel et ses suites. En évoluant ainsi, elle n'a point changé substantiellement.

Il est certain que la pensée de Pie V est en continuité avec l'interprétation traditionnelle, adoucie, élargie, mise au point, que l'École, en gardant contact avec la tradition intégrale de l'Église, avait donnée depuis longtemps de la pensée de saint Augustin. Nous avons vu saint Anselme pratiquer cette interprétation large et critique de certains aspects de l'augustinisme, de même, Pierre Lombard, le grand disciple de saint Augustin au xiie siècle, dans sa conception du sort des enfants morts sans baptême. Saint Thomas avait fait la synthèse de saint Augustin, du pseudo-Denys et d'Aristote. Saint Bonaventure, commentant la parole du maître *Omnis vita infidelium peccatum est* n'ajoutait-il pas cette glose qui la dénature quelque peu *id est, non sine peccato est?* « cela ne veut pas dire, continuait-il, que toute leur vie soit faite de démérite, mais qu'aucune de leurs actions ne peut les délivrer du péché, tant qu'ils persistent dans leur infidélité». *In IIum Sent.*, dist. XLI, dub. ii, éd. Quaracchi, p. 956. Cette exégèse est, certes, influencée par des considérations qui étaient hors de l'horizon d'Augustin, mais saint Bonaventure sait qu'il faut, dans l'interprétation du maître, tenir compte des contingences de son point de vue antipélagien. Un autre augustinien, Grégoire de Rimini, qui pourtant suit de près le grand docteur, objecte : *Hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia hæreticorum. In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXI, q. iii, a. 1, éd. Venise, 1518, fol. 104.

Par sa bulle, le pape Pie V consacrait ainsi cette interprétation de l'augustinisme, mitigée, élargie, traditionnelle dans l'École depuis cinq siècles; il écartait, par le fait, une exégèse littérale, inadéquate à la pensée de l'Église, faussée parfois par les omissions ou les exagérations de son commentateur. Il rejetait, comme non conforme à la doctrine vivante de l'Église, les idées que le professeur de Louvain croyait devoir mettre sous le patronage de saint Augustin.

Mais le saint Augustin de Baïus n'est-il point le véritable docteur de la grâce et du péché originel? Le fait

est que certains axiomes, condamnés par Pie V, se retrouvent presque littéralement, parfois même identiquement, dans saint Augustin et le concile d'Orange. C'est Augustin qui a dit, avant Baïus, que les vertus des païens ne sont que des vices déguisés, que le libre arbitre n'a de pouvoir que pour le mal. L'Église, en condamnant Baïus, aurait elle condamné saint Augustin? Baïus le prétendait dans son *Apologie*, et certains historiens du dogme inscrivent ce fait au chapitre de l'histoire des « variations de la doctrine catholique ». La question vaut la peine qu'on essaie ici d'y trouver quelques principes de solution.

1. — Les propositions de Baïus, n'ont été condamnées que dans le sens propre qu'elles avaient dans ses livres. « Il est naturel de conclure que la proposition condamnée diffère de sens avec celle que l'on trouve chez des auteurs orthodoxes. C'est leur sens *systématique*, intérieur à la doctrine de Baïus, qui, des propositions baïanistes, fait des erreurs. Selon nous, c'est sa rigueur même... qui fait de l'augustinisme, tel que l'interprète Baïus, une doctrine hétérodoxe. » F.-X. Jansen, p. 198.

2. — Les axiomes sur l'impuissance du libre arbitre, et les vertus des infidèles ne rendent pas tout à fait le même son chez saint Augustin et chez Baïus. La raison en est que, chez le professeur de Louvain, ils sont posés dans l'absolu. Au lieu de corriger certains traits vraiment rigides de la pensée augustinienne par d'autres traits également augustiniens, mais de sens différent, au lieu d'être sensible à la contingence historique du point de vue antipélagien qui poussa Augustin à réagir tellement contre le naturalisme de Pélage qu'il semble proclamer l'inaptitude radicale de la nature au bien moral, Baïus n'a d'attention qu'aux affirmations sévères de l'évêque d'Hippone, il en développe toutes les conséquences et, de ce fait, ne nous donne, de sa doctrine, qu'une image inadéquate, au moins par les aspects qu'elle néglige.

Qu'on lise par exemple dans l'opuscule de Baïus, *De virtutibus impiorum*, le c. v, qui a pour titre : « Si Augustin nie que les vertus des impies, vertus qu'ils ne rapportent pas à Dieu, soient de véritables vertus, ce n'est pas pour la raison que ces vertus ne les conduisent pas au salut, c'est *parce qu'elles sont des vices, et qu'elles les damnent* », et qu'on le compare avec les passages d'Augustin où il est question des vertus naturelles de l'homme déchu (voir les multiples références dans J. Mausbach, *Die Ethik des heil. Augustinus*, t. II, p. 258-294, et Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 190-191), particulièrement avec le *De spiritu et littera*, c. XXVII-XXVIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 230. L'on verra combien, sur ce point, la pensée d'Augustin diffère par ses nuances de celle de Baïus : *in numero impiorum quædam facta vel legimus, quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam mente laudamus, quamquam si discutiantur quo fine fiant,* VIX *inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem defensionemque mereantur.* Il continue en reconnaissant que les gentils, au milieu de leur impiété, ne laissent pas de faire et de penser quelquefois des choses conformes à la loi de Dieu. C'est qu'ils sont hommes et peuvent faire quelque chose de bien sans avoir pourtant la vraie piété qui ouvre le ciel : *Nam et ipsi homines erant et vis illa inerat eis qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit,* mais non pas *pietas quæ in aliam vitam transfert beatam et æternam.* Ces bonnes actions, parce qu'elles ne peuvent trouver leur valeur surnaturelle que dans la foi, ne leur épargneront pas le châtiment, mais l'adouciront : *nisi* FORTE *ut mitius puniantur.* Ce n'est pas la thèse de Baïus qui ne voit, dans toutes ces actions des impies « que des vices et des péchés méritant le supplice ». Il est vrai qu'ailleurs saint Augustin affirme que toute action, même matériellement louable, qui se rapporte à l'homme et non à Dieu, sa fin véritable, cesse d'être vertu et devient vicieuse par le fait même. Il a écrit souvent : « Tout amour que nous éprouvons est ou mauvais, et alors il s'appelle cupidité; ou droit, et alors il s'appelle charité ou dilection. » *In psalm.*, IX, n. 15, *P. L.*, t. XXXVI, col. 124; *Contra Julianum*, IV, IV, 35, t. XLIV, col. 756-757; *De gratia Christi*, c. XXVI, 27, t. XLIV, col. 371.

Tandis que Baïus, dans son *De libero arbitrio*, c. VI, X, a affirmé que le pécheur, dans tous ses actes, sert le péché qui le domine, commet par le fait même des péchés formels qui damnent, saint Augustin affirme, en même temps, le libre arbitre et sa faiblesse extrême, c'est-à-dire la nécessité morale relative du péché : « Pour ne point faire le mal, écrit-il à Innocent, bien que le libre arbitre ne nous fasse point défaut, son pouvoir toutefois ne suffit pas, à moins que sa faiblesse ne soit secourue, *tamen ejus potestas non sufficit nisi adjuvetur infirmitas.* » *Epist.*, CLVII, t. XXXIII, col. 570.

3. — Si les formules d'Augustin ne rendent pas un son aussi déterministe que celles de Baïus, il reste qu'elles n'affirment à la fois le libre arbitre et la nécessité relative du péché que d'une manière insuffisamment distincte. Il faut reconnaître le caractère inachevé, complexe, « énigmatique », de la théologie augustinienne touchant la question de la faiblesse de la nature déchue et particulièrement du libre arbitre. La faute de Baïus, comme celle de Luther, est de s'être attaché trop au côté dur et sombre de cette doctrine, « de n'avoir pas discerné chez le maître des vérités admises, mais développées moins complaisamment, des convictions présentes, mais restant dans la pénombre, ou exprimées à peine, comme en passant ». F.-X. Jansen, *op. cit.*, p. 139. Il faut dire de la conception baïaniste et janséniste du péché originel ce que le P. J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1922, p. 84, dit de la conception de la grâce : « Ce n'est pas impunément qu'au XVIIe siècle précisément des théologiens ont cru pouvoir étudier le dogme de la grâce, en s'adressant *uniquement* au grand docteur d'Hippone et en négligeant, comme trop barbares, les suites de la tradition scolastique qu'ils séparaient de lui. » Ce faisant, Baïus et Jansénius ont refusé l'achèvement, la « mise au point » de la doctrine qui s'était affirmée à cette époque si importante. Leur système est, de fait, archaïque en naissant. Le progrès dans l'élargissement des points de vue s'est fait et va se continuer par la consécration de la doctrine de l'École. L'Église, en écartant les pessimismes hétérodoxes va être amenée à ne pas mettre seulement en relief l'incapacité absolue de la nature déchue, mais à dresser le bilan de ce qui reste à celle-ci de force intellectuelle, morale et religieuse pour faire le bien, progresser et accueillir la grâce qui sauve. Par la bulle de Pie V, l'Église signifie qu'elle n'accepte pas le saint Augustin de Baïus comme conforme à sa tradition intégrale; cet augustinisme rigide et pessimiste est rejeté comme inassimilable à sa doctrine. Elle se reconnaît, au contraire, dans l'augustinisme transformé de l'École, celui de saint Anselme et de saint Thomas, et celui de Duns Scot.

III. Réactions diverses de la théologie, du XVIe au XVIIIe siècle. — La pensée théologique oscille entre deux pôles opposés : celui d'un optimisme modéré en continuité avec la doctrine des maîtres de l'École : saint Thomas, Duns Scot, Occam et Biel, et celui d'un pessimisme spirituel issu d'un augustinisme parfois exagéré et simplifié qui a sa manifestation extrême dans le jansénisme. Celui-ci est éliminé, dans la mesure où il est inconciliable avec la tradition générale, par la condamnation des erreurs de

Jansénius, de Quesnel et du synode de Pistoie.

I. L'OPTIMISME MODÉRÉ. — C'est celui de la théologie des jésuites (Bellarmin, Lessius, Suarez, Molina, Ripalda) et de l'humanisme dévot (saint François de Sales).

1° *La théologie des jésuites.* — Les théologiens traditionnels ne pouvaient demeurer indifférents en face de l'erreur baïaniste et des efforts que ses tenants faisaient pour méconnaître ou minimiser les actes du magistère ecclésiastique. Grégoire XIII, dans la bulle *Provisionis nostræ*, 29 janvier 1579, devait d'ailleurs confirmer la condamnation précédemment portée.

Dès 1570, Bellarmin avait entrepris, à Louvain, la réfutation des opinions condamnées, sans toutefois nommer Baïus, mais à l'occasion d'autres erreurs anciennes et nouvelles. Il utilisera de nouveau largement les leçons de Louvain dans ses *Controverses*. Voir, pour la réfutation de Louvain, F.-X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 204, 323-325, 328-334, 334-337. Cf. *Controverses* dans *Bellarmini opera omnia*, éd. Vivès, t. v, 1873 : *De gratia primi hominis*, p. 169-207; *De amissione gratiæ*, p. 248-484. — Suarez, d'autre part, de 1580 à 1609, enseignait une doctrine semblable, soit dans son traité *De vitiis et peccatis*, et son *De gratia*, soit dans ses leçons à Rome, à Alcala et à Coïmbre. — Lessius, élève de Bellarmin et de Suarez, devait, lui aussi, dès le début de son enseignement, vers 1586, prendre position contre Baïus; l'on trouvera ses idées sur le péché originel et ses suites dans son ouvrage : *De perfectionibus moribusque divinis*, c. XIII. — En 1588, paraissait la fameuse *Concordia* de Molina où l'on retrouve, sur la nature du péché originel et de ses suites, la doctrine reçue, depuis longtemps, dans l'École. Voir MOLINISME, col. 2103-2104. — Enfin, Martinez de Ripalda († 1648) donnait, en appendice à son grand ouvrage *De ente supernaturali*, son *Adversus Baïum et baïanos* où il défendait la notion classique du surnaturel et de l'état de nature déchue.

Sans vouloir exposer la théologie de chacun de ces auteurs, il suffira de dégager ici leurs positions moyennes en ce qui concerne la notion du péché originel et de ses suites.

1. *Caractère surnaturel de l'état primitif.* — Ils sont préoccupés d'abord de bien marquer, en face des réformateurs et des baïanistes, la position catholique sur l'état du premier homme avant son péché. Voir J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, 1909, c. XIII, p. 511-523. Tous soutiennent équivalemment les thèses suivantes du grand controversiste : « L'homme ne fut pas créé tel qu'il naît maintenant, porté au mal, faible, ignorant; mais droit, juste, sage, sans la concupiscence et sans ces difficultés que nous éprouvons continuellement en nous-mêmes. » *De gratia primi hominis*, l. I, c. II, *Opera*, t. v, p. 171. « Il ne reçut pas, lors de sa création, n'importe quelle rectitude d'âme, mais la grâce sanctifiante elle-même, qui le rendait agréable à Dieu. » C. III, p. 173.

Cette rectitude était un don surnaturel en ce sens qu'elle n'est ni une partie de la nature humaine, ni une conséquence de cette nature, si bien qu'en la perdant l'homme n'a rien perdu de ses facultés naturelles. C. v, p. 178. En effet, notre nature, de même que celle des démons, quand on la compare à l'état dans lequel elle aurait pu être si elle avait été créée sans aucun don surnaturel, doit être dite intacte... Quand on la compare à l'état auquel la bonté du créateur l'avait élevée, elle doit être dite blessée et corrompue. C. VI, p. 182. Mais, remarquent les adversaires, la béatitude éternelle est la fin naturelle de l'homme. Sans vouloir discuter au fond la question, Bellarmin, en partant de cette hypothèse, raisonne ainsi : « On peut répondre qu'elle (la béatitude) l'est (la fin naturelle de l'homme) en tant que souhaitée, non en tant qu'obtenue; il n'est pas indigne de la nature humaine d'avoir une tendance naturelle vers un bien qu'elle ne pourra obtenir qu'au moyen d'un secours surnaturel... Au contraire, il est très honorable pour notre nature qu'elle ait été créée pour une fin si sublime que ses seules forces ne puissent l'atteindre. Sans doute, il aurait été absolument équitable que Dieu, ayant ordonné l'homme à une fin si sublime, lui donnât les moyens d'y parvenir; cependant, s'il les lui eût refusés, ce refus n'aurait rien eu d'absurde. En effet, en admettant que la béatitude suprême soit la fin naturelle de l'homme, elle est cependant une fin non proportionnée, et l'homme en a une autre proportionnée à sa nature qui est de chercher la vérité par le raisonnement. Dieu donc aurait pu conduire l'homme par ses moyens naturels à une fin proportionnée à sa nature et ne pas l'élever plus haut. » C. VII, p. 191.

Sans vouloir discuter à fond la question de savoir si la béatitude éternelle est la fin naturelle ou surnaturelle de l'homme, « question qui n'est pas petite », remarque-t-il, Bellarmin maintient avec l'École, contre Baïus, la possibilité de l'état de nature pure.

2. *Extension universelle du péché originel.* — Nos auteurs rappellent la doctrine commune de l'Église sur l'existence du péché originel, son extension à tous les enfants d'Adam, sans excepter, comme le veulent Zwingle et Calvin, les enfants des fidèles; voir Bellarmin, *De amissione gratiæ*, l. IV, c. XIV, *Opera*, t. v, p. 371. Ils reconnaissent l'exception unique qu'il faut faire en faveur de Marie immaculée.

3. *Nature du péché originel.* — Bellarmin se préoccupe non seulement d'écarter les notions erronées sur la nature du péché originel, mais s'efforce d'en donner une définition précise. J. de la Servière, *op. cit.*, p. 553-562.

Le péché originel ne peut être, comme le prétend Flaccius Illyricus, la substance même de l'âme, totalement pervertie à la suite de la faute d'Adam, et l'image de Dieu devenue image du diable. *De amissione gratiæ*, l. V, c. I, p. 387.

Il ne peut être non plus, comme le veulent les réformateurs, la concupiscence. Contre eux, il faut tenir que la corruption de la nature ou la concupiscence, qui reste, même après le baptême dans les fidèles régénérés, n'est pas le péché originel, non seulement parce qu'elle n'est pas imputée, mais parce qu'elle ne saurait l'être, n'ayant rien de la nature du péché. *Ibid.*, c. VII, p. 405.

Comme les réformateurs se couvrent de l'autorité d'Augustin, Bellarmin en appelle aux textes où l'évêque d'Hippone affirme fortement que « la concupiscence est une infirmité et non un péché, sinon au sens métaphorique ». *Ibid.*, c. VIII, p. 411. Il s'agissait, il est vrai, dans ces textes, de la concupiscence après le baptême; restaient les textes où saint Augustin déclare que la concupiscence chez les non baptisés est affectée d'une culpabilité qu'elle tient de sa relation morale avec la faute du chef de la famille humaine. Bellarmin s'efforce de les expliquer en établissant différents sens de ces mots *reatus concupiscentiæ*. C. XIII, p. 430.

Après la réfutation des doctrines hérétiques, Bellarmin repousse deux opinions soutenues par les catholiques à son époque, et qu'il estime inconciliables avec les décrets du concile. La première, jadis proposée par Pierre Lombard, Henri de Gand, Grégoire de Rimini, reprise par Driedo († 1535), voyait dans la concupiscence une qualité morbide, ajoutée à l'âme et l'identifiait formellement avec le péché originel. Comment affirmer avec cela que la culpabilité originelle disparaît au baptême? C. XV, p. 440-443. La seconde, celle de Pighius et de Catharin, pour

lesquels le péché originel n'est pas autre que le péché d'Adam lui-même, est au moins incomplète. Bellarmin tient comme fausses et hérétiques ces deux assertions que le péché originel n'est autre que la première transgression actuelle d'Adam, et qu'il n'y a rien, dans les enfants, qui soit vraiment péché. C. xvi, p. 145. L'erreur de ces deux contemporains a été de méconnaître un aspect de la vraie nature du péché originel. « Si on entend par péché un acte opposé à la loi de Dieu, le péché originel est la première désobéissance d'Adam, commise par lui non en tant que particulier, mais en tant que représentant du genre humain tout entier. Si on entend par péché ce qui reste dans l'homme après l'acte coupable et lui mérite l'épithète non de péchant, mais de pécheur, le péché originel est la privation de la justice originelle ou l'aversion habituelle de la volonté qu'on peut appeler aussi une tache rendant l'âme odieuse à Dieu. » C. xvii, p. 146. En effet, remarque-t-il un peu plus loin, c. xix, p. 450, « de tout ce qui reste dans l'âme du pécheur, après que l'acte du péché est passé, il n'y a rien qui puisse, à proprement parler, s'appeler péché, si ce n'est la privation de la justice, l'aversion habituelle de Dieu, la souillure de l'âme, qui ne sont qu'une seule et même chose. Cette aversion habituelle est une obliquité persistante et habituelle de la volonté. De même, en effet, qu'un homme qui s'est volontairement détourné du soleil en reste détourné jusqu'à ce qu'il se retourne vers le soleil, de même qu'un doigt volontairement courbé garde sa courbure jusqu'à ce qu'il soit redressé par un acte contraire, de même la volonté qui s'est éloignée de Dieu par l'acte du péché, reste éloignée jusqu'à ce que, par la pénitence, elle revienne à lui. »

Cette aversion habituelle est certainement liée avec la privation de la grâce. S'identifie-t-elle avec elle? Dans sa réfutation de Baïus, Bellarmin reconnaît la difficulté de la question. *Auctarium Bellarminianum*, p. 331 sq. Dans les *Controverses*, il identifie la privation de la grâce et la souillure laissée dans l'humanité déchue avec l'aversion habituelle de Dieu, et, à ce titre, il ne veut pas que cette privation du don infus soit étrangère à la notion du péché originel. C. xix, p. 450-451. En effet, conclut-il, la grâce de Dieu existant habituellement dans la volonté la rend formellement tournée vers Dieu, juste, droite, belle: la privation de cette grâce rend cette volonté habituellement détournée de Dieu, injuste, oblique, hideuse, et il renvoie à saint Thomas et à Cajétan : Iª-IIæ, q. lxxxvi, a. 2. Suarez dira de même : *Peccatum originale privat justitia quod idem est caritate et gratia. De vit. et pecc.*, IX, ii, n. 18.

4. *Conséquences du péché originel.* — *a) Dans la vie présente.* — Il importait surtout de préciser, contre les réformateurs, les capacités qui restaient à la nature déchue touchant la connaissance et les actions naturelles, la connaissance et les actions morales, la connaissance et les actions surnaturelles. Bellarmin, *De gratia et lib. arb.*, l. IV, c. i, dans *Opera*, t. vi, p. 7. Celui-ci affirme, avec l'École, que nous pouvons connaître l'existence et l'unité de Dieu et d'autres vérités du même genre par les seules forces naturelles. « Par les seules forces de la nature, l'homme ne peut accomplir aucune œuvre qui soit méritoire de la grâce; cela contre les pélagiens. Toutes les œuvres qui précèdent la justification ne sont pas des péchés, cela contre les luthériens. » *Ibid.*, l. V, c. iv, p. 43.

Entre ces limites, les uns accordent plus, les autres moins aux forces naturelles du libre arbitre. Bellarmin résume en quelques propositions sa doctrine : Les seules forces naturelles ne suffisent pas à accomplir tous les préceptes de la loi morale même dans leur substance. *Ibid.*, p. 11. — L'homme peut, sans la foi justifiante, avec un secours spécial de Dieu et même sans ce secours, accomplir quelques œuvres moralement bonnes, lorsque aucune tentation ne le presse. L. V, c. ix p. 52. — En face des propositions de saint Augustin sur les œuvres des infidèles et sur notre incapacité à avoir autre chose de nous-mêmes que mensonge et péché, notre docteur s'efforce d'éclairer ces passages par d'autres de l'évêque d'Hippone : « On peut dire, remarque-t-il, que, de nous-mêmes, nous n'avons que mensonge et péché, mais que nous pouvons avoir vérité et bonnes œuvres lorsque Dieu nous aide, par un secours général ou spécial, selon que le réclament la qualité et la variété de ces œuvres. » L. V, c. xi, p. 61.

Il n'a pas de peine à montrer, par la tradition et l'Écriture, qu'un secours spécial de Dieu est nécessaire à l'homme déchu pour qu'il puisse croire comme il faut. Voir J. de la Servière, *op. cit.*, p. 612-665.

b) Dans l'autre vie. — La question est fort discutée au lendemain du concile de Trente. Zwingle et Calvin mettaient les enfants des fidèles, même s'ils n'étaient pas baptisés, au ciel; Catharin et Pighius, tout en déclarant exclus du ciel les non baptisés, prétendaient qu'ils goûteraient une béatitude naturelle dans un paradis terrestre.

Bellarmin écarte la première opinion comme ouvertement contraire à l'Évangile. *De amissione gratiæ*, l. VI, c. ii, t. v, p. 455 sq.; la seconde lui paraît aussi dangereuse « car la foi catholique nous oblige à tenir que les enfants morts sans baptême sont purement et simplement damnés et doivent être privés éternellement non seulement de la béatitude surnaturelle, mais de la béatitude naturelle ». *Ibid.*, p. 455. Il pense que les paroles de saint Augustin, des conciles et des Pères, ne peuvent s'accorder avec l'idée d'un bonheur naturel. *Ibid.*, p. 456-460. Va-t-il maintenir avec Driedo, Grégoire de Rimini et d'autres théologiens qui en appelaient à saint Augustin, l'opinion selon laquelle les enfants morts sans baptême seraient éternellement punis, dans le corps comme dans l'âme, de la peine du sens comme de celle du dam? Non pas. Sans doute, cette opinion n'a pas été ouvertement réprouvée par l'Église, mais elle est généralement rejetée par les écoles et lui paraît improbable. *Ibid.*, c. iv, p. 465. L'Écriture, en effet, n'attribue la peine du feu qu'aux péchés actuels; Innocent III la réserve de même à ces péchés; et les Pères distinguent, au point de vue du sort d'outre-tombe, entre les enfants morts sans baptême et les pécheurs adultes.

Bellarmin tient que saint Augustin lui-même n'a jamais admis la peine du feu pour ces enfants, *op. cit.*, p. 466, qu'il a gardé quelque incertitude jusqu'à la fin sur la nature de leur peine. C'est pour lui rester fidèle (!), ainsi qu'à P. Lombard et à l'École, qu'il affirme que les enfants ne connaissent pas en enfer la peine du sens, mais celle du dam. *Ibid.*

Il est plus probable que ces enfants auront dans l'âme une véritable douleur en comprenant qu'ils sont privés de la béatitude éternelle. *Ibid.*, c. vi, p. 470. Solution intermédiaire qui ne peut guère, historiquement, se réclamer de saint Augustin, qui, sans doute, fait écho à la solution des premiers scolastiques, mais qui ne tient point compte de celle de saint Thomas, Duns Scot, et de leurs nombreux disciples. Aussi, Lessius pourra-t-il se donner plus justement comme l'interprète de ses contemporains et l'écho des cinq ou six dernières générations en écrivant, *De perfectionibus et moribus divinis*, l. XIII, p. 145 : « Les enfants morts sans baptême, bien que privés du royaume du ciel, auront une condition conforme à la dignité de leur nature. Contents et joyeux, ils loueront Dieu pendant l'éternité... Aussi, tout en étant damnés, puisqu'ils seront éternellement privés de la gloire du ciel, à laquelle ils étaient destinés, ils jouiront vraisemblable-

ment d'un bonheur supérieur à celui de n'importe quel homme parmi nous... La tache du péché empêche leur bonheur d'être un bonheur naturel bien qu'il ne lui manque rien par ailleurs pour mériter ce nom. »

En résumé, les théologiens jésuites, au lendemain du concile de Trente, et de la condamnation de Baïus, pour défendre les vérités proclamées par l'Église touchant la nature et les suites du péché originel, n'ont eu qu'à enrichir et développer le point de vue de l'optimisme modéré de la théologie de l'École et particulièrement celui de saint Thomas. En pensant ainsi, dans la ligne de la théologie traditionnelle, ils se trouvent, de fait, en convergence avec l'esprit de l'humanisme chrétien.

2° *L'humanisme chrétien.* — Il ne faut pas mettre une opposition absolue entre l'humanisme et la tradition catholique. Voir Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, *L'humanisme dévot*, Paris, 1923, p. 1-17. Ét. Gilson le marque aussi nettement : « Il faut prendre garde à ce que l'on veut dire, lorsqu'on oppose la Renaissance au Moyen Age comme la découverte de la nature et de sa valeur à son injuste dépréciation. Dans la mesure où de telles expressions ont un sens, elles ne peuvent signifier autre chose sinon que la Renaissance marque le commencement de l'ère où l'homme se déclare satisfait de l'état de nature déchue. Il se peut que la chose se soit produite, quoique dans une mesure beaucoup moins large qu'on ne le dit, mais il ne serait pas juste d'en conclure que, pour avoir comparé cette nature déchue à une autre plus parfaite, et l'avoir estimée inférieure, le Moyen Age n'ait eu le sentiment ni de sa réalité, ni de sa valeur. Si quelqu'un les a niées, ce n'est certainement ni saint Thomas, ni saint Augustin, mais plutôt Luther et Calvin. En ce sens, il est vrai de dire que si l'esprit de la philosophie médiévale était en accord profond avec certaines aspirations positives de la Renaissance, c'est parce que cet esprit était chrétien. » *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, p. 129.

Entre l'humanisme naturaliste et le pessimisme des réformateurs, il y avait donc place pour une théologie humaniste du péché originel et de ses suites qui s'accordât avec les vérités essentielles du christianisme, tout en les présentant sous leur aspect le plus lumineux, le plus humain. Dans cette perspective, le théologien humaniste « ne croit pas que le dogme central, c'est le péché originel, mais la rédemption. Qui dit rédemption dit faute, mais faute bienheureuse, puisquelle nous a valu un tel et si grand Rédempteur... L'homme qu'il exalte n'est pas seulement ni principalement, mais il est aussi l'homme naturel avec les dons simplement humains que celui-ci avait eus dans l'état de nature pure et qu'il garde aujourd'hui encore, plus ou moins blessé depuis cette chute, mais non pas vicié, corrompu dans ses profondeurs et incapable de tout bien. Sur tous ces points, l'Église condamne des erreurs opposées, d'une part Pélage et les semi-pélagiens, d'autre part Calvin, Baïus et Jansénius. Entre ces extrêmes, elle permet à ses docteurs d'interpréter à leur guise le dogme commun, de mettre l'accent où ils veulent, de faire pencher la balance en faveur du rigorisme ou de l'humanité. L'humanisme chrétien va d'instinct à cette dernière. » H. Bremond, *op. cit.*, p. 12.

Cet esprit de l'humanisme chrétien inspire des théologiens tels que Sadolet, Réginald Pole, Salmeron; mais il trouve sa plus haute et sa plus bienfaisante expression dans la théologie et la spiritualité de saint François de Sales.

Tout en reconnaissant la misère de l'homme déchu, l'évêque de Genève pense que, même après la chute, celui-ci n'arrive jamais à étouffer complètement en lui « l'inclination naturelle à aimer Dieu sur toutes choses ». « Or, bien que l'état de notre nature humaine ne soit pas maintenant doué de la sainteté et de la droiture originelle, et qu'au contraire nous soyons grandement dépravés par le péché, est-ce toutefois que la sainte inclination d'aimer Dieu sur toutes choses nous est demeurée, comme aussi la lumière naturelle par laquelle nous connaissons que la souveraine bonté est aimable en toutes choses... Cette inclination ne demeure point pour néant dans nos cœurs, car, quant à Dieu, il s'en sert comme d'une anse pour nous pouvoir plus suavement prendre et retirer à soi... »

Sur cette théologie de l'optimisme chrétien et la spiritualité qu'elle inspire, voir H. Bremond, *op. cit.*, p. 116 sq.; F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes. L'éducation de la volonté*, Paris, 1922; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 406-481.

II. LE PESSIMISME DE LA THÉOLOGIE JANSÉNISTE CONCERNANT LE PÉCHÉ ORIGINEL. — 1° *L'idée janséniste du péché originel.* — En face de la réforme protestante, au sein de l'Église catholique, à l'opposé de l'école des jésuites et de l'humanisme chrétien, une école, en réaction contre la théologie du Moyen Age, prétendit retrouver l'orthodoxie compromise par six siècles de scolastique, en revenant à la pure doctrine de saint Augustin et en concevant de la façon la plus dure les droits de la souveraineté divine, les préceptes de la morale et la misère de l'homme déchu.

Elle se rattachait, par l'intermédiaire de J. Janson, professeur à Louvain, aux doctrines de Baïus. Avec Janson, elle était en réaction sourde contre « les décisions arrachées à Rome, disait-on, par les menées des scolastiques et surtout des jésuites; ceux-ci, en faisant condamner les doctrines de saint Augustin, avaient voulu indirectement justifier leur molinisme, nouveau-né, puisque l'ouvrage de Molina, *De liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia*, n'avait paru qu'en 1588 ». Voir art. JANSÉNIUS, col. 320.

C'est dans cette atmosphère de lutte contre le molinisme que Jansénius se mit à l'étude de saint Augustin. La vérité catholique allait lui apparaître de plus en plus comme s'identifiant de tout point avec la doctrine de saint Augustin, telle qu'il la comprenait. Elle tenait, à ses yeux, le juste milieu entre l'erreur des protestants et celle des molinistes qui ressuscitaient Pélage ou tout au moins le semi-pélagianisme. Jansénius mourait le 16 mai 1638; mais ses partisans retrouvaient son esprit dans l'*Augustinus* imprimé à Louvain, en 1640, et à Paris, en 1641. Ce livre allait être « l'épine dorsale » du jansénisme. Sur l'analyse de l'*Augustinus* : méthode de la théologie; la grâce d'Adam; le péché originel; ses suites; œuvres des infidèles; nécessité et liberté; état de pure nature, voir art. JANSÉNIUS, col. 341-376.

A la base du jansénisme comme à la base du baïanisme, se retrouve la même erreur initiale : la négation de la possibilité de la pure nature, « une conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable ». Voir J. Paquier, *Le jansénisme*, Paris, 1909, p. 130. Pour Jansénius comme pour Baïus, cet état normal s'identifie avec l'état d'Adam avant son péché. Dès lors, « cet optimisme supra-lapsaire a déterminé son pessimisme pratique et il a pris à la lettre le mot de saint Paul : « Ayant été affranchis du péché, vous êtes « devenus les esclaves de la justice », sans noter, comme l'avait fait saint Augustin, le correctif qui suit aussitôt, *Enchiridion*, XXX : « Je parle à la manière des hommes « à cause de la faiblesse de votre chair. » C'est sur les ruines de la nature, autrefois maîtresse d'elle-même, que règne aujourd'hui la grâce de Dieu. » H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius*, II. *Jansénius*, dans *Recherches de science religieuse*, décembre, 1931, p. 533.

Ce pessimisme consiste à affirmer que, du fait du péché originel, qui s'identifie en l'homme déchu avec la concupiscence, la nature est corrompue jusque dans ses racines les plus profondes, à tel point que sa volonté est toujours sous l'empire de l'une ou l'autre délectation victorieuse, ou bien la délectation charnelle qui impose à l'homme le péché, ou bien la délectation céleste qui lui assure le triomphe sur le mal. La liberté actuelle ne peut consister que dans l'exemption de toute coaction.

2° *Élimination successive des éléments hétérodoxes de l'augustinisme janséniste.* — 1. *Condamnation des cinq propositions.* — Rome, en condamnant les cinq propositions en 1653, ne vise point en elle-même la doctrine de Jansénius sur le péché originel, mais l'atteint cependant dans ses conséquences exagérées touchant l'infirmité de notre nature déchue.

Baïus avait prétendu qu'on ne peut, à l'exemple de Pélage, expliquer l'axiome : « Dieu ne commande à l'homme rien d'impossible », à moins qu'on n'eût égard au secours divin, par lequel Dieu rend possible à ses saints ce qui, depuis la chute, est devenu impossible aux forces humaines. Cette proposition est équivalemment condamnée. Denzinger, n. 1054. En conséquence, la première proposition de Jansénius : « Certains commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes, selon les forces qu'ils ont présentement, bien qu'ils aient la volonté et qu'ils s'efforcent de les accomplir; il leur manque aussi la grâce qui les rendrait possibles », devait être rejetée comme téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique.

Baïus avait affirmé que la « violence seule répugnait à la liberté naturelle de l'homme ». Denz., n. 1066. Il préludait ainsi à la 3e proposition de Jansénius : « Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, l'homme n'a pas besoin de la liberté qui exclut la nécessité, mais il suffit qu'il ait celle qui exclut la contrainte. » Cette proposition fut condamnée comme hérétique.

De même la 3e proposition : « Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure », était déclarée hérétique et condamnée comme telle. L'Église voulait sauvegarder, par là, dans la nature déchue, une véritable liberté. Voir art. JANSÉNIUS, col. 479-491. L'on atteignait ainsi les principales erreurs contenues dans l'*Augustinus* sur ce point.

Cependant l'*Augustinus* renferme encore des exagérations que le jansénisme va développer avec Quesnel et ses disciples, aux XVIIe et XVIIIe siècles, et qui sont signalées dans l'art. JANSÉNIUS, col. 496-500. On peut reprocher à Jansénius de s'être attaché trop exclusivement à l'autorité de saint Augustin, d'avoir ainsi méconnu les progrès accomplis par la théologie et le dogme depuis le Ve siècle. « Il s'est trouvé amené à défendre, sans aucune réserve, des thèses avancées parfois un peu rapidement par l'évêque d'Hippone, soit dans l'enthousiasme de certaines découvertes faites par lui (*Quæstiones ad Simplicianum*, l. I), soit dans le feu des discussions avec les pélagiens. Alignées par Jansénius suivant toute la rigueur de la méthode scolastique, ces thèses font parfois, en théologie moderne, l'effet d'erreurs formelles »; elles ont pour objet soit l'identification du péché originel avec la concupiscence, soit l'ignorance invincible, soit l'état de nature pure et de nature intègre, soit le salut des infidèles, soit le péché originel comme cause de la réprobation positive, soit, enfin, le sort des enfants morts sans baptême. Bref, le jansénisme apparaît, dans l'ensemble de sa doctrine, comme l'achèvement du baïanisme; il se présente toutefois avec plus de prudence dans l'expression que celui-ci, surtout en ce qui concerne les points traités par le concile de Trente; il s'inspire cependant du même esprit, et mérite, du point de vue de l'orthodoxie, le même jugement; son rigorisme ne devait point seulement être soutenu, comme celui de Baïus, dans des thèses scolaires : il allait inspirer la piété chrétienne. C'est ainsi que la conception janséniste de l'homme déchu allait pénétrer bien des âmes, déprécier à leurs yeux la mystique, généraliser une spiritualité rigoriste, maintenir les esprits fervents dans les austérités d'un ascétisme pur qui ne fait peut-être pas toujours droit aux légitimes exigences de la nature. Sur la réaction de l'augustinisme janséniste contre le molinisme et l'humanisme dévot, voir Pourrat, *op. cit.*, t. IV, p. 14-28, 319-333.

2. *Condamnation des propositions de Paschase Quesnel* (1713). — C'est une spiritualité imbue de l'esprit janséniste que l'on retrouve dans les *Réflexions morales* de Quesnel, publiées en 1694. La doctrine de Baïus, condamnée par Pie V, sur le péché originel et ses suites, sur la liberté dans l'état de nature tombée y est équivalemment renouvelée. Aussi, la constitution *Unigenitus* du pape Clément XI, du 8 septembre 1713, allait-elle de nouveau la condamner.

Une vingtaine d'années auparavant, le pape Alexandre VIII avait opportunément rappelé, en condamnant des propositions jansénistes, l'attitude de l'Église dans la question de l'autorité de saint Augustin, toujours mise en avant par les hérétiques; il avait rejeté cette proposition : « Si quelqu'un trouve qu'une doctrine est clairement fondée dans Augustin, il peut la défendre et l'enseigner absolument, sans égard à aucune bulle du souverain pontife. » Denz., n. 1320. C'est donc l'Église qui juge les doctrines d'Augustin; jamais l'évêque d'Hippone n'a pu prétendre imposer toutes ses opinions à l'Église.

Une fois de plus, Clément XI usait de l'autorité de l'Église pour rejeter certaines propositions que l'auteur pensait, sans doute, abriter sous le patronage de saint Augustin. C'est ainsi qu'y était condamnée l'idée baïaniste selon laquelle la grâce d'Adam rentrait dans les exigences de sa nature. Prop. n. 35, Denz., n. 1385 : « La grâce d'Adam était la conséquence de la création et était due à une nature saine et intègre. On y écartait de nouveau les thèses rigoristes sur la corruption totale de la nature humaine par le péché et sur l'impuissance absolue du libre arbitre dans l'ordre moral; Prop. n. 38 : « Le pécheur n'est pas libre, sinon pour le mal, sans la grâce du Sauveur »; n. 39 : « La volonté que la grâce n'a pas prévenue n'a aucune lumière, sinon pour errer, aucune ardeur, sinon pour se précipiter dans le mal, aucune force, sinon pour se blesser; elle est capable de tout mal, incapable de tout bien »; n. 41 : « Nulle connaissance de Dieu même naturelle, même chez les philosophes païens, ne peut venir de nul autre sinon de Dieu lui-même, et sans la grâce elle ne produit que présomption, vanité, opposition à Dieu, au lieu de sentiments d'adoration, de gratitude et d'amour »; n. 44 : « Il n'y a que deux amours d'où naissent toutes nos volontés et tous nos amours : l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu, et que Dieu rémunère, et l'amour que nous avons pour nous-mêmes et pour le monde, qui ne rapporte pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté et qui, pour cela, est mauvais »; n. 59 : « La prière des impies est un nouveau péché et ce que Dieu leur concède est un nouveau jugement porté contre eux. »

3. *Dernière condamnation du pessimisme janséniste par la bulle « Auctorem fidei »* (28 août 1794). — Les doctrines jansénistes s'étaient infiltrées en Italie et particulièrement à l'université de Pavie. Elles reçurent, en quelque sorte, une promulgation en 1786, au fameux synode de Pistoie, présidé par l'évêque de cette ville, Scipion Ricci. Le synode renouvelait les erreurs de Baïus, Jansénius et Quesnel sur le caractère naturel et normal de l'état d'innocence, sur la corrup-

tion radicale de la nature déchue, sur son impuissance en face du mal, sur sa condamnation à la géhenne dans l'autre vie. Aussi le pape Pie VI condamna-t-il, entre autres, dans sa bulle *Auctorem fidei*, toutes les propositions qui s'inspiraient du pessimisme baïaniste.

Il rejeta d'abord le fondement de l'erreur : cet optimisme qui considère l'état d'innocence comme une conséquence de la création et non un bienfait gratuit de Dieu : « La doctrine du synode qui se représente l'état heureux d'innocence où se trouvait Adam comme comprenant, outre l'intégrité, la justice intérieure avec l'union à Dieu par l'amour de charité, et la sainteté primitive en partie restituée après la chute, et qui insinue que cet état de choses, dans son ensemble, est une conséquence de la création, dûe en vertu d'une exigence naturelle et de l'institution de la nature humaine, *debitum ex naturali exigentia et conditione humanæ naturæ*, et qu'il ne constitue pas un bienfait gratuit de Dieu, cette doctrine est qualifiée de fausse, déjà condamnée dans Baïus et dans Quesnel, erronée et favorisant l'hérésie pélagienne. » N. 16, Denz., n. 1516. Dans le même sens, on rejette l'idée d'une immortalité du corps qui serait la condition naturelle de l'homme. *Ibid.*, n. 17.

Après avoir écarté l'idée semi-pélagienne d'un désir naturel de la grâce salutaire, *desiderio adjutorii superioris hominis in ordine ad salutem*, n. 18, Pie VI rejette non moins l'idée pessimiste de l'homme déchu inféodé nécessairement à la loi du péché. « La doctrine du synode au sujet du double amour dominant (cupidité ou charité), selon laquelle l'homme, sans la grâce, est sous le règne du péché à ce point qu'il corrompt et infecte toutes ses actions du fait qu'il est sous l'influence de la cupidité dominante; cette doctrine en tant qu'elle insinue que, dans l'homme, aussi longtemps qu'il est sous la servitude et dans l'état de péché, destitué de cette grâce qui le libère de la servitude du péché et le constitue fils de Dieu, la cupidité domine à tel point que, par cette influence générale toutes ses actions sont corrompues et infectées en elles-mêmes, que tous ses actes faits avant la justification, de quelque façon qu'ils soient accomplis, sont des péchés, comme si, dans tous ses actes, le pécheur était l'esclave de la cupidité dominante, cette doctrine est fausse, pernicieuse, induisant dans une erreur déclarée hérétique par le concile de Trente et condamnée, une seconde fois, dans la proposition 40e de Baïus. » N. 23.

Le pape ne se contente pas d'écarter l'idée de péché inévitable, « comme si le pécheur obéissait dans toutes ses actions à la cupidité dominante », il fonde sur le témoignage de saint Augustin lui-même, l'existence de sentiments intermédiaires entre le péché et la vertu salutaire dans l'âme du pécheur : « En tant que la doctrine de Pistoie ne reconnait pas entre la cupidité dominante et la charité victorieuse l'existence de sentiments intermédiaires, issus de la nature et louables en eux-mêmes qui, en même temps que l'amour de la béatitude et l'inclination au bien, sont demeurés comme des vestiges et des restes de l'image de Dieu, *remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiæ imaginis Dei* (S. Augustin, *De spiritu et littera*, c. XXVIII), comme si, entre l'amour divin qui nous conduit au royaume, et l'amour humain illicite qui est condamné, il n'y avait pas un amour humain licite qui ne soit pas digne d'être blâmé, cette doctrine est fausse et, par ailleurs, déjà condamnée. » N. 24.

Enfin, le synode ayant traité de « fable pélagienne » la croyance qui attribue aux enfants morts sans baptême un séjour intermédiaire entre le ciel et l'enfer, et qui les exemptait de la peine du feu, tout en leur laissant la peine du dam, le pape en prend occasion pour laisser entendre la vraie pensée de l'Église sur le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel; le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux oreilles catholiques, la proposition selon laquelle doit être rejetée comme une fable pélagienne l'endroit des enfers appelé vulgairement « limbes des enfants », dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam, sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle. » N. 26. Il en résulte que l'existence des limbes des enfants tels que les fidèles les conçoivent, n'est point une fable pélagienne, mais une croyance légitimement reçue dans les écoles catholiques.

En désavouant ainsi, successivement, les manifestations les plus graves du pessimisme spirituel de Baïus, Jansénius, Quesnel, du synode de Pistoie, l'Église ne faisait que continuer l'œuvre de précision doctrinale entreprise à Trente contre le pessimisme des réformateurs; elle entendait, en donnant figure d'hérésie formelle aux affirmations les plus sévères du jansénisme, montrer qu'il ne fallait point confondre l'idée janséniste du péché originel avec la conception catholique de la chute et de ses conséquences : elle rejetait définitivement l'augustinisme radical, simplifié, exagéré, tel que le présentaient Baïus et Jansénius, comme inassimilable à sa synthèse dogmatique. Comme à Trente, elle avait décidé des erreurs, non des opinions; en face de Baïus, de Jansénius, de Quesnel et du synode de Pistoie, elle désavouait des outrances erronées, mais laissait sous ces réserves ses libertés à l'école augustinienne.

III. L'AUGUSTINISME ORTHODOXE DES XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES. — La pensée théologique du XVIIe et du XVIIIe siècle est dominée par l'augustinisme. Le XVIIe siècle particulièrement est le siècle de la théologie positive; et il s'applique spécialement à l'étude des œuvres du docteur d'Hippone.

1° *L'école de Port-Royal.* — Des hommes comme Nicole, Arnauld, Pascal, Tillemont ont un culte passionné pour saint Augustin. Mais les premiers du moins le lisent à travers l'*Augustinus*. Ainsi l'aspect janséniste imprègne plus ou moins leur pensée. Ce qui donne à leur doctrine du péché originel un aspect sombre et pessimiste.

Il est difficile, parfois, de dire s'ils sont en deçà de l'orthodoxie ou s'ils restent sur sa limite extrême, en manifestant seulement un attachement trop exclusif à l'augustinisme. Bossuet blâmait très justement le grand Arnauld « d'avoir tourné ses études, au fond, pour persuader le monde que la doctrine de Jansénius n'a pas été condamnée ». *Journal* de Le Dieu, février 1708; art. BOSSUET, col. 1080. Mais Arnauld, en faisant la distinction du droit et du fait, ne reconnaissait-il pas équivalemment qu'un vrai catholique ne pouvait défendre les propositions condamnées? Aussi le voit-on s'efforcer de tenir compte du concile de Trente et de saint Thomas, par exemple dans son exposé de la doctrine du péché originel et de ses relations avec la concupiscence. Voir J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Exposition de la doctrine* (d'après Arnauld). *I. Les vérités de la grâce*, Paris, 1923, p. 42-160.

Il reste qu'il a toujours subsisté quelque chose dans son esprit des premières impressions intellectuelles qui, d'abord, l'avaient fait pencher vers le jansénisme authentique. « Arnauld a toujours pensé que Nicole ne donnait pas assez à la grâce, toujours a porté d'inquiètes et de grondeuses réserves, soit à la distinction du fait et du droit, soit aux cinq articles. Mais il y a loin de ces velléités à une hérésie proprement dite Pour bien des raisons, au premier rang desquelles il

faut mettre les insinuations persévérantes de Nicole, le calvinisme latent d'Arnauld n'est jamais arrivé à s'épanouir. » H. Bremond, *op. cit.*, t. IV, *La conquête mystique, l'école de Port-Royal*, p. 449.

La doctrine de Nicole sur le péché originel insiste sans doute sur la misère de l'homme, sur le peu que nous valons dans notre esprit et plus encore dans notre cœur. Mais son augustinisme est modéré et se rapproche de celui de saint Thomas. Voir H. Bremond, *op. cit.*, p. 418-471, et É. Thouverez, *Pierre Nicole*, Paris, 1930, dans les *Moralistes chrétiens*.

Il n'est point nécessaire de redire ici jusqu'à quel point l'apologétique de Pascal s'inspire de l'augustinisme pour expliquer les misères de l'homme déchu et son inquiétude religieuse. Voir art. PASCAL.

2° *Bossuet.* — C'est sans doute encore un augustinisme commun qui explique les secrètes affinités qui, *salva fide*, rapprochaient l'évêque de Meaux des hommes de Port-Royal en dogmatique et en morale. Sur la plupart des points qui se discutaient librement dans l'Église, il est avec eux. Voir art. BOSSUET, col. 1078.

Sa pensée sur le péché originel a l'occasion de s'affirmer dans son ouvrage de polémique contre Richard Simon : *Défense de la tradition et des saints Pères*, éd. Lachat, t. IV, Paris, 1862, et aussi dans son *Traité de la concupiscence*.

Dans le premier ouvrage, il se fait surtout le champion de l'immutabilité absolue du dogme catholique; il le fait en ce qui concerne le péché originel sans assez distinguer le fond substantiel du dogme et les opinions d'école, en surestimant l'autorité de saint Augustin, en qui il ne distingue point le témoin de la tradition qu'il faut suivre et le théologien initiateur dont il faut parfois corriger ou compléter les aperçus, sans avoir enfin suffisamment la notion de ce développement doctrinal que Newman nous a rendue familière.

Les remarques de portée générale qui sont faites à l'art. BOSSUET, col. 1062, valent tout particulièrement en ce qui concerne les démêlés de Bossuet avec Richard Simon au sujet du péché originel : « L'évêque et l'oratorien n'étaient guère faits pour s'entendre. Disciple enthousiaste de cette tradition catholique qu'il expose avec une éloquence sans égale, mais avec laquelle il confond parfois des opinions d'école, Bossuet s'indigne des assertions hardies, des sous-entendus équivoques, de toutes les irrévérences d'un critique qui croit relever par le sarcasme son incontestable érudition. De là, chez l'évêque, des sévérités qui se sont à peine quelquefois adoucies. Il ne méconnaissait point le mérite de Simon... Cependant, il n'appréciait point ce mérite à sa juste mesure. Il ne savait pas assez, lui, le maître, qu'il se trouvait en présence d'un autre maître, moins grand sans doute, et moins sûr, » mais d'un maître en critique quand même. En face du critique qui voyait surtout les divergences et les originalités des écoles et des individus, Bossuet tendait, au contraire, à faire ressortir uniquement l'homogénéité du témoignage traditionnel en le ramenant particulièrement à celui de saint Augustin. Voir *Défense*, IIe part., l. VIII : *Méthode pour établir l'uniformité dans tous les Pères et preuve que saint Augustin n'a rien de singulier sur le péché originel*, p. 281-320.

On comprend que, dans ces conditions, l'évêque de Meaux s'attache à l'interprétation augustinienne du péché originel et de ses suites. Il croit devoir maintenir, à la suite de saint Augustin, la traduction de ἐφ'ᾧ (Rom., v, 12) par *in quo*, et non par *quatenus*, sous prétexte que le contraire serait mépriser ouvertement l'autorité des conciles. L. VII, c. XII-XV, p. 264-268.

Le péché originel se trouve, dit-il, en relation très intime avec la concupiscence : « Ce désordre n'est pas seulement un des effets de notre péché, mais il en fait partie puisqu'il en est le fond et le sujet. Nous naissons dans ce désordre parce que c'est par ce désordre que nous naissons et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc là ce qui fait en nous la propagation du péché et la rend aussi naturelle que la vie. » L. IX, c. XI. « C'est une doctrine commune et très véritable de l'École que la concupiscence est le matériel du péché de notre origine. Pour le formel, quelques-uns le mettent en ce que ce dérèglement radical est un véritable péché, tant qu'il domine et qu'il y faut la grâce habituelle et sanctifiante pour l'empêcher de dominer... Cette doctrine, quoique spécieuse, *est insoutenable dans le fond*, puisque, si le formel du péché était le règne de la convoitise, toutes les fois que l'on perd la grâce et que ce règne revient, le péché originel reviendrait aussi, ce qui est contre la foi... Il faut donc dire que la malice, et comme parle l'École, le formel de ce péché c'est d'avoir été en Adam, lorsqu'il péchait et la rémission de ce péché, c'est d'être transféré en Jésus-Christ comme juste et comme auteur de toute justice. Qu'est-ce qu' « avoir été en Adam? » Notre être, notre vie notre volonté avait été dans la sienne; voilà notre crime. Dieu, qui l'avait fait notre principe, avait tout mis en lui, pour lui et pour nous, et non seulement la vie éternelle, mais celle de la grâce, c'est-à-dire la sainteté et la justice originelle. » *Ibid*, c. XII, XIII.

Où l'on voit que Bossuet se garde bien d'identifier complètement la concupiscence comme telle avec le péché originel, puisque, pour lui, le formel de ce péché consiste en une relation morale de celle-ci avec l'acte même d'Adam. Comme saint Augustin, Bossuet fonde notre culpabilité sur une participation mystérieuse à l'acte même d'Adam de fait que nous ne formons en lui que *unus homo*.

Dans un chapitre précédent, l. VIII, c. XXVII, il avait invoqué la doctrine du concile de Trente en faveur de son sentiment sur le caractère de culpabilité de la concupiscence dans les infidèles, « tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine ». Selon l'esprit de son école, et de ses autres contemporains, Bossuet devait chercher à voir dans la nature déchue plutôt les ruines faites par le péché que les ressources qu'elle garde encore. Voir art. BOSSUET, col. 1085.

Il condamne ceux qui, « en avouant ce péché (originel) n'en voulaient pas voir toutes les suites, dont l'une est le droit qu'il donne à Dieu de damner et les grands et les petits et de faire miséricorde à qui il lui plaît ». L. IX, p. 355. On sait, du reste, qu'il entend la damnation non seulement au sens de privation de la vision béatifique, ce qui serait juste, mais au sens de condamnation à la géhenne.

Bossuet ne peut entendre parler de l'opinion des scolastiques qui reconnaît aux enfants morts sans baptême un bonheur naturel : « Le péché originel ne leur attire, selon Hilaire et selon M. Simon, que la mort du corps, « la seconde mort, ni la peine que l'on « souffre dans les enfers » ne sont pour eux. Ce grand critique ignore la définition des deux conciles œcuméniques, du concile de Lyon sous Grégoire X, et de celui de Florence sous Eugène IV, où les deux Églises réunies décident, comme de foi, « que l'âme de ceux « qui meurent ou dans le péché mortel actuel, ou dans « le seul originel, descend incontinent dans l'enfer, « *ad infernum*, pour y être toutefois punie par des « peines inégales », d'où le cardinal Bellarmin et, après lui, tout nouvellement, le P. Petau concluent la damnation éternelle des uns et des autres sans qu'il soit permis d'en douter. Les voilà donc dans l'enfer, dans la peine, dans la punition, dans la damnation, « dans

« les tourments perpétuels », selon saint Grégoire, au rapport du même P. Petau : *perpetua tormenta pereipiunt*, dans la géhenne, selon saint Avit. » L. V, c. II, p. 167. C'est dans ces sentiments qu'il dénonçait au pape Innocent XII l'ouvrage posthume du cardinal Célestin Sfondrate, *Nodus prædestinationis dissolutus*, I, I, 23, p. 171; I, I, 13, p. 69, et I, II, 16, p. 234, où il était question du bonheur des enfants non baptisés et de l'opinion soutenue par de Lugo et Suarez, selon laquelle la foi explicite aux dogmes de la Trinité et de l'incarnation n'était pas tenue comme nécessaire au salut.

On sait que l'ouvrage ne fut pas condamné. C'est sans doute que le pape tenait mieux compte que Bossuet du courant général de la tradition. Nous avons dit précédemment ce qu'était ce courant, voir art. LIMBES. Il manque à Bossuet de l'avoir envisagé dans son ensemble; il a voulu tout ramener à la théologie d'Augustin. C'est ce qui explique son rigorisme personnel, voir art. BOSSUET, col. 1079, et encore l'attrait qu'il a ressenti pour les hommes les plus éminents du jansénisme, sans parler du peu d'attention qu'il a donné au pessimisme luthérien : « Il est remarquable, par exemple, que Bossuet, si habile à relever les erreurs et les contradictions des protestants, ne dise pas un mot, dans son *Histoire des variations*, de leurs doctrines sur le péché originel. La matière en valait pourtant la peine. Car elle est à la base de la conception protestante sur l'état et la nature de l'homme, sur son impuissance radicale à rien faire de bien et sur l'impossibilité d'une rénovation intrinsèque, incompatible avec la corruption essentielle de la nature. Mais Bossuet, tout pénétré des expressions de saint Augustin, n'a pas assez vu peut-être qu'en ce point, comme en beaucoup d'autres, il fallait expliquer saint Augustin par saint Thomas. Il n'y a pas, en effet, de contradiction entre eux. Mais ce qu'Augustin énonce en fait, Thomas explique comment il faut l'entendre en droit : l'un complète l'autre. » J. Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 218.

3° *Petau*. — Tout comme Bossuet, au fond pour les mêmes raisons d'attachement exclusif à saint Augustin, cet admirable historien n'a pas voulu distinguer entre damnation au sens strict ou privation de la vision béatifique seulement, et damnation au sens de condamnation aux tourments de la géhenne. C'est accidentellement, pour établir la thèse de la prédestination *ante merita*, que Petau est amené à exposer l'opinion augustinienne sur la condamnation des enfants morts sans baptême à la géhenne. Le fait que, parmi les enfants non baptisés, incapables de tout mérite propre, les uns vont au ciel, les autres, au contraire, sont précipités en enfer, en constitue une preuve inéluctable. *De Deo*, l. IX, c. x, § 1.

Il ne se contente pas d'exposer la thèse augustinienne, l. IX, c. x, § 1-2, il repousse le système pélagien d'un lieu intermédiaire pour les enfants morts sans baptême, *Ibid.*, c. XI, § 1-3; *De pelagianorum et semipelagianorum hæresi*, c. v, § 1-3, et c. VI, § 1-3. Pour lui, l'enfer n'est rien autre que « le lieu de la géhenne où se trouvent les damnés ». *De incarn.*, l. XIII, c. XV, § 3. Et sa thèse ne conduit pas seulement à exclure la solution pélagienne, mais toute idée d'un lieu ou d'un état intermédiaire, quel qu'il soit, même l'idée des limbes telle que se la représentaient Catharin et saint Thomas. *De Deo*, l. IX, c. XI, § 1.

Il va prouver que saint Augustin a condamné les petits enfants aux flammes de l'enfer : *Parvulos igitur ac solius originatis, si qui sunt alii, culpæ reos omnes, non solum carere Dei conspectu, quam pœnam damni vocant, sed etiam cruciari torquerique demonstrat Augustinus aliquot in locis. De Deo*, l. IX, c. x, § 6-7, *nec aliud est ignis æternus quam æterna combustio*, § 8; il aligne alors de nombreux textes tirés, en général, des ouvrages composés dans la dernière décade de la vie du grand docteur, et apporte aussi un certain nombre d'autres textes, tous tirés de Pères disciples de saint Augustin. Il en appelle aussi à la fameuse décision du concile de Carthage (418) sur le *locus medius*. Cf. *De pelagianorum et semipelagianorum hæresi*, c. VI, § 3; *De Deo*, l. IX, c. XXI, § 5, et enfin à la définition du concile de Florence, Denz., n. 464, qu'il commente ainsi : « La peine de l'enfer est la même pour ceux qui meurent avec le seul péché originel et ceux qui meurent avec des péchés actuels. Cette peine, c'est, comme le dit Augustin, la peine du feu. Encore donc que la peine ne soit pas identique pour les uns et les autres, c'est néanmoins pour les uns et les autres la peine torturante de la flamme, *una est cruciantium pœna flammarum, ita parvuli inæquali quidem flammarum cruciatu torquentur, sed torquentur tamen. Nam disparitas pœnarum eorum naturam et qualitatem non tollit.* » *De Deo*, l. IX, c. x, § 12; c. XI, § 5.

Ainsi, Petau, dans toute cette argumentation, ne veut tenir compte que de la pensée de saint Augustin; il ne cite que des disciples d'Augustin, méconnaît les hésitations, les reprises, les adoucissements justifiés par une meilleure conception de la nature du péché originel et de la justice de Dieu que nous révèle la tradition intégrale; il ne lit le texte du concile de Florence qu'à la lumière d'Augustin, alors qu'il faut l'expliquer par les conceptions courantes de l'époque. Ici, l'histoire aussi bien que le souci théologique de la tradition intégrale, auraient dû le guider dans l'interprétation de son autorité; le souci d'être fidèle à la lettre d'Augustin a fait tort au critique et au théologien.

4° *Le cardinal Noris*. — Il se révèle dans ses *Vindiciæ augustinianæ* (reproduites dans *P. L.*, t. XLVII, col. 575-882) comme l'un des disciples les plus fidèles à la lettre de l'évêque d'Hippone. En comparant la pensée du maître avec celle des écrivains plus récents, il est frappé beaucoup plus de l'écart qui les sépare que de la continuité substantielle qui les unit. Il explique cet écart non point par une variété de points de vue et un progrès dans la clarté des notions, mais par le défaut chez les scolastiques d'une connaissance précise des documents de l'ancienne tradition. *Loc. cit.*, col. 641, cf. 651.

Dans ces conditions, Noris n'admet aucun développement dans l'intelligence du péché originel depuis Augustin; les témoignages divergents des Pères antérieurs ou contemporains et des écrivains postérieurs sont traités comme des tâtonnements, des objections, ou encore des déformations de la vraie pensée traditionnelle. Col. 660-670, 745-882. La doctrine de saint Augustin, au contraire, sur la nature peccamineuse de la concupiscence, col. 600-616, sur la preuve du péché originel par l'expérience, col. 616-620, sur les vertus des infidèles, col. 620-631, sur la peine du sens chez les enfants morts sans baptême, col. 621-670, est présentée, dans la forme austère où l'a enseignée l'évêque d'Hippone, comme identique de tout point à la pensée unanime des papes, des synodes et des Pères, col. 670, comme le dernier mot, par conséquent, sur la doctrine du péché originel. On répudie ainsi tout l'adoucissement apporté, par la scolastique, à la pensée d'Augustin.

A relire cependant les sèches analyses des *Vindiciæ*, le théologien moderne trouve encore grand profit : elles lui donnent une intelligence profonde des principales thèses d'Augustin contre les pélagiens. Mais la position de Noris ne laisse pas de lui apparaître archaïque. Parce que, cependant, elle n'a point les outrances systématiques de Baïus et de Jansénius, l'œuvre de Noris n'a jamais été frappée par une con-

damnation ecclésiastique. Elle est, toutefois, aujourd'hui, complètement abandonnée. (Voir cependant Nicolas Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, 1931.)

5° *L'école thomiste.* — A côté des idées augustiniennes, prépondérantes aux XVIIe et XVIIIe siècles, qui accentuent plus que de raison les ravages faits dans la nature humaine par la faute originelle, les conceptions thomistes, moins étroites, continuent cependant à s'affirmer. Elles trouvent leurs plus illustres représentants chez les *Salmanticenses* et chez les grands théologiens de l'école dominicaine : Gonet et Billuart. Cependant, une partie de cette école, en la personne de Lemos, Contenson, Gazzaniga, adoptent un augustinisme atténué. Il suffira de résumer ici les positions principales des théologiens de Salamanque très attachés aux principales thèses de saint Thomas; voir *Cursus theologicus, De vitiis et peccatis*, disp. XIV-XVIII, édit. Palmé, t. VIII, p. 13-451.

A la suite de leur maître, ils tiennent l'existence et la propagation du péché originel comme des vérités qui dépassent les forces de la raison pure. Quoique les misères de cette vie nous offrent des signes probables d'une faute originelle, jamais l'intelligence humaine, laissée à ses seules forces, n'a pu découvrir la racine de nos maux. La connaissance de la faute originelle et de ses conséquences dépend en fait de la connaissance du plan divin à laquelle nous accédons par la révélation. Disp. XIV, p. 13. En commentant saint Thomas dans le sens de Catharin, ils expliquent la propagation du péché originel à l'aide d'un acte, en vertu duquel Dieu établissait Adam mandataire du genre humain, et par une transfusion de nos volontés dans celle de notre premier père, qui faisait ainsi de sa désobéissance notre propre désobéissance. Disp. XIV, n. 35, p. 28. Ils croient, à tort, pouvoir appuyer cette théorie par le texte du *De malo, ibid.*, n. 43, p. 31. Avec plus de raison, ils s'écartent ailleurs de la position de l'Ange de l'École, en proclamant leur adhésion à l'immaculée conception. Disp. XV, p. 85-220.

En revanche, ils s'attachent très fidèlement à sa doctrine sur le caractère de la concupiscence et l'aspect purement privatif du péché originel. Avec saint Thomas, ils rangent la concupiscence, c'est-à-dire la lutte de la chair contre l'esprit, à côté de la mortalité et de l'ignorance, parmi les infirmités naturelles qui tiennent aux principes constitutifs de l'homme; aussi ne s'étonnent-ils point qu'en vertu de sa constitution même l'homme, laissé à ses seules forces dans l'état hypothétique de nature pure, soit faible moralement en face des assauts de l'appétit sensible. Disp. XVI, dub. I, p. 221-222. Ainsi, dans l'état de nature pure, l'homme aurait été en butte aux mêmes passions, aux mêmes défauts ou misères qu'aujourd'hui et, dans l'état de nature déchue, il se retrouve, dépouillé qu'il est de la grâce et des autres dons qui la perfectionnent, dans la nudité où il aurait pu être constitué à l'état de nature pure, avec cette différence qu'actuellement il reste ordonné au surnaturel et se trouve en un état coupable et pénal. Disp. XVI, § 2, n. 11, p. 225, et commentaire de la question LXXXV, n. 11, p. 331-334. C'est dire que le péché héréditaire n'entraîne la transmission d'aucun élément psychologique positif dans la substance de l'âme déchue ni dans ses facultés, particulièrement dans sa volonté. Il laisse simplement la nature à ses forces débridées et à ses faiblesses, sans le frein salutaire mis gratuitement par Dieu à sa disposition pour y faire l'harmonie. Il consiste simplement en une privation de la justice originelle. Disp. XVI, dub. II, p. 229, et dub. III, p. 238. C'est bien la pensée du Maître que défendent ici ses disciples. A la suite de Soto, ils pensent pouvoir identifier adéquatement la privation de la justice originelle, en quoi consiste l'essence du péché originel, avec la privation du privilège qui était comme le fondement, la source, la racine de tous les autres : c'est-à-dire la grâce habituelle, et, ce faisant, ils croient défendre la véritable pensée de saint Thomas. Voir disp. XVI, n. 56, p. 246; disp. XVI, dub. V, n. 113, p. 273 : *Dicendum est propriam et formalem rationem constitutivam peccati originalis esse privationem gratiæ voluntariam nobis ex vi peccati Adami.*

Une notion purement privative de l'essence du péché originel entraîne par le fait le caractère purement privatif de la peine attachée à ce péché. Les enfants qui meurent avec le seul péché originel ne connaîtront d'autre peine de ce péché que la privation de la vision béatifique, et, de cette peine, ils n'éprouveront aucune tristesse. Disp. XVIII, dub. III, n. 94-103, p. 440-444. Les *Salmanticenses* placent sans doute ces enfants dans l'obscurité des limbes, et ils n'osent, avec Catharin et d'autres, dire qu'après la résurrection ils habiteront sur la terre, mais ils maintiennent que ces petits ne souffriront pas. Disp. XVIII, dub. III, n. 107, p. 446.

Telles étaient les positions de l'école thomiste sur le péché originel aux XVIIe et XVIIIe siècles; elles allaient s'imposer de plus en plus dans l'enseignement au XIXe siècle, et faire abandonner peu à peu les théories sévères de l'augustinisme.

IX. AFFIRMATIONS DE L'ÉGLISE ET DES THÉOLOGIENS EN FACE DU NATURALISME MODERNE. — Du IVe au XVIIIe siècle, les hérétiques, pélagiens, protestants, jansénistes, ont pu attaquer la doctrine traditionnelle sur le péché originel; ils gardaient néanmoins ce point de contact avec l'orthodoxie qu'ils admettaient avec elle le fait de la révélation. Ils partaient de l'Écriture; mais ils contestaient l'interprétation qu'en donnait le magistère; ce faisant, ils déformaient la vérité révélée en minimisant ou en exagérant l'un ou l'autre de ses aspects complexes. Avec les philosophes du XVIIIe siècle et leurs disciples modernes, s'affirme une attitude nouvelle, plus radicale, en face du dogme chrétien : c'est l'attitude du *rationalisme naturaliste.* On tend de plus en plus à faire de la raison indépendante la mesure de tout; en son nom, on déclare le fait de la révélation invraisemblable, inexistant; il ne reste logiquement qu'à rejeter, comme de pauvres illusions sans fondement dans la réalité, ou comme des chaînes inutiles, les dogmes de l'Église.

A ces dogmes d'ailleurs, les philosophes opposent une autre interprétation du monde : à la métaphysique pascalienne et janséniste de la corruption totale de la nature que l'on identifie avec la notion catholique du péché originel, l'on oppose d'abord l'optimisme naturaliste ou le dogme du progrès indéfini naturel et nécessaire, pour aboutir ensuite à un pessimisme païen plus ou moins absolu.

I. Les attaques de l'ancien rationalisme. — II. Les difficultés faites par le rationalisme contemporain (col. 569). — III. Les réponses de la théologie catholique (col. 580).

I. LES ATTAQUES DE L'ANCIEN RATIONALISME ET LA RÉPONSE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE (du milieu du XVIIIe siècle au concile du Vatican). — 1° La thèse rationaliste de la « bonté naturelle de l'homme ». — 2° Les infiltrations du rationalisme dans le protestantisme libéral. — 3° Pénétration de ces mêmes idées chez quelques catholiques. — 4° La réponse catholique.

1. LA THÈSE RATIONALISTE DE LA BONTÉ NATURELLE DE L'HOMME. — Elle a trouvé son principal prophète dans *Rousseau* (1712-1778).

Cet écrivain, par sa formation autodidacte, par les influences si variées qu'il a subies : formation cal-

viniste d'abord, catholique ensuite, puis de nouveau calviniste, relations enfin avec les philosophes encyclopédistes, se trouve avoir concentré dans son cœur les influences qui travaillaient profondément l'humanité inquiète du XVIIIe siècle, et avoir donné, après les avoir écoutées, une voix puissante, une force d'expansion étonnante aux idées d'optimisme naturaliste qui imprégnaient alors les esprits. Voir P. M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, 1916.

1° *Les influences subies par Rousseau.* — 1. *Les idées ambiantes.* — L'idée de la bonté naturelle de l'homme était dans l'air vingt ou trente ans avant Rousseau. Il la trouve dans un livre qu'il a médité : *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu*, par Le Maître de Claville, Paris, 1734. Ce livre l'aida à prendre conscience de ses idées maîtresses sur le règne de la droiture et du bon cœur, sur la « nature en sa pureté », sur le caractère « consolant » du christianisme. Et de même, toute sa vie, Rousseau admire « le bon Fénelon », qui a révélé à un siècle trop civilisé « l'aimable simplicité du monde naissant, chez qui la nature se montre si belle, si accueillante, conseillère de vertus, messagère de fraternité humaine, pourvoyeuse de plaisirs purs et vrais ». Fénelon n'est point seul à patronner l'idée de nature : des prêtres, missionnaires ou théologiens, parlent avec enthousiasme « du bon sauvage ». Ainsi les PP. Thomassin, Buffier, Du Tertre, Rainand, aiment à parler de « l'âge d'or », « de l'enfance du monde ». Chez ces derniers, le sauvage, l'homme primitif, est un chrétien inconscient. Derrière ces panégyriques du « sauvage », ce qui se cache à peine, c'est, remarque P. Masson, « l'exaltation de la nature, la croyance en sa bonté foncière, et sur cette croyance se fait peu à peu la presque unanimité des esprits ». *Op. cit.*, p. 266.

Ces idées d'un optimisme exagéré se retrouvent dans le *Cleveland* de l'abbé Prévost en 1732 ; c'est à travers cet ouvrage que Rousseau a pressenti son système. On y prêche, en effet, le Dieu de la nature et de la conscience qui ne réclame d'autre culte que celui de la fraternité des cœurs; on y proclame la nature authentique comme foncièrement bonne, supérieure à tous les systèmes et à toutes les religions. C'est déjà l'annonce de l'affirmation de l'*Émile* : « L'homme est naturellement bon. »

A côté de ces influences qui s'exercent sur Jean-Jacques durant la période catholique de sa vie, dans le sens d'une croyance à la bonté naturelle de l'homme, s'en ajouteront bientôt d'autres, qui vont énerver de plus en plus, ébranler et finalement détruire, dans son esprit, le dogme du péché originel.

C'est d'abord l'influence de la théologie calviniste qui, après avoir naguère exagéré la corruption originelle, en était venue, avec Turettin, à identifier la religion bien entendue avec la loi de nature : *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Genève, 1748. En 1767, le pasteur Vernès pouvait faire entendre en pleine Genève trois sermons « sur la droiture originelle de l'homme ». Non seulement on n'y trouve aucune allusion au dogme du péché originel, mais on y insiste sur ce fait que l'homme apporte en naissant « un penchant inséparable de sa nature pour tout ce qui est bon, tout ce qui est juste, tout ce qui est honnête. C'est ce que les philosophes désignent sous le nom de probité innée. La nature et la vertu étaient, à leurs yeux, une seule et même chose. » Cité dans P. Masson, t. I, p. 275.

2. *L'influence des encyclopédistes.* — D'autre part, les amitiés philosophiques de Rousseau avec d'Holbach, Diderot et, pendant quelques années, avec Voltaire vont, par leur influence, le pousser à accentuer l'opposition contre tout dogme révélé, particulièrement contre le « dogme cruel » du péché originel.

Ce n'est point principalement par leurs écrits (Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3e éd., Paris, 1720, voir art. *Adam*, et art. *Ève;* Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 3e éd., Genève, 1778, voir art. *Adam*, *Originel (Péché)*, *Péché)*, que les encyclopédistes ont agi sur l'esprit de Rousseau. Ces écrits ne font guère que refléter la doctrine courante au XVIIIe siècle; les problèmes classiques de la nature du péché originel, du mode de sa transmission, ne sont point traités; ils s'attaquent à certaines thèses augustiniennes sur les effets du péché originel. Leur sens critique ne s'exerce guère qu'à l'égard des légendes apocryphes brodées sur les quatre premiers chapitres de la Genèse. C'est surtout, par ses conversations avec les encyclopédistes, que Rousseau fut initié au rationalisme et à l'antichristianisme de Diderot et de Voltaire.

Voltaire, dès 1722, exploitait contre la religion révélée l'objection tirée des conséquences du péché originel pour les infidèles :

Quoi! Dieu voulut mourir pour le salut de tous,
Et son trépas est inutile!
Ce Dieu poursuit encor, aveugle en sa colère,
Sur ses derniers enfants l'erreur d'un premier père;
Il en demande compte à cent peuples divers
Assis dans la nuit du mensonge;
Il punit au fond des enfers
L'ignorance invincible où lui-même les plonge,
Lui qui veut éclairer et sauver l'univers.
Œuvres, éd. Garnier, t. IX, p. 360-361.

Selon le même auteur, Pascal a écrit ses *Pensées* pour « montrer l'homme dans un jour odieux ». *Premières remarques sur les « Pensées » de Pascal*, 1728. « Il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes. » Tout le poids de la critique voltairienne porte sur le péché originel. Voir aussi du même Voltaire, contre l'optimisme absolu de Leibnitz et l'optimisme chrétien, le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1755.

Si l'optimisme naturaliste de Rousseau a des raisons profondes dans le milieu spirituel où il a vécu, la façon originale dont sa conscience et son cœur ont réagi en face des sentiments et des idées du siècle montre en quel parfait accord avec ces sentiments il se trouvait. Aussi, en toute bonne foi, a-t-il pu considérer la religion naturelle et le dogme de la bonté originelle de l'homme comme l'épanouissement de son sentiment intérieur, son propre message, sans intermédiaire d'aucune sorte.

2° *L'optimisme naturaliste de Rousseau.* — Rousseau cherche à établir à la fois la liberté philosophique et la piété religieuse; il veut trouver un milieu entre le « fanatisme » et « les lumières ». Dans cet esprit, pour faire, pense-t-il, la part du feu, il y jette les « mystères absurdes de l'orthodoxe », c'est-à-dire du catholique. L'originalité de sa pensée « ne consiste pas à présenter de nouveaux dogmes ou de nouveaux préceptes de morale », mais à supprimer, dans le vieil héritage religieux, ce qui est « confus, embarrassé et contradictoire ». Au nom de quel principe opère-t-il ce discernement? Au nom de la conscience, au nom du cœur. Il transporte le centre de gravité du problème religieux de l'objectif au subjectif, du point de vue de la soumission à une révélation ou à une raison impersonnelle, aux exigences des besoins individuels du cœur. Son cœur lui apporte une double intuition : celle de la grandeur de l'homme et de la bonté de Dieu. C'est d'après cette double intuition qu'il va rejeter le « dogme cruel » du péché originel et établir sa thèse de la bonté naturelle de l'homme.

Dès 1746, dans un mémoire sur l'éducation reli-

gieuse, il reprochait aux catholiques de parler aux enfants « d'un Dieu en trois personnes... du péché originel pour lequel nous sommes punis très justement des fautes que nous n'avons pas commises ». Masson, t. I, p. 153. Mais c'est surtout dans la *Lettre à M. de Beaumont, archevêque de Paris*, qui avait souligné l'opposition de la doctrine de Rousseau avec celle de l'Église qu'il dresse sa thèse en face du dogme. Il nie énergiquement, au nom de sa croyance « en un Dieu de miséricorde » et au nom de son expérience de la bonté naturelle de l'homme, « la décourageante doctrine de nos durs théologiens ».

Il nous a renseigné, lui-même, sur l'idée qui forme le centre intellectuel de sa thèse dans l'un de ses derniers ouvrages, *Le troisième dialogue :* « On trouvera dans toutes (ses publications), dit-il, le reflet de son *grand principe*, celui qui montre la nature créant l'homme *bon* et heureux, tandis que la société le déprave et le rend misérable. L'*Émile* en particulier, ce livre tant lu et si peu entendu, n'est pas autre chose qu'un *traité de la bonté originelle de l'homme.* » Cité dans E. Sellière, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1921, p. 420.

Comment conçoit-il cette « bonté originelle », cette « bonté naturelle » de l'homme de la nature? Il ne l'envisage pas, certes, à la façon d'un Voltaire ou d'un Diderot : « La nature de Diderot ne sera guère qu'un appel à l'insurrection contre toutes les « erreurs de « l'enfance », contre tous les « préjugés de l'éducation », tous les scrupules de la morale sociale, tandis que, pour Jean-Jacques, « la sainte voix de la nature » se confond « avec ce principe inné de justice et de vertu » qui, dans toutes les consciences humaines, affirme le même devoir, et le même devoir chrétien. » Masson, *op. cit.*, t. III, p. 10. Où devons-nous, d'après lui, chercher cette nature foncièrement bonne? En arrière, à l'origine des choses, ou, au contraire, au fond de la nature humaine actuellement vivante?

Avec les philosophes du XVIII[e] siècle, il paraît bien s'être représenté l'homme primitif comme un être borné, stupide et grossier *(Discours sur l'inégalité)*, voir Masson, t. II, p. 278-285; mais il ne s'agit pas tant pour Rousseau, qui est sans curiosité historique, de savoir quand et comment vivait l'homme primitif, que de savoir ce qu'est l'homme originel, ses vrais besoins, les principes fondamentaux de ses devoirs. Et cela, c'est le sentiment intérieur qui le lui révèle : c'est lui qu'il faut consulter sur la bonté naturelle de l'homme.

Est-ce à dire que tous les hommes sont bons, que tous les sentiments qui s'agitent au fond du cœur humain soient recevables? Il ne renie pas en psychologie le dualisme de l'être humain; il confesse ce mélange étonnant de grandeur et de bassesse, d'ardeur pour la vérité et de goût pour l'erreur, d'inclination pour la vertu et de penchant naturel pour le vice. Il affirme même que cette vie est un état d'abaissement; il décrit avec précision le combat intérieur : « Non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas; je me sens à la fois esclave et libre; je veux le bien, je l'aime et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute ma raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister. » *Profession de foi*, cité dans Masson, t. II, p. 273.

Toutefois, ce conflit douloureux, ce déséquilibre de l'âme humaine n'est pas originel, mais acquis : Rousseau prétend l'expliquer non par un dogme cruel qui obscurcit la justice et la bonté de l'Être suprême, mais par la dépravation sociale. Il n'y a donc pas, dans chaque âme, un péché originel qui s'oppose à son salut individuel, mais il pèse sur l'humanité un péché collectif : le péché social. Masson, t. II, p. 278.

Comment, sous les alliages corrupteurs de la civilisation, retrouver ce quelque chose de primitif, de droit, de vrai, de bon qui est essentiel à l'humanité? Non pas dans les livres, non pas dans l'histoire, mais dans certaines âmes privilégiées, dans le fond intime de leur être. Rousseau pense être une de ces âmes qui se sentent identifiées avec la nature et en sont les oracles : « L'homme est *naturellement bon, comme j'ai le bonheur de le sentir.* » *Réponse à M. Borde*, citée dans Masson, t. II, p. 291. Dans une telle nature, prétend-il, tous les premiers mouvements sont bons.

Ainsi la nature est au dedans de nous; elle se révèle au cœur qui sait se garder pur des perversions sociales. La religion de la bonté naturelle se fonde sur l'intuition sentimentale de Rousseau en qui se révèle la vertu. Malheureusement, quoi qu'il fasse, remarque justement P. M. Masson, t. II, p. 293, tout le travail intellectuel et sentimental de l'humanité vient lui masquer l'horizon; son éducation calviniste, l'atmosphère chrétienne de dix-sept siècles continuent à peser sur son âme pour la « dénaturer, et plus d'une fois ce qu'il a cru être la religion de la nature ne fut que la religion de ses pères ». En fait, la religion de la bonté naturelle est, pour Rousseau, la proclamation de la suffisance absolue de la nature telle qu'elle se révèle dans son intuition sentimentale. Être soi sans la grâce, sans la prière, sans l'effort de la volonté, voilà l'erreur de Rousseau : « J'aspire, dit-il, au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux. » *Lettre à M. de Beaumont*, cité dans Masson, t. II, p. 120. Son naturalisme est plus pernicieux encore que celui de Pélage qui prônait au moins l'effort et la lutte de la raison et de la volonté contre les passions. C'est la proclamation d'un christianisme sans conscience de la misère de l'homme, sans péché, sans repentir, sans prière, sans rédemption, sans grâce.

Rousseau déforme certains aspects fonciers du christianisme et de la théologie de l'École en les transposant dans le plan de la simple nature. Quand, par exemple, il parle de la bonté naturelle de l'homme, il ne fait que reprendre une idée fondamentale de l'Église, selon laquelle l'homme a été créé de fait dans un état d'innocence, de droiture et de bonheur; mais, au lieu de confesser que c'était là un privilège gratuit et surnaturel, il proclame que cela était naturel à l'homme. Quand il affirme la bonté naturelle, essentielle de l'homme, il emprunte le langage et l'idée de la théologie chrétienne : saint Thomas, et l'Église ensuite, contre Baïus, n'ont-ils pas proclamé que Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui? la nature humaine considérée dans son essence et ses inclinations premières est bonne et orientée vers le bien, mais cela n'empêche pas, en toute hypothèse, la faiblesse de cette nature, la nécessité de la lutte de l'esprit contre la chair et, dans l'état de nature déchue, le déséquilibre de cette nature, la nécessité absolue de la grâce, et la nécessité morale de la révélation pour qu'elle atteigne sa fin surnaturelle.

Le réquisitoire de Rousseau contre les dépravations sociales, ses excitations à retourner à la nature sont dans le style des prophètes et des prédicateurs chrétiens; mais il déforme cette juste attitude à l'égard de la corruption sociale du spirituel par le matériel, en prétendant identifier la dépravation sociale avec une sorte de péché originel, et en expliquant uniquement par elle le mal qui affecte la nature humaine déchue.

Cette doctrine de Rousseau devait susciter une double réaction puissante dans le monde moderne : d'un côté, les théologiens catholiques et même les calvinistes orthodoxes ne pouvaient que rejeter ce christianisme sans prière, sans conscience du péché, sans rédemption et sans repentir. Mais très nombreux aussi devaient être les disciples qui, au XIX[e] et au XX[e] siècle,

s'attacheraient au prophète qui venait les libérer de l'obsession du péché, les affranchissait des certitudes objectives de la raison et de la foi et leur prêchait une religion de la nature en conformité avec les exigences du cœur. Rousseau est l'un des maîtres en qui l'on entend le mieux l'une des « affirmations essentielles de la conscience moderne ».

II. LES INFILTRATIONS DU RATIONALISME NATURALISTE DANS LE PROTESTANTISME LIBÉRAL : SCHLEIERMACHER (1768-1834). — Tout comme Rousseau, Schleiermacher donne à sa dogmatique une base subjectiviste et rationaliste, celle de l'expérience religieuse. Selon lui, « les dogmes ne sont que des expressions de la conscience chrétienne ou de l'expérience intérieure du chrétien ». *La foi chrétienne*, traduction D. Tissot, t. I, Paris, 1920, p. 141.

De ce point de vue, il ne veut pas discuter le sens précis de la Genèse. Laissant de côté les questions d'interprétation et de critique, il ne cherche, dans ces pages antiques, que l'histoire de la naissance du péché. La valeur des récits est, pour lui, toute symbolique. L'expérience le met en face d'une nature humaine toujours semblable à elle-même; quelque difficulté qu'on ait à se représenter la condition d'Adam, il faut reconnaître qu'Adam, en sa qualité d'homme, possédait deux éléments inhérents à son espèce : la perfection originelle et la peccabilité originelle.

En vertu de la perfection originelle, il possédait non seulement la conscience de Dieu, mais tout ce qu'il fallait pour le libre développement de cette conscience. Cette conscience s'alliait, toutefois, chez lui, avec la conscience de la vie sensible. Une lutte entre ces deux consciences était inévitable et la victoire pouvait se décider, à un moment donné, dans un sens ou dans l'autre. Adam était sujet à un changement de dispositions intérieures, moindre que le nôtre, puisque sa vie était plus simple, mais suffisant pour que la puissance de la volonté et de l'intelligence ne fût toujours égale et pût défaillir. *Op. cit.*, p. 170. Schleiermacher ne veut pas définir, avec la Genèse et les Pères, la perfection originelle par l'existence en Adam de dons surnaturels qui auraient été ensuite perdus : « Le dogme d'un changement radical opéré dans l'humanité par le premier péché des créatures n'est ni réclamé, ni formulé par la conscience chrétienne. Si, guidé par elle, nous n'avons pas imaginé avant la chute un idéal de perfection perdu dès lors, parce que nous savions que plus on élevait l'idéal, plus on rendait la tentation inexplicable, nous n'avons pas besoin non plus de supposer qu'une révolution ait altéré les conditions de l'espèce... Adam et Ève ne sont ainsi que les premiers pécheurs et leurs actions que les prémices des nôtres. L'individu n'a pas corrompu la nature, et la nature n'a pas corrompu l'individu. » *Op. cit.*, p. 166-167.

Le péché demeure cependant un désordre qui fait perdre à la volonté quelque chose de sa vigueur native. Il est un accident qui trouble le développement normal de la conscience que nous avons de Dieu. Ce fait du péché est, d'une part, dépendant, d'autre part, indépendant de nous-mêmes; il trouve son explication en dehors de nous et en nous. Il y a donc, d'une part, un héritage ou mieux une influence héréditaire qui nous entraîne. Le mal est d'abord indépendant de nous, pour devenir ensuite notre faute en passant par notre volonté.

On appelle péché originel l'influence mauvaise qui nous est transmise du dehors et dans laquelle se cache le motif de nos fautes, et péché actuel l'œuvre de la volonté par laquelle on s'abandonne à cette influence. « La doctrine du péché actuel sortira tout entière de la conscience individuelle; pour le péché originel, nous interrogeons la conscience humaine. Les idées de lieu et de temps jouent leur rôle dans la question. Quant à la première, le péché originel de chacun est partie intégrante de celui du monde qui nous entoure, le terme désignant la famille, la tribu, le peuple ou la race... Quant à la seconde, le péché originel d'une génération trouve son motif dans celui des générations précédentes et devient à son tour un motif pour l'avenir... En vertu de ces rapports, l'individu est en cette question le représentant de l'humanité; elle se concentre en quelque sorte dans sa personne et aboutit à son être. » *Op. cit.*, p. 159. Ainsi conçu, le péché originel se développe dans des proportions effrayantes, puisque c'est un héritage qui s'augmente de génération en génération, à tel point que, sans la venue du Rédempteur, l'humanité devenait l'esclave de la chair.

Dans la logique de ce point de vue, tout péché est originel dans un sens, en tant qu'il résulte d'une influence héréditaire, actuel dans l'autre, en tant qu'il est un acte produit par la volonté. En définitive, le péché originel nous apparaît comme la faute de l'espèce entière. Il engendre dans l'homme une complète incapacité pour le bien, nous laisse une capacité de recevoir la rédemption. Schleiermacher n'accepte pas l'hypothèse qui représente le péché originel comme une peine, « car il se confondrait, dit-il, avec le châtiment; or, celui-ci doit suivre la faute, et, dans le cas supposé, cela ne serait plus. » P. 159.

Tout ce système, notre auteur le reconnaît, ne fait pas dépendre le péché originel de la première faute commise par les premières créatures; il n'y a, pour lui, aucun intérêt dogmatique à affirmer cette hypothèse. Il transpose le sens des formules ecclésiastiques reçues en cette matière. « L'imputation du péché d'Adam consiste en ce que tout individu, à sa place, eût agi comme lui, et qu'Adam, à son tour, transporté parmi ses descendants, eût imité leur conduite. Tous sont coupables au même titre et au même degré. On appelle la première transgression le péché originel : c'est-à-dire qu'on le considère comme une cause; et l'état qui en résulte, le péché actuel; c'est-à-dire qu'on le considère comme un effet; mais on a tort de donner le même nom à une disposition intérieure et à l'acte produit par elle. » P. 171.

Ce système, est-il besoin de le dire, ne laisse rien subsister de la doctrine traditionnelle sur l'élévation à l'état surnaturel et sur le péché originel. Elle identifie le péché originel avec l'hérédité mauvaise qui peut s'exercer plus ou moins, suivant les cas, de génération en génération; ce péché n'est ainsi rien d'autre que les dispositions héréditaires, la peccabilité innée laissée en nous par l'influence des générations antérieures et qu'exploite notre volonté pour en tirer ses résolutions et ses actes peccamineux. Le péché d'Adam n'a pas plus d'influence sur ses descendants que les autres péchés.

III. LES INFILTRATIONS DU RATIONALISME NATURALISTE CHEZ QUELQUES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES : HERMÈS (1775-1831) *ET GUNTHER* (1783-1863). — Ces deux théologiens, sous prétexte de donner une meilleure intelligence du dogme, minimisent les données de la foi ou les déforment, pour mieux les concilier avec les exigences de la raison moderne. Parmi les erreurs d'Hermès, Grégoire XVI a signalé ses vues particulières « sur la condition de nos premiers parents, le péché originel et les forces de l'homme déchu ». Denz.-Ban., n. 1620.

Au fait, en identifiant de tout point l'état de justice et de sainteté du premier homme avec le parfait équilibre de toutes ses facultés, et en ne faisant point à la grâce sanctifiante, en cet état, toute la place qui lui revient, Hermès était logiquement amené à négliger la perte de la grâce sanctifiante dans la description du péché originel, et à dénier, plus ou moins expressément, à ce péché le caractère de faute formelle. Le

formel de cette corruption, prétend en effet Hermès, est tout entier dans la concupiscence désordonnée. Voir art. Hermès, col. 2298.

C'était revenir, dans une certaine mesure, à l'idée luthérienne condamnée, d'après laquelle la concupiscence est essentiellement coupable, ou à l'idée baïaniste que toute qualité interne du pécheur héréditaire peut avoir le caractère d'un péché réel indépendamment de sa relation avec la faute d'Adam. C'était méconnaître les définitions du concile de Trente qui, en affirmant en Adam la perte de la justice et de la sainteté, par suite de la chute, entendaient la perte d'une rectitude surnaturelle.

On retrouverait les mêmes allures rationalisantes touchant l'anthropologie, chez Günther. Aussi Pie IX le 18 juin 1857, devait-il souligner l'opposition de sa doctrine à la tradition catholique. Denz.-Ban., n. 1655 sq.

IV. La réponse catholique aux attaques du rationalisme. — Une réaction s'imposait en face de toutes ces attaques; elle est venue tant des théologiens, que de l'autorité ecclésiastique.

1° *La réplique des théologiens.* — La grande objection de Voltaire et de Rousseau contre la religion révélée, c'étaient les terribles conséquences que déduisaient les jansénistes du péché originel touchant la damnation des masses infidèles qui étaient dans l'ignorance invincible du nom du Christ. On reprochait aux catholiques, dont on identifiait la doctrine avec celle des jansénistes, d'aimer mieux représenter Dieu injuste et lui faire punir des innocents, à cause du péché de leur père, que de renoncer à leur dogme barbare.

Le devoir des théologiens était clair : mettre hors de doute que la doctrine catholique n'avait rien de commun avec la traduction choquante qu'en donnaient les jansénistes; reprendre aux philosophes les vérités authentiquement chrétiennes qu'ils déformaient et confisquaient, ainsi défigurées, au profit de l'erreur.

1. *Réponse immédiate à Rousseau et aux encyclopédistes.* — Ils le comprirent. M. Legrand, sulpicien, dans la censure de l'*Émile* : *Censure de la Faculté de théologie de Paris contre un livre qui a pour titre : Émile ou l'éducation*, Paris, 1776, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, dans son mandement contre l'*Émile* (dans les *Œuvres* de Rousseau, t. II, éd. Furne, Paris, 1850, p. 750 sq.), Nicolas Bergier dans le *Déisme réfuté par lui-même*, 3e éd., Paris, 1766, et le *Traité de la vraie religion*, Besançon, 1820, opposèrent aux philosophes la réponse pertinente de la doctrine traditionnelle.

Jamais, faisait remarquer la *Censure*, « théologien n'avait enseigné qu'un infidèle méritât d'être damné simplement pour n'avoir rien su de l'Évangile; cette damnation était le résultat et le châtiment d'autres péchés. Nul, sans doute, n'est sauvé sans la foi; mais « autre chose est d'être puni pour avoir abusé des lumières de la raison et des secours qui étaient donnés pour suivre la loi naturelle, autre chose est d'être condamné pour n'avoir pas cru ce qu'on ignorait invinciblement et qu'il était par conséquent impossible de croire. » *Censure*, dans Migne, *Cursus theol.*, t. II, col. 1150, 1179, 1180, 1223, 1224. Il est vrai que le péché originel, à lui seul, exclut l'infidèle du ciel, mais la vision intuitive de Dieu est un bien gratuit et surnaturel; « quand même les infidèles n'auraient jamais commis de péchés actuels, sans aucune injustice, ils seraient privés de la vision intuitive de Dieu. » *Ibid.*, col. 1180. D'ailleurs, nous pouvons penser avec saint Thomas que le péché originel n'est puni d'aucune peine positive.

Dans le même sens, F.-X. de Feller, dans son opuscule, *Entretien de M. de Voltaire et M. P***, docteur en Sorbonne, sur la nécessité de la religion chrétienne et catholique par rapport au salut*, Strasbourg, 1772, faisait remarquer justement que la foi expresse en la Trinité n'est pas encore, selon un très grand nombre de théologiens, d'une nécessité absolue, de sorte qu'une impossibilité entière de s'en instruire n'entraîne pas la perte du ciel. P. 16 et 17.

Les éditions successives du *Dictionnaire de théologie* de Bergier contribuèrent aussi par la suite à vulgariser les vraies thèses catholiques sur le péché originel et ses conséquences, à les distinguer des thèses jansénistes, et à répondre ainsi aux calomnies ou ignorances des incrédules. Voir, par exemple, l'édition de Toulouse 1823 : aux art. *Adam, Foi, Église, Péché originel.* Ce dernier article, t. VI, p. 99-104, est assez sommaire. Il résume d'abord rapidement la doctrine du concile de Trente sur le péché originel, en montre les fondements dans Job, le psaume L, 7, et saint Paul, sans faire allusion à la Genèse, puis, dans la tradition, surtout chez saint Augustin; il tient les objections des incrédules comme un renouvellement des objections pélagiennes, et y répond en insistant, comme saint Thomas, sur le caractère purement privatif des conséquences du péché originel. On remarquera sa discrétion trop grande en face de certains problèmes, par exemple, celui de la nature du péché originel : « Si l'on nous demande en quoi consiste formellement la tache du péché originel, comment et par quelle voie elle se communique à notre âme, nous répondrons humblement que nous n'en savons rien. » De même il hésite devant la doctrine d'Augustin : « Ce Père, dit-il, n'a pas voulu décider positivement quel est le sort éternel des enfants morts sans baptême. » Art. *Originel (Péché)*, p. 103 et 104.

2. *Le traditionalisme.* — Pour un certain nombre de théologiens, la meilleure façon de justifier la Providence en face des attaques rationalistes, ce fut de reconnaître que Dieu a mis à la disposition des païens les vérités de la révélation primitive, toujours vivantes au milieu de l'erreur. La tradition primitive est le véhicule convenable de la révélation nécessaire à tous les hommes pour atteindre leur fin. Le traditionalisme de Lamennais, de Ventura, de Bonnetty, par une réaction excessive contre le rationalisme du XVIIIe siècle, méconnaissait les forces de la raison individuelle, même déchue. Aussi fut-il contesté et finalement condamné.

D'ailleurs, la période d'engouement une fois passée, la préhistoire établissant que la date de l'antiquité de l'homme remontait beaucoup plus haut qu'on ne le pensait, et la science des religions se développant, les théologiens se montrèrent de plus en plus réservés touchant l'hypothèse de la conservation universelle des vérités primitivement révélées. Voir Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, Paris, 1912, p. 445-478.

De plus en plus, au XIXe siècle, les théologiens vont se souvenir de l'axiome scolastique : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam*, et de la thèse des grands maîtres du XVIe siècle sur la suffisance de la foi implicite aux mystères du christianisme pour ceux qui sont dans l'ignorance invincible; aussi reconnaîtront-ils généralement aux païens les plus étrangers au christianisme la possibilité pratique de se sauver. Capéran, p. 459 et sq.

3. *Trois théologiens marquants : Perrone, Mœhler, Scheeben.* — Trois théologiens, vers le milieu du XIXe siècle, se distinguent particulièrement dans l'exposé de la doctrine du péché originel et de ses conséquences; Perrone, Adam Mœhler et Scheeben. Avec eux, par un retour de plus en plus prononcé aux thèses de la scolastique, le progrès théologique, retardé par le jansénisme, va reprendre son cours.

a) Perrone, dans son traité, *De Deo creatore*, *Prælec-*

tiones theologicæ, t. IV, Rome, 1841, aborde, dans un esprit sagement critique, l'exposé de la situation de nos premiers parents, et celui de la preuve scripturaire et patristique du péché originel.

Touchant la science d'Adam et d'Ève, il fait remarquer judicieusement : *Cujusmodi autem fuerit hæc scientia, qua Adam donatus fuit, quanta ejus amplitudo, qui limites, ardua res est determinare; hoc unum dici potest, eam fuisse pristinæ illius conditioni omnino consentaneam. Op. cit.*, p. 163.

Il appuie, avec raison, sa preuve de la transmission du péché originel avant tout sur le Nouveau Testament, P. 207. Il croit néanmoins devoir traduire le texte de l'épître aux Romains, V, 12, ἐφ'ᾧ par *in quo*. Comme D. Soto, il met l'essence du péché originel dans la privation de la grâce sanctifiante et réfute Hermès qui la place dans la concupiscence : *in inordinata sensualitate*. P. 241. A la suite de saint Thomas, il insiste sur le caractère purement privatif des conséquences du péché originel. Celui-ci a fait perdre seulement à l'homme la condition privilégiée que Dieu lui avait faite gratuitement, mais ne lui a causé aucun dommage en ses droits. Le genre humain aurait pu être créé dans l'état où il est aujourd'hui. Il ressemble à un riche, dépouillé de ses biens, qui diffère simplement du pauvre parce que, jadis, il a été dans une situation meilleure : *sicut spoliatus a nudo*. P. 192, 238.

En rappelant ce caractère purement privatif des suites du péché originel, dans l'autre vie, pour les enfants morts sans baptême, il dit opportunément aux incrédules qu'ils n'ont pas à faire grief à l'Église d'une opinion de théologie. P. 408 sq. C'est aussi comme une opinion de théologien tout à fait discutable qu'il rejette l'inclusion de nos volontés dans celle d'Adam.

Perrone est aussi un témoin de cette évolution psychologique qui amène les esprits à interpréter les faits davantage en fonction du principe de l'universalité de la vocation au salut, et à songer que Dieu, comme dirait Leibnitz, est plus philanthrope que les hommes, même à l'égard de l'humanité déchue. C'est ainsi que, lorsqu'il traite des conditions de salut, il fait remarquer que la promulgation suffisante de l'Évangile est chose relative, continuellement progressive, régionale. Dès lors, « les nations, et même les individus qui sont dans une ignorance invincible, ne sont pas tenus par un précepte positif de croire explicitement les mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation ». *De virt. fidei*, c. VI, § 3, n. 325, p. 115.

b) Mœhler, trouve, en face de lui, un protestantisme divisé : d'un côté, le protestantisme rationaliste supprimait la grâce de Dieu et exaltait l'homme comme le seul artisan du bien; de l'autre, le protestantisme piétiste niait la liberté humaine et exaltait Dieu comme l'ouvrier unique et capricieux du salut de l'âme. En face de ces deux fractions du christianisme réformé, le docteur de Tubingue, en possession d'une connaissance vraie de la tradition catholique, dont il avait retrouvé le sens profond au contact des Pères et des grands théologiens du Moyen Age, avec une expérience du protestantisme qu'il avait puisée dans les facultés du nord de l'Allemagne, a conscience, dans sa *Symbolique* (1832), d'apporter aux deux fractions divisées la vérité synthétique et pacificatrice. C'est la doctrine formulée par le concile de Trente sur le péché originel et la justification. L'Église est appelée à conserver intacte la doctrine du Christ et des apôtres, non à décider des questions libres. Aussi, le concile a-t-il été surtout préoccupé de définir ce que le péché originel n'est pas, c'est-à-dire de nier que le péché originel supprimât le libre arbitre et de nier que toutes les actions de l'homme déchu fussent nécessairement des péchés.

La tache originelle, telle que la décrivent les docteurs catholiques, est la perte des dons surnaturels et une profonde blessure infligée aux qualités naturelles. Si les facultés naturelles ont été affaiblies, néanmoins, l'image divine a survécu au naufrage; les dons naturels, l'esprit humain n'ont pas péri; l'aptitude à s'élever vers le Seigneur sommeille, mais elle subsiste à l'état de virtualité pour la vie pieuse susceptible d'entendre la voix du Rédempteur, de ressusciter au contact de sa main divine et de parvenir, fortifiée, jusqu'à son plein épanouissement.

Tandis qu'au point de vue luthérien on ne peut pas même concevoir l'homme *acceptant* une offre divine, dans le système catholique, l'aptitude religieuse, la faculté de s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu, est accordée, à l'homme; elle a besoin toutefois d'être réveillée par l'opération du Seigneur, par la participation à la vie divine. Voir *Neue Untersuchungen*, p. 60 et 66-68; *Symbolik*, p. 57-94, traduction résumée dans G. Goyau, *Mœhler*, Paris, 1904, p. 161-174 et 51.

En disant aux rationalistes qu'une part doit être faite à Dieu, aux piétistes, qu'une part doit être laissée à l'initiative humaine, Mœhler relevait opportunément l'âme de vérité qui se trouve dans chaque système, et en montrait dans le catholicisme la synthèse vivante. Sa critique portait surtout, reconnaissons-le, sur le vieux luthéranisme, mais se préoccupait moins du rationalisme de Schleiermacher.

c) Scheeben (1835-1888). — La synthèse de la doctrine du péché originel qu'expose Scheeben, soit dans sa *Dogmatique* (trad. Belet, t. IV, p. 216-400), soit dans ses *Mystères chrétiens* publiés en 1865, édit. de Mayence en 1925 : *Die Mysterien des Christenthums*, p. 224-288, s'inspire de principes analogues : mais offre une spéculation plus organique et plus approfondie. Touchant la théologie de l'essence du péché originel, il sait que la doctrine catholique laisse place à une assez grande divergence d'opinions; personnellement, il incline à concevoir la constitution spécifique de cette essence, comme saint Thomas, en faisant une place à la concupiscence dans la définition du péché d'origine.

2° *Les décisions du magistère ecclésiastique.* — 1. *Les papes.* — En face des erreurs diverses du XIX[e] siècle. les papes eurent l'occasion de rappeler ou de préciser plusieurs fois la doctrine traditionnelle sur le péché originel.

Grégoire XVI, dans son bref *Dum acerbissimas*, 1835, en condamnant les œuvres d'Hermès, y signalait des erreurs : *circa protoparentum statum, peccatum originale, ac hominis lapsi vires.* Denz.-Ban., n. 1620.

Pie IX. en son allocution *Singulari quadam*, 1854, dénonce la confiance excessive des rationalistes dans les forces de la raison, et la méconnaissance dont ils témoignent par là relativement à la doctrine sur les suites du péché originel. Denz.-Ban., n. 1643, 1644. Dans le même discours, après avoir rappelé le principe que, en dehors de l'Église apostolique romaine, personne ne peut être sauvé, il ajoute cependant : « Il faut tenir également pour certain que les hommes qui ignorent la vraie religion d'une ignorance invincible n'en portent point la faute aux yeux du Seigneur. » Denz., n. 1647. En 1863, dans l'encyclique *Quanto conficiamur mœrore*, il s'exprimait dans le même sens. Denz., n. 1677.

Le même pape, en proclamant le dogme de l'immaculée conception, en déclarant ainsi Marie seule exempte de la contagion universelle du péché originel, en vue des mérites du Sauveur du genre humain, attestait, une fois de plus, en face d'un siècle naturaliste, en même temps que l'universalité de la rédemption, l'universalité de la propagation du péché originel dans la famille d'Adam. Cf. J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 310.

Enfin, Pie IX, en 1870, pour obvier plus complètement aux excès du rationalisme absolu, et redresser certains catholiques qui faisaient écho à cette erreur en confondant plus ou moins la foi et la raison, convoquait le concile du Vatican pour opposer un remède suprême à ces altérations variées de la foi. Voir le prologue de la constitution *Dei Filius*.

2. *Le concile du Vatican.* — Le progrès dogmatique, au cours des siècles, s'est fait ordinairement par réaction de l'Église en face des affirmations de l'erreur : les thèses erronées nécessitaient la formulation précise de la vérité traditionnelle opposée. En face du naturalisme pélagien, l'Église avait dû surtout proclamer l'insuffisance absolue de la nature déchue laissée à elle-même pour faire son salut; plus tard, en face du surnaturalisme outré de Luther et de Jansénius, et de leur erreur sur la corruption foncière de la nature humaine, elle était amenée, au contraire, à préciser les forces qui restent encore à la volonté de l'homme déchu pour accueillir la grâce qui sauve et y collaborer. Depuis toujours, elle faisait confiance à la raison pour exposer et défendre les mystères révélés, sans jamais avoir eu à formuler son enseignement sur la valeur de ses principes; et voici que la double erreur rationaliste et traditionaliste amène l'Église à promulguer solennellement sa doctrine sur la valeur de la raison dans l'état présent de l'humanité. Le concile du Vatican a fait progresser la doctrine du péché originel non seulement en définissant la capacité des forces rationnelles de la nature déchue, mais en rappelant et précisant certains points de doctrine méconnus ou obscurcis par les contemporains.

a) Les définitions promulguées. — Le concile a défini : 1. La possibilité pour l'homme, qu'on le prenne dans l'état de nature pure ou dans l'état de nature déchue, d'une connaissance naturelle de Dieu par les principes de la raison; voir const. *Dei Filius*, c. II : « Dieu principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées. » 2. La nécessité morale de la révélation dans la condition présente de l'humanité, pour mettre les vérités naturelles, accessibles en droit à l'intelligence humaine, « à la portée de tous, d'une manière aisée, avec une ferme certitude, sans mélange d'erreur, et la nécessité absolue d'une révélation dans le cas historique d'une élévation de l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation des dons qui dépassent tout-à-fait l'intelligence de l'esprit humain ». C'était, en d'autres termes, enseigner l'impuissance morale de l'homme déchu à parvenir universellement, facilement, avec une ferme certitude et sans erreur, à la connaissance naturelle suffisante de Dieu sans un secours d'en-haut, et son impuissance absolue, en toute hypothèse, à parvenir à la connaissance des mystères de la religion surnaturelle. En conséquence, le concile disait anathème, can. 2, « à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre »; et can. 3 : « à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpasse celle qui lui est naturelle; mais que, de lui-même, il peut et doit, par un progrès perpétuel, parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien ».

b) Les définitions préparées. — Le concile du Vatican se proposait de rappeler ou de préciser en outre quelques points de doctrine concernant le péché d'origine, qui étaient contestés ou obscurcis par les erreurs contemporaines. Il est utile de connaître ces points examinés par les Pères, quoique le concile ne les ait pas promulgués. Leur étude nous révèle la doctrine commune à cette époque, mais non point une doctrine définie.

On dénonce d'abord le principe des erreurs contemporaines concernant l'anthropologie révélée : c'est le dogme de l'indépendance de la raison. Schéma *De doctrina christiana*, c. XV, dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. L, p. 70. On énonce ensuite, au nom de la révélation, le fondement de cette anthropologie : la commune descendance à partir d'Adam et d'Ève de la famille humaine. C. XV. Le c. XVI rappelle la doctrine traditionnelle *de ordine supernaturali et statu originalis justitiæ*. Le c. XVII résume d'abord la doctrine définie au concile de Trente sur le péché originel, son existence et sa propagation, et le dogme de l'Église sur le privilège de l'immaculée conception, puis condamne comme hérétique la doctrine des semi-rationalistes selon laquelle le péché d'origine ne deviendrait un véritable et propre péché pour chacun que par le consentement personnel à l'entraînement de ce péché, et ne devrait nullement être défini en tenant compte de la privation de la grâce sanctifiante : *reprobamus sub anathemate eorum doctrinam hæreticam qui dicere ausi fuerint in Adæ posteris non esse verum ac proprium peccatum, nisi ab ipsis per suum actualem consensum peccando comprobetur, vel qui negaverint ad rationem peccati originalis pertinere privationem sanctificantis gratiæ quam primus parens libere peccando pro se suisque posteris perdidit.* P. 72.

Les notes ajoutées au *schéma* précisent encore le sens que les Pères attribuent à ces propositions. La commune origine de toute la famille humaine, par rapport à un couple unique, y est proposée comme fondée dogmatiquement non seulement sur le sens exprès de l'Écriture, mais encore sur l'implication profonde de cette doctrine dans le dogme de la déchéance universelle du genre humain et dans celui de son universelle restauration. P. 108. C'est une erreur sur la constitution de l'état de justice originelle qui entraîne l'erreur touchant la nature du péché originel. C'est, en effet, parce qu'ils négligent la grâce sanctifiante dans la description de l'état primitif, pour ne voir en lui que la subordination de la sensualité à la raison, que certains auteurs récents (Hermès par exemple) mettent toute la définition du péché originel dans la concupiscence désordonnée et ne veulent point faire une place à la privation de la grâce sanctifiante dans cette définition.

En résumé, les Pères entendent surtout proposer la définition de deux points : 1. la déchéance originelle a un véritable caractère de péché avant toute adhésion positive et personnelle à la concupiscence. 2. Il faut faire place, dans la définition du péché originel, à cette grâce sanctifiante que le premier homme, en péchant librement, a perdu pour lui et pour ses descendants. Il est à remarquer, enfin, que, si la privation de la grâce sanctifiante est en connexion intime avec le péché originel, il n'est pas enseigné qu'elle en soit l'essence : les Pères savent bien, et ils le disent, qu'il y a entre les théologiens catholiques diverses manières de s'exprimer qui laissent le dogme intact. Celui-ci, en effet, reste sauf aussi longtemps que l'on affirme une nécessaire connexion de la privation de la grâce et du péché originel. P. 115.

Bref, le projet du concile du Vatican ne prétend nullement identifier la privation de la grâce sanctifiante avec la définition adéquate du péché d'origine; il sait la divergence des opinions des théologiens touchant la description de l'essence de ce péché. Pour écarter les erreurs du semi-rationalisme, il prétend seulement que le péché originel est un véritable péché, et que la privation de la grâce n'est point étrangère à ce péché : là où il y a état de péché originel, il y a nécessairement privation de la grâce sanctifiante.

Le concile a fait surtout effectivement progresser la doctrine du péché originel, en définissant la doctrine

de l'Église sur les forces et les faiblesses de la nature déchue.

II. LES DIFFICULTÉS FAITES PAR LE RATIONALISME CONTEMPORAIN A LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL. — Durant les soixante dernières années, les principes d'un rationalisme indépendant qui refuse de se soumettre au donné révélé, ont continué à inspirer plus ou moins les attitudes d'une bonne partie de nos contemporains dans l'interprétation des faits qu'étudient les sciences nouvelles (paléontologie, ethnologie, préhistoire, exégèse critique et histoire des dogmes) et dans leurs vues philosophiques.

Tandis que l'ancien rationalisme rejetait le « dogme cruel » au nom des exigences du cœur et de la raison s'exerçant sur l'idée de la bonté et de la justice divines, le rationalisme récent repousse la conception chrétienne de la perfection et de la déchéance primitives surtout au nom de la science de l'évolution et du progrès indéfini de l'humanité. Le problème capital des origines de l'homme, remarque M. Boule, « a quitté depuis un siècle et demi à peine les domaines du rêve et de la fiction pour pénétrer dans le domaine de la science ». *Les hommes fossiles*, Paris, 1923, p. VII. « Sur la question suprême de nos origines, l'enfance de l'humanité n'a eu d'abord d'autres sources d'information que des contes bleus, des légendes, des histoires merveilleuses. Puis l'intelligence humaine s'est développée. Quelques esprits de qualité supérieure ont émis des vues de génie. L'observation froide, dégagée de tous préjugés, a ensuite joué son rôle. Enfin, c'est seulement en ces derniers siècles, au début du règne de la science, que s'est fait jour un peu de vérité. » *Op. cit.*, p. 1.

I. LES DIFFICULTÉS TIRÉES DE L'ANTHROPOLOGIE PRÉHISTORIQUE. — 1° *Exposé.* — M. Boule, après avoir dressé l'inventaire des principales acquisitions de la paléontologie, d'après l'observation des ossements fossiles et des premiers témoignages de l'activité humaine, laissés sous forme d'instruments, de sépultures ou de peintures, dans les couches géologiques, croit pouvoir conclure : « que la paléontologie humaine et la paléontologie générale se montrent *seules* capables de nous faire bien comprendre la vraie place de l'homme dans la nature. » P. 477.

A la lumière de ces sciences et de la psychologie comparée, ce savant conclut à une différence de degré seulement entre les facultés mentales de l'homme et celles de l'animal. « De même que le cerveau est beaucoup plus volumineux que le cerveau de l'anthropoïde le plus élevé, de même l'intelligence humaine est très supérieure à l'intelligence du singe, mais toutes les manifestations de la première se retrouvent, à un degré moindre simplement, chez la seconde. » P. 451. Cf. p. 452 : « L'homme est très supérieur aux singes les plus élevés par le volume et l'organisation de son cerveau. Il en résulte que la production physiologique la plus noble de ce cerveau, c'est-à-dire l'intelligence, est ici également supérieure. Mais il n'y a qu'une différence de degré et non d'essence. »

Au sujet de l'unité de l'espèce humaine, au nom de cette loi paléontologique, d'après laquelle le développement des êtres ne s'est pas accompli selon des séries linéaires, mais à la façon d'un arbre plus ou moins touffu, M. Boule tend vers le polygénisme : « Le groupe humain n'a pas fait exception. Il a dû se diviser de bonne heure en plusieurs branches, celles-ci en rameaux, et ces derniers en ramuscules. Si nous parlons en polygénistes, nous dirons que certains de ces rameaux sont arrivés jusqu'à l'époque actuelle; si nous parlons en monogénistes, nous dirons que le bloc de l'*homo sapiens*, avec ses diverses branches, ne forme qu'un seul rameau. Mais ce que nous ne savions pas, c'est que, à côté de ces rameaux encore vigoureux, la branche humaine a émis autrefois des rameaux aujourd'hui desséchés. » P. 459. « Nous savons qu'il y a eu plusieurs espèces, et probablement plusieurs genres d'hominiens... Il y a eu une branche humaine et cette branche a été beaucoup plus touffue qu'on ne le supposait. » P. 465.

M. Boule confesse d'ailleurs le caractère rudimentaire de nos connaissances sur l'évolution des hominiens. Il faut recueillir cet aveu : « Si les naturalistes donnaient la prééminence aux caractères intellectuels, il n'y aurait pas lieu de séparer à titre spécifique, l'*homo Neanderthalensis* des hommes actuels... Certes, l'invention des premiers instruments, la production du feu, sont le résultat de phénomènes intellectuels aussi merveilleux que les plus grandes inventions modernes, qu'elles ont permis d'accomplir. Et, à cet égard, on ne peut se refuser d'admettre la loi de 'constance intellectuelle de Rémy de Gourmont ni, jusqu'à un certain point, la doctrine d'unité psychique » de certains anthropologistes philosophes. P. 473. « Il serait très important, pour fixer le point capital de l'évolution de l'humanité, de pouvoir saisir le moment où l'anthropoïde préhumain, arrivant d'un seul coup à la dignité humaine, à laquelle son évolution physique et cérébrale l'avait préparée, a su, d'une part, allumer le feu, et, d'autre part, a su passer de l'acte consistant à se servir d'un caillou brut, à la fabrication d'un instrument. » Sur ces différents points, nous n'avons que des notions vagues. P. 474.

Comment concevoir l'évolution de l'humanité à partir de son état primitif? Comme un perfectionnement progressif quoiqu'à un certain point de vue discontinu : « Le phénomène de continuité du perfectionnement graduel de l'humanité, depuis l'utilisation du premier silex et du premier foyer, ne saurait donc être représenté par une ligne droite ascensionnelle, mais par une succession de lignes brisées, dont les divers éléments s'articulent à la manière des ramifications de certains végétaux. Cette continuité n'est ainsi que la résultante apparente de progrès partiels et discontinus qui se prolongent en la branche terminale la plus élevée. » P. 476.

2° *Observations.* — Il n'est pas difficile de voir en quoi ces vues générales blessent la doctrine catholique touchant la perfection et la déchéance originelles.

1. Elles éliminent par prétérition, en les tenant pour des légendes, les données de la révélation : pour le théologien catholique, la paléontologie humaine n'est pas *seule* capable de nous faire bien comprendre la place de l'homme dans la nature.

2. Elles s'inspirent de conceptions extra-scientifiques, d'une philosophie à tendance naturaliste, en ce qu'elles jugent qu'il n'y a qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal.

D'autres savants comme Cuénot, P. Termier, Teilhard de Chardin, tenant compte non seulement des lumières de la paléontologie, mais de celles de la philosophie ou de la révélation, maintiennent la doctrine de « l'unité psychique », reconnaissent les mêmes caractères intellectuels chez les premiers hommes qu'atteint la science et chez les civilisés actuels; ils peuvent ainsi admettre la vraisemblance de l'élévation de la nature intellectuelle des premiers hommes à un perfectionnement surnaturel que leur enseigne la révélation, et reconnaître aussi la déchéance. Confiants dans la conciliation définitive entre la science et la foi, ils travaillent, en reconnaissant les limites des domaines respectifs de celle-ci et de celle-là, à montrer que les données assurées de la science ne compromettent nullement les données de la foi bien comprise touchant l'unité de l'espèce humaine, le perfectionnement de celle-ci et sa déchéance.

II. Les objections de l'ethnologie évolutionniste. — 1° *Exposé.* — Les ossements fossiles et les traces laissées par l'activité intelligente des premiers hommes ne suffisent pas à nous faire pénétrer bien avant dans le psychisme de ceux-ci. Pour mieux comprendre leur mentalité, les savants en appellent à l'ethnologie des peuples actuels, dits primitifs. Les religions de ces peuples, étant donné que ceux-ci sont des attardés, reflètent avec plus de fidélité les idées et les sentiments qui furent ceux de l'humanité à l'origine. C'est à travers l'âme de ces primitifs que l'on peut saisir quelque chose de la mentalité originelle.

Or, cette mentalité, d'après l'ancienne ethnologie, loin d'avoir été parfaite à l'origine et d'avoir connu ensuite la déchéance, aurait d'abord été grossière et barbare et aurait émergé petit à petit de l'animalité. Un postulat philosophique, agnostique, évolutionniste a dominé et commandé l'interprétation donnée par un grand nombre de savants aux faits ethnologiques. A les en croire, l'humanité s'est dégagée lentement de l'animalité au point de vue spirituel comme au point de vue corporel : il y a eu évolution du plus bas au plus parfait et uniformité dans cette évolution. Les formes les plus élémentaires de la vie religieuse que l'on découvre chez les sauvages doivent représenter le plus exactement la vie religieuse à ses origines. Sous l'influence de ces présupposés, on établit les phases successives du développement de la religion; on peut varier sur l'élément prépondérant du sentiment religieux aux origines (fétichisme, manisme, animisme, mythologie astrale, totémisme, magisme) sur la manière d'établir les formes successives des séries évolutives de la religion; c'est toujours pour aboutir. au même résultat nihiliste sur la valeur de celle-ci Ainsi par exemple, selon E. B. Tylor, *Primitive culture*, 2 vol., Londres, 1872; *Anthropology : An introduction to the study of man and civilisation*, Londres, 1881, l'homme s'est élevé petit à petit, porté, comme le sauvage, par la tendance à tout animer autour de lui, de la croyance rudimentaire aux esprits, jusqu'aux croyances supérieures. L'évolution de la tendance fondamentale et primitive de l'animisme a suscité progressivement l'idée d'âme, d'esprit, la personnification des forces de la nature, l'idée des dieux multiples (polythéisme), enfin, par voie de concentration, l'idée d'un Dieu suprême. Ainsi le monothéisme ne présente qu'un moment tardif de l'évolution. Voir *Dictionn. apol.*, art. *Religion*, col. 876-884; Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., Paris, 1922 et 1925, t. I, p. 357-370; t. II, p. 183-219; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, p. 105-124.

Lévy-Brühl, dans ses quatre ouvrages : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, 1922; *L'âme primitive*, Paris, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1930, explique la mentalité primitive par une théorie volontariste et sociologique de la magie : « Le primitif ignore la pensée logique régie par le principe de causalité. Sa pensée est foncièrement prélogique et préconceptuelle, c'est-à-dire qu'elle ignore les idées générales et le vrai raisonnement... Les primitifs rattachent *tout* à des causes mystiques; la maladie et la mort ne sont *jamais* naturelles pour eux... etc. » Voir Schmidt, *op. cit.*, p. 171-175. Bref, chez les peuples sauvages, le vaste domaine de la pensée et de l'action rationnelle est négligé. (Ce système du prélogisme a été justement critiqué; voir O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927; Raoul Allier, *Le non civilisé et nous*, Paris, 1927; A. Goldenweiser, *Early civilisation*, New-York, 1922.)

2° *Observations.* — Il est évident que l'ethnologie ainsi conçue est en opposition complète avec la doctrine catholique touchant la perfection primitive de l'homme et sa déchéance originelle. Mais nous assistons depuis trente ans, semble-t-il, au déclin de cet évolutionnisme ethnologique rigide, et à la progressive reconnaissance par certains ethnologues et historiens récents de la religion du « grand Dieu » des primitifs. Voir W. Schmidt, *op. cit.*, p. 219-275.

La science ethnologique, revenue des illusions de l'évolutionnisme doctrinal, paraît s'orienter d'une façon décisive dans un autre sens avec Fr. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911; Pinard de la Boullaye, dans l'*Histoire comparée des religions*, Paris, 2 vol., 1922-1925; 3e éd., 1929; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster-en-W., 1912; 2e éd., 1926; *Die Stellung der Pygmöenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen*, Stuttgart, 1910, et *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931.

La méthode d'histoire culturelle tend à fixer l'ordre d'apparition des grandes civilisations; elle étudie l'interdépendance des cycles culturels dans l'espace et dans le temps et, après avoir dressé le tableau synoptique des civilisations, elle se pose la question de leur origine. Les savants qui s'inspirent de cette méthode se croient ainsi amenés à reconnaître, dans les couches ethnologiques les plus anciennes, la croyance à un grand Dieu suprême. (Sur l'ancienneté et la diffusion du grand Dieu de la civilisation primitive, sur sa nature, ses attributs et son culte, voir W. Schmidt, *Origine et évolution*, p. 312-340.)

De cette constatation se déduisent des résultats importants pour l'étude de la perfection religieuse de l'humanité à ses origines.

1. Nous sommes fondés à exclure toute une série d'hypothèses qui faisaient partir l'humanité des idées les plus grossières pour l'amener lentement à l'idée d'un Dieu suprême. Cette idée ne saurait venir ni de la mythologie de la nature, ni du fétichisme, ni du manisme, ni de l'animisme, ni du totémisme, ni de la magie. « Deux ordres de raisons s'y opposent : de l'aveu même des partisans de ces hypothèses, l'on devrait concevoir la genèse de la notion d'Être suprême sous forme d'une lente élaboration et placer son apparition au terme d'une longue évolution. Or, c'est tout au contraire chez les peuples les plus anciens que nous la rencontrons. D'autre part, chez ces peuples antiques, les éléments qui, par leur évolution, auraient, dans l'hypothèse, donné naissance à la notion de Dieu suprême, ou manquent tout à fait (totémisme, fétichisme, animisme), ou sont fort peu développés (magie et manisme), tandis que les civilisations plus récentes les offrent en plein épanouissement. Pour la notion d'Être suprême, c'est précisément l'inverse. » W. Schmidt, *op. cit.*, p. 351.

2. On ne peut méconnaître l'importance méthodologique de la religion des primitifs pour nous montrer la vraisemblance de la perfection (perfection toute relative) de la religion à ses origines, mais il faut dire que la reconnaissance du grand Dieu dans les civilisations primitives ne résoudrait point *à elle seule* l'énigme des origines de la civilisation et de la religion. Sans doute, les religions des peuples primitifs (entendons les primitifs d'aujourd'hui) ont chance de refléter avec plus de fidélité les idées et les sentiments de l'humanité à ses origines. Mais il faut reconnaître, avec W. Schmidt, « qu'une religion qui n'a pas évolué et qui se trouve depuis si longtemps immobilisée, n'a pas pu ne pas subir un sérieux engourdissement. Nous ne devons pas nous attendre à retrouver dans la religion naturelle des primitifs toute l'intensité de vie et la richesse de formes qu'elle pouvait posséder en sa première nouveauté. Nous devons donc tenir pour assuré que la religion actuelle des peuples primitifs n'est pas identique à la religion originelle. » P. 316.

Mais quelle peut être l'origine de l'idée du grand

Dieu chez les primitifs? D'où viennent les éléments qui s'intègrent en cette notion? D'où vient surtout leur étonnante synthèse? Impossible, pour le moment, de donner une réponse positive et scientifiquement certaine à cette question. La réponse ne relève pas seulement de la méthode ethnologico-historique, mais d'autres disciplines. « Que la religion ait existé avant les (nos) primitifs, et que la forme que nous lui voyons chez eux représente déjà le terme d'une évolution de durée scientifiquement inconnue, c'est ce qui ressort positivement du fait que nos primitifs nous offrent déjà le spectacle de civilisations différenciées. Mais l'étude de cet état antérieur relève de disciplines autres que l'ethnologie, à savoir la philosophie et la théologie. » P. 9. Voir aussi Pinard de la Boullaye, t. II, p. 276-281.

En résumé, l'ethnologie ancienne prétendait résoudre le problème des origines de la religion par un évolutionnisme progressif qui éliminait la solution chrétienne d'une perfection relative de l'humanité à ses origines et d'une déchéance. Elle ne le faisait qu'au nom de conceptions à priori.

L'ethnologie moderne, en essayant de montrer, chez les primitifs, une religion relativement pure, ne résout pas le problème des origines. Elle reconnaît son incompétence sur ce point. Mais elle laisse la porte ouverte aux investigations et aux affirmations de la philosophie et de la théologie. En reconnaissant les idées relativement élevées des primitifs sur Dieu, elle nous aide à concevoir, à l'origine, dans un milieu où la culture matérielle était à ses débuts, et la simplicité de vie très grande, la possibilité, la vraisemblance d'une perfection spirituelle d'où l'humanité aurait pu ensuite déchoir par l'abus de sa liberté. Par l'orientation vers laquelle tend cette discipline, elle se trouve non seulement enlever aux objections de l'ancienne anthropologie leur force, mais nous aider à accueillir la révélation.

III. LES OBJECTIONS TIRÉES DE L'EXÉGÈSE ET DE L'HISTOIRE DES DOGMES. — 1° *L'exégèse.* — Les exégètes indépendants tiennent pour un *mythe* le récit de l'innocence et du péché dans la Genèse, et pour des conclusions illusoires les vérités qu'on en a déduites. Ainsi Gunkel, *Genesis;* ainsi A. Lods dans *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930; de même Audin, *La légende des origines de l'humanité: Judaïsme*, éditions Rieder, Paris, 1932. Voir aussi Loisy : *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901. Le même auteur écrit dans *La religion d'Israël*, Paris, 1908, p. 28 : « L'histoire yahwiste a un premier cycle de légendes concernant les origines de l'humanité : véritable mythologie dont la provenance étrangère ne fait plus de doute, bien que la tradition israélite en ait corrigé le polythéisme et qu'elle ait, dans une large mesure, adapté les récits à son propre génie. »

A. Lods résume bien la pensée courante dans les milieux indépendants : « La première forme sous laquelle s'exprime, à travers l'humanité tout entière, le besoin d'assigner des causes aux faits qui frappent l'attention est le mythe. Ce que nous expliquons par une hypothèse scientifique ou par une spéculation abstraite, les peuples enfants en rendent compte par une aventure concrète qui doit s'être déroulée aux origines... Ces récits se sont transmis aux époques les plus évoluées, qui, les tenant pour de l'histoire stricte, les ont respectueusement conservés et les ont interprétés en les amplifiant... Les Israélites n'ont pas échappé à la loi commune. C'est sous la forme d'antiques mythes adaptés à la religion de Yahwé que se présentent jusqu'à nous leurs premiers essais de philosophie religieuse. » *Op. cit.*, p. 557.

« A la partie yahwiste de la Genèse, se rattache l'histoire du paradis perdu. Pour la comprendre telle que la comprenaient ceux qui l'ont d'abord racontée et écoutée, il faut faire abstraction des sombres et grandioses théories que les théologiens juifs et chrétiens ont rattachées à cette page dont ils ont fait la pierre angulaire de leur système du salut du monde. Ce que les anciens Israélites cherchaient dans ces sortes de récits, c'était l'explication des faits énoncés dans la conclusion : la conclusion ici est formée par les sentences que Dieu prononce contre chacun des coupables. Pourquoi l'homme doit-il peiner jusqu'au jour de la mort pour arracher son pain à une terre maudite? Et la réponse c'est que l'homme a acquis le discernement par une désobéissance, contrairement à la volonté de Dieu qui ne veut pas que l'homme, fait de terre, soit l'égal des Élohim. Autrefois, l'homme possédait le bonheur dans le jardin divin, mais n'avait qu'une raison d'enfant; puisqu'il est devenu comme un Élohim par l'intelligence, il a fallu qu'il fût privé du bonheur, il a fallu qu'il fût éloigné de l'arbre de vie, car, s'il avait ajouté l'immortalité à la connaissance, il serait devenu un Élohim complet. Or, cela ne doit pas être. L'Israélite trouve normal et juste que Yahwé s'oppose à tous les empiètements que l'orgueil humain ose tenter sur les privilèges des êtres divins. »

« L'idée maîtresse du récit n'est pas d'origine purement hébraïque, elle était familière aux Babyloniens (mythe d'Adapa). Ce qui paraît être l'apport personnel du conteur israélite, c'est la peinture si fine et si parfaite du développement graduel de la désobéissance. Cette importance attachée au côté moral du récit, annonce, et, si l'on veut, justifie, dans une certaine mesure, l'interprétation dogmatique qui, dans cette page, ne verra plus que le péché des protoplastes et en fera l'événement le plus grave de l'histoire humaine : la chute, cause de l'introduction de la mort dans le monde, tandis que, pour l'antique narrateur, le péché n'intervient que comme un moyen d'explication, non comme chose à expliquer et que, pour lui, la mort, c'est-à-dire le retour à la terre, est le terme normal de l'existence d'un être qui, lui-même, est terre. »

J. Turmel, *Histoire des dogmes*. I. *Le péché originel et la rédemption*, Paris, 1931, ne se contente pas d'affirmer le caractère mythique du récit de la chute; il l'assimile au mythe de Pandore, prétend que, dans la Sagesse, les passages où il est question de l'entrée de la mort dans le monde par le péché d'Adam sont des interpolations chrétiennes. P. 21. Dans le Nouveau Testament, le dogme de la chute serait resté en dehors de la perspective de Jésus, de Paul et des premiers chrétiens; sans doute, ceux-ci ne rejetaient pas l'histoire d'Ève et du serpent, mais ils n'y pensaient pas. C'est Marcion qui, en interpolant l'épître aux Romains, a imposé à l'Église le dogme de la chute : « Le péché originel apparaît pour la première fois dans l'épître aux Romains. Là il se présente comme l'œuvre du Créateur cruel; il est un corollaire de la théodicée dualiste. » P. 31. Cette hypothèse fantaisiste, inspirée par une crise aiguë de « marcionisme », n'aura, espérons-le, aucun écho chez les véritables critiques.

2° *L'histoire des dogmes.* — Dans sa préface à l'*Histoire des dogmes*, le même Turmel prétend devoir à trois théologiens catholiques : Estius, Petau et Garnier, son initiation à l'histoire des variations, dans l'Église, du dogme du péché originel. P. 7-10. La dernière de ces variations, la plus profonde, serait celle qui aurait pour auteur le cardinal Billot. Ce théologien catholique aurait fait en sourdine œuvre de novateur et nié que le péché originel fût un péché proprement dit. Ainsi ces variations dans l'exposition de la foi seraient une marque de fausseté et d'inconséquences dans la doctrine exposée.

Le lecteur tant soit peu critique n'aura pas de peine à déceler l'invraisemblance et l'intempérance de telles négations. Oui, Estius reconnaît la diversité des sentiments dans la tradition au sujet de la nature du péché originel, mais, pas plus que le concile de Trente et les Pères du Vatican, il ne s'en étonne. Il sait avec eux distinguer entre dogme et théologie et confesser la liberté des opinions sur les points non définis par l'Église. Oui, Petau a affirmé le silence relatif des Pères grecs sur les rapports de Marie avec le péché originel et il a donné de ce fait l'explication suivante : « Cela tient à ce que les Grecs n'ont, dans leurs écrits, parlé que rarement et obscurément du péché originel. » *De incarnatione*, c. XIV, n. 2. Mais, outre que son affirmation est discutée, même telle qu'elle est, elle ne va pas contre l'immutabilité substantielle du dogme, mais suppose seulement un progrès de l'implicite à l'explicite dans l'intelligence de la vérité traditionnelle.

Oui, le P. Garnier, dans sa dissertation III, *De fide Theodoreti*, reconnaît qu'à l'époque de Théodoret, la doctrine du péché originel n'était pas très claire chez les Grecs, les témoignages qu'Augustin est allé prendre chez eux ne prouvant guère par eux-mêmes qu'une chose, à savoir que la mort est entrée dans le genre humain comme peine du péché d'Adam. Toutefois, ils reçoivent un puissant supplément de force du principe d'Augustin d'après lequel toute peine est précédée d'une faute. Voir son texte dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 440. Garnier ajoute même, dans ses dissertations sur Pélage, que chez les Latins on ne trouve la croyance au péché originel, avant saint Augustin, qu'enveloppée de ténèbres. On ne songeait guère, à cette époque, à formuler une pensée précise. Voir *P. L.*, t. XLVIII, col. 669.

C'est à l'étude objective des textes de la tradition grecque et de la tradition latine de dire dans quelle mesure on peut accepter ces affirmations des deux savants jésuites du XVIIe siècle. Mais, même prises dans leur sens littéral, ces affirmations n'entraînent point les conséquences qu'en tire J. Turmel. Ces savants auraient à coup sûr rejeté l'interprétation suivante de cet auteur : « Personne, avant saint Augustin, ne pensait que l'enfant, qui, en venant au monde, subit la peine de la faute de notre premier père, hérite aussi de son péché. Voilà ce que disent, en se complétant l'un l'autre, les deux plus savants jésuites du XVIIe siècle, Petau et Garnier. Estius nous enseigne que le dogme du péché originel a été transformé par saint Anselme; à l'école de Petau et de Garnier, nous apprenons qu'il a été créé par saint Augustin. » *Op. cit.*, p. 9.

Bref, c'est un rationalisme outrancier qui exaspère et exagère, chez M. Turmel, toutes les difficultés tirées de la variété des témoignages traditionnels. Le théologien catholique n'a point à nier, mais à constater la variété réelle des témoignages touchant la doctrine du péché d'origine; mais il méconnaîtrait tout un aspect des choses, si, sous la variété superficielle des points de vue ou des opinions, il ne montrait la continuité substantielle d'une même doctrine et le développement de l'intelligence du dogme dans la conscience de l'Église.

IV. LES OBJECTIONS TIRÉES DE LA PHILOSOPHIE. — Derrière les conclusions négatives des sciences nouvelles (paléontologie, anthropologie, exégèse, histoire du dogme) se cache toute une philosophie rationaliste qui les inspire. Celle-ci oscille entre un optimisme naturaliste et un pessimisme foncier, l'un et l'autre exagérés; elle rejette l'idée d'une solidarité dans le mal au nom du principe de l'autonomie de la conscience et de la responsabilité individuelle. Elle critique enfin le dogme du péché originel au nom des idées qu'elle se fait de la justice et de la bonté de Dieu.

1° *Entre l'optimisme exagéré et le pessimisme outré.* — 1. *Le mythe du progrès indéfini.* — Le progrès incessant des sciences naturelles, grâce à l'hypothèse évolutionniste, a amené bon nombre d'esprits à faire de l'idée évolutionniste le principe suffisant de l'explication du monde et de l'homme. « L'évolutionnisme a paru rendre compte, avec une merveilleuse aisance, des complications croissantes de la matière, de la vie, de la pensée. Il suffit donc d'étendre cette loi de tous les faits au fait religieux. » *Diction. apol.*, art. *Religion*, col. 878.

Ainsi va se développer, au XIXe siècle et au commencement du XXe, en continuité avec l'optimisme du XVIIIe siècle, un double courant d'optimisme progressiste, naturel et nécessaire, à base d'immanentisme évolutionniste : le courant idéaliste avec Kant, Fichte, Hegel, et le courant naturaliste avec Auguste Comte, Spencer et Marx. Quelle que soit la formule de ces systèmes, loi métaphysique des trois états de Hegel : thèse, antithèse, synthèse, loi positive des trois états de Comte : théologique, métaphysique et positif, loi économique des trois états de Marx : féodalisme, bourgeoisie, prolétariat, dans toutes ces théories naturalistes se retrouve l'idée du progrès, nécessaire et absolu, par la voie d'un principe ascensionnel purement immanent.

Pour les esprits séduits par cet évolutionnisme optimiste et cet immanentisme absolu, le monde tel que le voit l'esprit moderne n'a pas l'*air chrétien*. Ces esprits s'opposent à l'idée d'une création immédiate de l'âme, de son élévation à un état surnaturel, de la chute et de la rédemption. L'hypothèse d'un état primitif de perfection, suivi d'une déchéance générale de la race, leur paraît incompatible avec l'idée d'un progrès nécessaire et continu.

Tout s'explique dans l'évolution de l'homme, pensent-ils, d'un point de vue nécessaire, sans intervention capricieuse de Dieu, par un développement purement interne. Aussi l'humanité a dû se dégager lentement de l'animalité pure pour s'élever petit à petit à la barbarie prélogique des formes religieuses et morales les plus élémentaires, les plus grossières, jusqu'aux formes actuelles.

On s'explique de même, dit-on, la concupiscence d'une façon plus rationnelle que dans l'hypothèse de la chute : « L'homme primitif, ignorant et sans idées, livré à l'orage incessant de ses appétits et de ses instincts, qui n'étaient que les forces de la nature déchaînées en lui, ne s'est élevé que lentement à l'idéal... Et, dans cette lente conquête, où l'humanité essaie de dépouiller ce qu'il y a d'inférieur en elle, les instincts primitifs, qui sont bien une tache originelle, reparaissent à tout instant, indélébiles, quoique affaiblis, pour nous rappeler non une chute, mais le peu d'où nous sommes partis. » Th. Ribot, *L'hérédité psychologique*, 5e éd., Paris, 1894, p. 342. Même conception dans F. R. Tennant, art. *Original Sin* dans *Encyclopedia of religion and ethics*, t. IX, p. 564.

En résumé, pour les tenants de cet optimisme naturaliste exagéré, la perfection n'est pas à l'origine, mais devant nous au terme de l'évolution.

2. *Attitude critique en face de l'optimisme exagéré et tendance au pessimisme.* — L'optimisme progressiste absolu et contraire à la vérité catholique est loin de s'imposer à tous les esprits en dehors de l'Église. Le XXe siècle, surtout depuis la Grande Guerre, par une réaction des esprits les plus lucides contre cette doctrine, oriente les idées dans le sens d'une critique qui fait passer les âmes de l'extrême optimisme du siècle passé, au pessimisme plus ou moins extrême que l'on peut aisément constater.

Renouvier, dès la fin du XIXe siècle, et au commencement du XXe, critique fortement la doctrine du progrès inévitable. *Le personnalisme*, nouv. éd., Paris,

1926, p. 201-210. A cette doctrine athée il oppose une doctrine théiste, selon laquelle Dieu, personne parfaite, a créé un monde et l'homme primitif parfaits. L'origine du mal vient d'une chute collective des libertés : « L'état primitif du monde, créé par le Créateur juste et bon, a dû être, par opposition à l'état actuel, un séjour paradisiaque, à cela près qu'au lieu du tableau simpliste que nous a présenté la légende religieuse, il faut imaginer, conformément à ce que la science nous a appris de la grandeur et de la variété des forces naturelles, un ordre de choses où ces forces se déployaient dans leur magnificence, toutes d'accord entre elles pour le bien des animaux et des hommes. » P. 75.

Au *progressisme* optimiste du XIXe siècle, Théodore Lessing, dans *Untergang der Erde am Geist*, Hanovre, 1924, oppose un véritable *régressisme* absolu. Même pessimisme outré dans Julien Benda, *La trahison des clercs ou la fin de l'Éternel*, Paris, 1927.

J. Maritain et Bergson, sans tomber dans les excès du pessimisme naturaliste, critiquent solidement, du point de vue philosophique, le mythe du progrès nécessaire. Voir J. Maritain, *Théonas*, Paris 1925, c. VII-X; et Bergson, *L'évolution créatrice*, et surtout *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932. Dans ce dernier livre, Bergson en appelle à l'expérience mystique, car, si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique. Or, que nous révèle cette intuition? « Dieu est amour et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. » P. 270. Et l'analyse de cette idée amène le philosophe à déduire l'idée de la création, l'idée d'un être intelligent et capable lui aussi d'aimer, « raison d'être de la vie sur cette planète », et, pourquoi pas? d'autres créatures analogues dispersées dans l'immensité de l'espace. Ainsi reprend place, dans le domaine philosophique, la vieille idée anthropocentrique transformée d'ailleurs par les données positives d'aujourd'hui.

Attribuer une telle place à l'homme dans la nature paraîtra bien optimiste, objecte le philosophe. Car tout de suite surgit le tableau des souffrances qui couvrent le domaine de la vie, depuis le plus bas degré de la conscience jusqu'à l'homme. C'est le problème du mal, de la souffrance physique chez les animaux et chez l'homme, mais aussi de la souffrance morale : « celle-ci, remarque-t-il, est au moins aussi souvent amenée par notre faute et de toute manière elle ne serait pas aussi aiguë si nous n'avions surexcité notre sensibilité au point de la rendre morbide. » P. 279. Voilà le peu que nous dit Bergson sur l'origine du mal moral. L'idée de responsabilité et de péché n'a, chez lui, qu'une place trop faiblement marquée. La souffrance est une terrible réalité, oui, reconnaît-il, « mais l'optimisme empirique nous dit : d'abord que l'humanité juge la vie bonne dans son ensemble, puisqu'elle y tient; ensuite qu'il existe une joie sans mélange, située par delà le plaisir et la peine, qui est l'état d'âme du mystique. Ainsi l'optimisme s'impose sans que le philosophe ait à plaider la cause de Dieu. »

« Reste que le monde est bon, remarque le P. Sertillanges résumant Bergson; qu'un plus parfait, laissant ouvert le problème du malheur, ne changerait rien ni à la doctrine, ni à l'objection, et que la sagesse est donc non de requérir ceci ou cela comme plus digne de Dieu, mais de prendre idée de sa bonté merveilleuse en contemplant ce qu'il a fait. » *La vie intellectuelle*, mai 1932, p. 214.

Cette réponse de Bergson au problème de la valeur du monde et de l'homme est grandiose en ce qu'elle assigne à l'univers et à l'homme une finalité magnifique : « faire des aides de Dieu, fournir l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers qui est une machine à faire des dieux. » P. 343. Par là, elle se rapproche de la doctrine des mystiques chrétiens et de la révélation qui les inspire et les guide. Elle s'en éloigne cependant beaucoup, et souffre de graves lacunes en ce qu'elle ne tient aucun compte d'une des suggestions les plus profondes de ce mysticisme chrétien que Bergson cependant veut consulter : à savoir, l'idée de la perfection originelle de l'œuvre de Dieu et l'idée de la misère de l'homme expliquée par l'abus originel de la liberté humaine. Cette suggestion, qui trouve une large interprétation philosophique dans le système du personnalisme de Renouvier, ne trouve pas d'écho dans celui de Bergson. Pourquoi? Sans doute, comme le remarque le P. Sertillanges, *op. cit.*, p. 361, « parce qu'il a trop distendu le lien qui rattache la personnalité morale à la cause première ». Le naturalisme de Bergson lui fait méconnaître non seulement le surnaturalisme chrétien, mais le rend inattentif à cette vérité inscrite cependant dans l'expérience : la liberté humaine, ici-bas, est génératrice, par ses abandons, de mal et de souffrance.

En définitive le naturalisme, depuis sa rupture, au début de l'âge contemporain, avec le sens de l'élévation au surnaturel et d'une déchéance morale par l'abus de la liberté aux origines, n'a pu se tenir à une conception équilibrée de la valeur du monde et de l'homme et n'a fait qu'osciller entre un extrême optimisme au siècle passé et un pessimisme plus ou moins accentué de nos jours. Au milieu de cette instabilité des systèmes naturalistes, l'Église se tient fixement à sa voie moyenne traditionnelle entre l'optimisme et le pessimisme : à savoir, l'affirmation de la perfection relative originelle de l'homme, la déchéance de cette perfection par l'abus de la liberté et la restauration de l'homme dans la voie qui le mène à l'adoption divine par le Rédempteur.

2° *Les répugnances de la conscience moderne en face de l'idée d'une responsabilité collective par solidarité avec Adam dans le péché et dans la peine.* — La conscience contemporaine affirme jalousement le caractère sacré, essentiellement incommunicable, de la personne morale, de la volonté libre, du mérite et du démérite; elle tient la responsabilité pour quelque chose de personnel, d'impossible à transmettre. L'idée de péché évoque pour elle l'idée d'un acte volontaire, issu des profondeurs de la personnalité, consciente et libre.

Dès lors, le péché originel ne peut être un péché proprement dit, contracté par les fils d'Adam au premier moment de leur existence; l'enfant, à cet âge, est incapable de pécher, puisqu'il n'a pas de vie consciente et volontaire. « Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né? A moins d'admettre ou la préexistence des âmes ou une sorte de panthéisme humanitaire, comment comprendre cette expression théologique que tous les hommes ont péché en Adam? » Telle est la question que posait Paul Janet dans *Les problèmes du XIXe siècle*, Paris, 1873, p. 479.

Admettre une responsabilité qui se transmet par voie de propagation, cela renferme pour lui une contradiction absolue : « Quelle est la source du mal? C'est la volonté, l'acte propre du moi dans un être individuel. Or, la volonté est essentiellement incommunicable. Comment donc le péché pourrait-il se transmettre par l'hérédité? On allègue la transmission héréditaire des maladies : mais c'est une transmission toute physique; tandis que, dans la doctrine théologique, c'est le péché même, la volonté viciée, qui se transmet d'individu en individu. » Paul Janet, *La philosophie de Lamennais*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1889, p. 399.

D'ailleurs, si l'on admet la transmission par hérédité, pourquoi le seul premier péché d'Adam se transmet-il et non pas ses autres péchés et ceux des ancêtres?

Enfin, le péché originel implique l'idée d'une corruption de la nature humaine dans Adam avec transmission indéfinie de la nature ainsi corrompue ou détériorée, mais : « la psychologie et la biologie ne permettent que très difficilement d'accepter cette idée, que la nature humaine ait été altérée par un acte de péché, et qu'un tel effet, supposé qu'il ait eu lieu, puisse se propager par voie d'hérédité physique. » F. Tennant, art. *Original Sin*, *loc. cit.*, p. 564.

3° *L'opposition de l'idéal rationaliste de sagesse, de bonté et de justice avec la doctrine du péché originel.* — Ce dogme contredirait l'idée de la sagesse divine. Pourquoi, disent les rationalistes modernes, répétant sans le savoir Théodore de Mopsueste, supposer la création d'Adam dans un état de justice originelle, puisqu'il devait, Dieu le sachant bien, en déchoir aussitôt? Pourquoi faire dépendre du seul Adam l'avenir de toute la race?

Le Dieu qui, pour une seule faute, décréterait la déchéance du genre humain, qui damnerait et enverrait à l'enfer éternel des enfants morts sans baptême, qui n'ont jamais fait un acte de volonté, ne serait ni sage, ni juste, ni bon : « Quant à cette justice qui punit les innocents pour les coupables, et qui déclare encore coupable celui qui n'a pas agi, c'est la vendetta barbare, ce n'est pas la justice des hommes éclairés... Nous aurions honte d'imputer à Dieu ce dont nous aurions des remords nous-mêmes, si, comme législateurs humains, nous avions porté une pareille loi. » Paul Janet, *Les problèmes du* XIX*e siècle*, p. 481.

On s'étonne et l'on s'inquiète enfin, au nom d'un idéal de justice et de bonté, de la révoltante dureté que l'on décèle au fond de la conception catholique : Que doit-on admettre pour être chrétien? : « que, incapables de nous purifier, nous sommes capables de nous souiller irrémédiablement; et que le don gratuit, libre et facultatif en sa source, devient, pour le destinataire, inévitable, imposé et obligatoire; en sorte qu'il n'y a pas, semble-t-il, symétrie entre les alternatives : puisqu'enfin ce que nous ne pouvons faire de nous-mêmes nous devient personnellement imputable si nous ne l'avons pas fait, et puisqu'un don gracieux se change en une dette rigoureuse. » Telle est la véritable difficulté exposée en ces termes par M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1931, et qui provoque dans les âmes non chrétiennes une inquiétude hostile à l'égard de la doctrine du péché originel. Cette impuissance et cette insuffisance de la nature humaine laissée à elle-même en face des exigences divines, une telle perte par la volonté d'un seul, pour le genre humain, de perfections morales d'abord concédées puis retirées, « cette substitution d'entraves spirituelles d'où résulterait un état de faiblesse morale tel qu'il entraîne une redoutable disproportion entre nos devoirs et nos forces, tout cela est voulu par Dieu et sans qu'il y ait faute de notre part. Ces données sont-elles conciliables avec la justice et la providence divines? » F. Tennant, *loc. cit.*, p. 564.

Telles sont les difficultés spécieuses fondamentales que rencontrent bon nombre d'esprits contemporains et qui leur rend difficilement assimilable la doctrine du péché originel. Pour y répondre d'une façon satisfaisante, un savant catholique (Édouard Leroy) a cru devoir en appeler à une conception pragmatique du dogme. Après avoir, en effet, traduit en formules pragmatistes les différents dogmes chrétiens, il aborde ainsi la question du péché originel : « Encore moins ai-je à m'appesantir maintenant sur le dogme du péché originel. Quelles difficultés ne soulève-t-il pas, exégétiques, historiques, scientifiques, philosophiques, lorsqu'on veut en définir le contenu objectif par ses déterminations extrinsèques...? Rien de plus net, par contre, au point de vue pratique et moral. Voilà ou jamais le cas de dire qu'une réalité mystérieuse nous est notifiée par les conséquences qu'elle a en nous et par les devoirs qu'elle impose. » *Dogme et critique*, Paris, 1904, p. 270.

Le principe de l'interprétation pragmatiste des dogmes, appliqué ici en passant au péché originel, a été condamné dans sa teneur générale par l'encyclique *Pascendi*. Aussi ne peut-on s'y tenir. La tâche incombe donc au théologien de montrer la cohérence rationnelle de la doctrine reçue, dans sa signification intellectuelle et vitale à la fois, avec les exigences légitimes de la raison scientifique, historique, exégétique et philosophique.

III. Réponses de la théologie catholique aux difficultés contemporaines. — Du concile du Vatican à nos jours, la théologie catholique s'est développée, d'une part, en reprenant un contact plus direct avec les sources de la foi, et leur interprétation rationnelle par les maîtres de l'École et particulièrement saint Thomas; d'autre part, en opérant les assimilations de vérités nouvelles et les adaptations qui s'imposent en face du mouvement d'idées contemporain.

On se propose ici : 1° de caractériser ce progrès; 2° d'en donner une idée par l'exposé synthétique de l'enseignement actuel (col. 582); 3° d'établir enfin, par manière de conclusion, la valeur de vérité et de vie de cet enseignement (col. 604).

I. Caractéristiques des progrès réalisés. — 1° *Retour aux sources de la foi et à la théologie de saint Thomas.* — 1. Le progrès s'affirme d'abord dans une meilleure utilisation des sources de la foi : l'Écriture et la tradition, spécialement dans le souci d'établir la valeur précise de chaque preuve scripturaire ou traditionnelle, et de marquer le progrès de la révélation. Voir déjà dans ce sens Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, Inspruck, 1878, p. 234-244.

Les études de J.-M. Lagrange, J.-B. Frey, F. Prat, J. Freundorfer, citées ici, col. 276 sq., 286 sq., 289 sq., 306 sq., amènent de plus en plus les théologiens, soucieux de critique, à accentuer la note de réserve touchant la valeur de certains textes de l'Ancien Testament : Ps., L, 7, et Job, XIV, 4, et à ne demander au grand texte de la Genèse que la preuve de la chute et d'une déchéance commune pour la famille humaine; bref, à reconnaître que le dogme d'un péché héréditaire, suggéré seulement dans l'Ancien Testament par l'affirmation d'une peine commune transmise par Adam, n'a été révélé explicitement que dans saint Paul. Les mêmes théologiens témoignent d'un égal souci de mettre en relief les étapes et de caractériser le développement du dogme dans la tradition catholique.

Ainsi tombe le reproche fait par la critique rationaliste aux théologiens catholiques de déduire du seul texte de la Genèse toute la doctrine du péché originel et de mettre à la base de la tradition des affirmations explicites immuables que l'on ne trouve en fait qu'à la suite d'une longue élaboration de la vérité révélée.

2. Autre source du progrès théologique : on demande de plus en plus aux grands maîtres de l'École, et particulièrement à saint Thomas, la doctrine et les principes qui aident à pénétrer plus avant dans l'intelligence du mystère.

C'est ainsi que les thèses thomistes sur la nature de la faute d'Adam, sur le comment de la transmission du péché héréditaire, sur sa nature et ses conséquences s'imposent de plus en plus et deviennent parfois le sentiment commun dans l'Église. Voir déjà Mazzella, *De Deo creante*, p. 1074; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, th. LXXVIII : et nombre d'auteurs cités fréquemment ici.

Le progrès de la théologie moderne se fait non seulement par l'approfondissement des thèses classiques, mais par des applications nouvelles et fécondes de principes thomistes comme ceux-ci : « Le surnaturel ne nous est connu que par l'autorité divine; dès lors que l'Écriture se taît, il faut juger selon les lois naturelles... Il est manifeste de fait que, dans la question de la justice primitive et du péché originel, la préoccupation de saint Thomas, en dehors de l'élément dogmatique, est de rapprocher et de réduire à un minimum la distance entre la condition de l'homme dans l'état de nature pure et de grâce primitive, et celle de son état présent. Ici et là, en effet, c'est le même sujet, de qui, à travers les vicissitudes des états différents, la nature et les facultés sont définies par la science anthropologique que s'en est formée saint Thomas. Ainsi, les vicissitudes et les variations dans leur amplitude ne doivent pas dépasser ce qui est strictement requis par les données révélées. » J.-B. Kors, *op. cit.*, p. 145 et 170.

On devine quelles applications nouvelles de ces principes s'imposent au théologien moderne : par exemple, l'utilisation des sciences anthropologiques actuelles, pour mieux saisir dans son origine et dans ses évolutions la nature concrète de l'homme. Voir, dans ce sens, A. D. Sertillanges, *Catéchisme des incroyants*, t. I, Paris 1931, p. 171-224; J.-B. Paquier, *La création et l'évolution*, Paris, 1932, p. 77 sq., 217-359.

2° *Élargissement des perspectives.* — On ne peut, lorsqu'il s'agit des grandes transformations spirituelles, qui, à travers les siècles, renouvellent les perspectives humaines, se hâter de n'y voir que déviations, témérités, et périls d'erreur. Il faut savoir, à cette occasion, discerner, construire, progresser, s'il y a lieu. Telle fut l'attitude de saint Thomas en face de l'afflux de vérités philosophiques au Moyen Age; telle fut aussi l'attitude des théologiens touchant le problème du salut des infidèles en face de la découverte du Nouveau Monde, qui posait à nouveau la question de la sollicitude universelle de la Providence; telle doit être l'attitude du théologien, disciple de saint Thomas, en face des perspectives nouvelles que lui ouvrent sur l'homme primitif les données de la préhistoire, de l'anthropologie, de la science des religions. Il y a là une possibilité d'intelligence plus profonde de la doctrine catholique sur l'élévation et la chute par l'élargissement des horizons humains. Voir, sur l'utilisation heureuse de ces perspectives élargies, P. Termier, *La joie de connaître*, Paris, 1926, p. 269-333.

3° *Approfondissement de l'étude de l'expérience humaine dans ses rapports avec le dogme du péché originel.* — Les théologiens sont à peu près unanimes aujourd'hui à reconnaître que la doctrine du péché originel ne peut être déduite apodictiquement des données morales d'ordre expérimental.

Il reste cependant que l'état de misère morale et physique dans lequel se trouve l'humanité, s'il n'implique pas nécessairement un caractère pénal, et, par conséquent, une tare morale qui l'explique, possède, sous le gouvernement d'un Dieu sage, juste et bon, quelque chose d'énigmatique et de troublant. L'expérience concrète de la misère humaine pose un problème dont le philosophe cherche en tâtonnant la solution, mais auquel le théologien, seul, peut trouver une réponse précise et certaine. Sur l'approfondissement de ce problème, à notre époque, voir surtout M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1931.

4° *Méthode concrète et synthétique. Discrimination des compétences scientifiques, philosophiques et théologiques.* — La théologie contemporaine tend de plus en plus à résoudre les problèmes posés par la doctrine du péché originel d'une façon synthétique, en considérant celle-ci dans l'unité du plan divin, tel que saint Paul l'a révélé, par le contraste de la double solidarité morale de la famille humaine en Adam et dans le Christ. Elle distingue de mieux en mieux entre le plan dogmatique et le plan théologique, entre le triple apport de la science, du raisonnement et de la foi touchant la question des origines; elle établit la cohérence des diverses affirmations rationnelles et révélées touchant la doctrine catholique du péché héréditaire.

II. EXPOSÉ SYNTHÉTIQUE DE L'ENSEIGNEMENT ACTUEL. — On envisagera successivement : 1. Le péché originel dans Adam : sa possibilité, son existence, sa gravité, ses conséquences; 2. Le péché originel dans ses descendants : propagation, nature, effets de ce péché. Sur ces différents points, on résumera l'enseignement de l'Église, les fondements de la doctrine, ses rapports avec les données de la raison.

1° *Le péché originel considéré dans Adam.* — Au point de départ du péché originel se trouve la faute qui bouleversa l'état et la destinée de nos premiers parents. Mais cette faute, avec la déchéance qu'elle implique, pour eux et leurs descendants, n'est concevable et possible que par rapport à l'état de perfection surnaturelle dans lequel Dieu avait placé le premier homme.

1. *Doctrine de l'Église.* — *a) Possibilité d'une déchéance : perfection et peccabilité originelles de l'homme.* — La perfection originelle de l'homme était surnaturelle, amissible, relative.

a. Elle était surnaturelle. — Au regard du théologien, la nature humaine, comme toute nature, est bonne, en tant qu'elle vient de Dieu. Non seulement l'homme considéré dans ses préparations lointaines, dans ses antécédents corporels (si l'on se place dans la perspective évolutionniste), ne peut s'expliquer, comme tout être, que par une dépendance radicale à l'égard de la source créatrice qui fait les natures et les dirige par des lois communes vers leur fin, mais, considéré dans ce qui le constitue essentiellement, la raison, il exige un emprunt nouveau au monde de l'esprit. Le théologien catholique enseigne la création particulière de l'homme, spécialement la création immédiate de l'âme.

Du fait de sa création comme nature intellectuelle, orientée vers Dieu, capable de trouver sa béatitude en lui, l'homme possède déjà une perfection unique par rapport au reste de l'univers visible.

Mais, en raison de la riche souplesse de sa nature, de sa capacité de devenir toute chose et de son affinité avec Dieu, la perfection de l'homme peut être réalisée sur deux plans différents : le plan naturel et le plan surnaturel. Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état « de nature pure », c'est-à-dire avec les seules propriétés qui résultent de son essence. Dans cet état, l'homme aurait connu l'ignorance, la mortalité, la souffrance, la lutte de la chair contre l'esprit, toutes infirmités qui résultent de la structure même de sa nature. Malgré de multiples difficultés, il aurait pu, avec le concours nécessaire de Dieu, s'élever à une connaissance de plus en plus parfaite du vrai, réaliser une conformité toujours plus complète au bien moral, atteindre Dieu ici-bas à travers le miroir du monde et de l'âme, le servir par un culte rationnel, en jouir dans l'autre vie par la connaissance et l'amour sans toutefois être admis à l'intimité de la vision béatifique.

Ajoutons qu'en vertu du dynamisme même de l'esprit concevant Dieu comme la cause première, la source unique de la bonté et de la perfection infiniment souhaitable, l'homme aurait été porté vers lui par un désir vague, inefficace, de le voir et le posséder tel qu'il est en lui-même. C'est là le terme suprême que l'esprit « *désire* congénitalement par le développement même de la raison et à partir de l'ordre créé,

mais qu'il ne saurait raisonnablement vouloir ou exiger ». M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, p. 26.

Créé dans cet état de nature pure, l'homme n'aurait pas eu lieu de se plaindre; une telle création n'eût pas été indigne de la bonté et de la sagesse divines. Dans cette hypothèse, il n'y aurait pas eu de déchéance originelle possible, car tout ce qui appartient constitutionnellement à la nature ne peut être ni détruit, ni diminué même par le péché; la sagesse divine en respecte la constitution et, partant, les lois essentielles qu'elle a fixées pour cette nature; il n'y aurait eu, dans ce sens, rien à perdre.

Reconnaissons que cet état, purement hypothétique, eût été, pour Dieu, moins glorieux et moins libéral; pour l'homme, moins béatifiant que celui qui, de fait, a été réalisé.

En fait, Dieu, dans sa libéralité, a appelé l'homme à la perfection la plus haute à laquelle, *en l'aidant*, il pourrait conduire une nature intellectuelle. Par la grâce sanctifiante qu'il lui a communiquée, il a voulu développer sa nature sur un plan qui dépasse toutes les exigences humaines; il l'a haussée jusqu'à la participation à la nature divine; il l'a habilitée à contempler celle-ci non plus seulement dans le miroir de sa création, mais face à face.

A ce premier don fondamental, il en a ajouté un autre; pour compléter la perfection de l'état d'innocence et faciliter l'ascension humaine vers la vision béatifique, il a corrigé les défauts qui résultent nécessairement de la nature composée de l'homme. Par la grâce sanctifiante ou sainteté primitive, il avait soumis l'esprit et la volonté à Dieu, par la grâce d'intégrité ou de justice originelle, il va l'établir dans une merveilleuse unité intérieure. Telle est la *perfection surnaturelle* dans laquelle Dieu a établi l'humanité primitive en la constituant dans l'état de sainteté et de justice originelle.

b. Elle pouvait être perdue. — Cette perfection, parce qu'elle dépassait les exigences de la nature, et qu'elle n'était point dans l'homme par un épanouissement nécessaire de ses propriétés essentielles, mais comme un privilège gratuit, pouvait, à la différence de ses facultés naturelles, être perdue; elle n'était point automatiquement incorporée à la nature humaine, du fait qu'elle lui était communiquée, mais requérait, selon le plan divin, une épreuve pour lui être assimilée de façon définitive.

Dieu ne la donnait point sans doute à la façon d'un don purement personnel, mais à la façon d'un bien commun, d'une propriété spécifique, *velut accidens naturæ speciei*, destiné à devenir l'apanage de toute la race; il y mettait toutefois une condition. Adam remplissait-il la condition posée, il transmettait à toute sa postérité le bien de famille dont il avait la garde; devenait-il infidèle, il le perdait tel qu'il l'avait reçu, comme un bien de l'espèce, qu'il dissipait sans pouvoir plus le récupérer.

Mais, comment une nature ornée de telles prérogatives, établie dans un tel état de bonté et de rectitude qu'il lui suffisait de suivre l'élan reçu pour atteindre la parfaite béatitude, a-t-elle pu défaillir et se mettre ainsi dans l'état de perdre les privilèges qu'elle aurait pu et dû conserver? C'est qu'elle restait une nature créée, une nature libre. La possibilité de défection dans la nature intellectuelle créée s'inscrit au sein même du don le plus magnifique, mais le plus redoutable aussi, de cette nature : dans le libre arbitre humain.

Cette liberté, dans l'homme primitif, avait beau impliquer non seulement la possibilité, mais la facilité d'atteindre le plus grand des biens, la béatitude éternelle; elle comportait aussi la possibilité de se détourner de sa fin, de refuser de réaliser sa destinée. Elle n'avait qu'à se laisser aller pour défaillir.

c. La perfection surnaturelle d'Adam ne comportait d'ailleurs qu'une plénitude relative. — Tout en plaçant en dehors de la loi de l'évolution les privilèges dont Dieu avait orné la nature de l'homme, nous ne sommes point obligés de reconnaître en Adam toute la plénitude des dons dont était susceptible la nature humaine.

Un individu, quelque grand qu'on le suppose, ne saurait épuiser le travail de l'espèce au point de rendre inutile son progrès. Le théologien catholique, à la suite de saint Paul, distingue, dans l'histoire de l'humanité, une période d'enfance et une période de plénitude. C'est dans l'âme du Christ, le second Adam spirituel, qu'il place la plénitude féconde de la vérité et de la vie. La perfection qui convenait au premier homme dans son institution n'était point celle d'un individu arrivé au terme de la vie surnaturelle; il n'était pas confirmé en grâce et n'avait pas la vision immédiate de Dieu. Ce n'était point celle de l'espèce arrivée à l'époque de sa pleine maturité; c'était celle qui convenait à l'individu, créé immédiatement par Dieu comme chef de l'humanité et orné par lui des privilèges de la sainteté et de la justice, nécessaires pour lui permettre de faire lui-même les premiers pas dans la voie du développement surnaturel et y faire progresser l'espèce. Ses descendants devaient s'y engager plus avant.

C'était déjà le sens du témoignage de saint Irénée; nous l'avons vu. L'homme, à ses origines, était inapte à recevoir une discipline de tout point accomplie. Il a reçu, sans doute, dès sa première institution, les forces et les illuminations en rapport avec sa qualité de chef du genre humain, mais cette première institution ne rendait point inutile l'intervention constante de la Providence surnaturelle qui devait, en utilisant le jeu des causes secondes et de l'expérience grandissante de l'humanité, faire progresser celle-ci vers une réalisation toujours plus complète de la ressemblance divine. Saint Thomas qui pose si nettement le principe de la perfectibilité humaine, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCVII, a. 1, ne contredirait sans doute pas cette idée.

Les théologiens modernes, avertis par les sciences anthropologiques, ne peuvent qu'accentuer les déductions qui s'en dégagent : voir art. JUSTICE ORIGINELLE, col. 2029; Chr. Pesch, *Gott und Götter*, *op. cit.*, p. 63 sq.; Hugueny, dans *Revue thomiste*, t. XIX, 1911, p. 82 sq.

A la lumière de la science de la religion des primitifs, ils conçoivent mieux la compatibilité entre l'existence d'une perfection relative de la vie religieuse et morale et le fait d'une culture matérielle embryonnaire au début de l'humanité. « Nous pouvons ainsi nous représenter le premier homme comme un grand enfant intelligent, d'une intelligence à vues directes et concrètes, artiste peut-être, mais n'ayant rien de ce que donne l'héritage d'un long passé scientifique et industriel. Au point de vue matériel, son état n'était pas évidemment celui d'une civilisation raffinée. » J. Paquier, *op. cit.*, p. 271.

En résumé, l'homme n'a pas été créé dans un état de « pure nature »; il a été constitué dans un état de perfection surnaturelle relative, dont il pouvait déchoir tout en gardant la structure même de sa nature; même dans cet état surnaturel, l'infirmité congénitale de la créature spirituelle, capable de défaillir et d'arrêter son évolution morale, restait sous-jacente à l'ordre de la grâce : la chute était possible.

b) Le fait de la chute. — *a. Au point de vue dogmatique.* — La doctrine de la chute ou du premier péché actuel du premier couple humain, telle que l'a définie le concile de Trente et précisée la décision récente de

la Commission biblique, comporte, au point de départ, un état privilégié : la félicité originelle de nos premiers parents, puis une épreuve : un précepte facile donné par Dieu en vue d'éprouver leur obéissance; ensuite la transgression de ce précepte à l'instigation du diable, enfin la perte de cet état de justice et de sainteté pour le premier couple et ses descendants. En quoi matériellement a bien pu consister le drame de la chute en ses différents actes? Faut-il prendre à la lettre l'histoire du « fruit défendu »?

Les exégètes se sont divisés dans le passé sur cette question. Un bon nombre n'ont pas vu de difficulté à prendre le récit de la Genèse tout à la lettre. Cependant, dès l'antiquité et au cours des siècles, les anthropomorphismes, le caractère énigmatique de certaines expressions du récit, ont fait hésiter les interprètes sur le sens précis à donner à ce récit. De nos jours, l'étude comparée des genres littéraires, une meilleure connaissance des hésitations de la tradition, amènent de plus en plus les théologiens catholiques à considérer le récit de la Genèse comme une narration populaire dont il faudrait seulement retenir le fond. Dans le discernement du fond et de la forme, le théologien n'est pas livré à son arbitraire personnel ; il se fonde sur l'idée du développement organique de la révélation. Pour saisir la signification profonde de l'enseignement divin, il ne s'en tiendra pas aux récits primitifs qui donnent l'ébauche de la révélation, mais il cherchera cette signification dans les livres qui sont au terme du développement de celle-ci. C'est ainsi que, pour le fait même de la chute, il retiendra ce que cette doctrine est devenue chez saint Paul et dans l'enseignement de l'Église; il se contentera d'affirmer le fait moral de l'existence d'un précepte, de la transgression et de la perte des privilèges surnaturels en suite du premier péché.

On peut ainsi se tenir dans une réserve dogmatique prudente touchant la nature précise du fait moral de la chute : « Si les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ne permettent pas de dire en quoi a bien pu consister le précepte imposé par Dieu à Adam, ils n'autorisent pas davantage à dire en quoi a bien pu consister la faute du premier homme, car la faute est spécifiée par le précepte dont elle est la transgression. » Labauche, *Leçons de théol.*, t. III, p. 58. La Commission biblique, elle-même, autorise expressément à prendre, touchant certaines expressions du récit, impropres, métaphoriques ou anthropomorphiques, les libertés que la raison demande et dont les Pères ont pris l'initiative. Denz.-Ban., n. 2124 et 2125.

b. Au point de vue théologique. — Cependant, la théologie rationnelle, en partant des suggestions du texte de la Genèse « Vous serez comme des dieux », et du texte de l'Ecclésiastique : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil », x, 15 (cf. Tobie, IV, 14), ne se tient point à cette réserve et pousse plus avant l'investigation de la nature précise du fait de la chute. En restant dans la ligne des suggestions révélées, elle voit, dans cette défaillance, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, *un péché d'orgueil*.

L'homme, pris entre l'interdiction légère qui lui rappelait sa radicale dépendance à l'égard de Dieu et l'instigation du démon le poussant à s'élever à une dignité qui n'était point la sienne, s'est complu en lui-même; il a eu l'orgueil de vouloir *être soi par lui-même*, d'être à soi-même sa propre lumière; il a refusé de rester tourné vers la vraie lumière : le dieu créé qu'il était, selon la forte expression d'Augustin, n'a pas compris qu'il ne pouvait être dieu par la vérité de sa propre nature, qu'il pouvait le devenir seulement par la participation au vrai Dieu.

Ayant à choisir entre Dieu et lui-même, il s'est préféré à Dieu; il s'est révolté contre lui; il a voulu l'égaler en agissant à sa guise, en se posant dans l'indépendance la plus absolue : *sibi inniti voluit*, dit saint Thomas. Bref, il a commis, dirions-nous aujourd'hui, le premier péché de « naturalisme »; en ne voulant pas recevoir de Dieu la loi de sa propre vie, il a cru pouvoir *se suffire* à lui-même, vivre librement et heureusement sa vie.

Ce péché était *grave* non seulement en raison des circonstances dans lesquelles il fut commis, car l'homme avait été comblé par Dieu de privilèges, mais encore en raison de la nature du péché commis : ce n'était point un péché de faiblesse, mais une révolte de l'esprit; cette révolte, par laquelle l'homme a voulu se faire centre de lui-même, et par laquelle, en fait, il se séparait de Dieu, se révélait grave surtout dans les conséquences qu'elle entraînait.

Cet acte mettait dans un état de péché habituel et d'endettement pénal non seulement Adam et Ève, personnellement, mais toute la famille issue de leur union. Parce qu'ils refusaient de se soumettre à la condition de la conservation et de la transmission des privilèges reçus, ils acceptaient sciemment de s'en voir frustrés eux-mêmes ainsi que leur race; ils se mettaient dans l'impossibilité de récupérer jamais ces dons que leur nature était impuissante à recréer, comme elle l'avait été à les produire elle-même. L'homme se condamnait ainsi, lui et ses descendants, à la misère et au désordre. Désaxé dans son âme révoltée contre Dieu, faisant prédominer l'inférieur sur le supérieur dans l'ordre de l'esprit, l'homme déréglait du même coup le corps que l'âme anime. Ce corps, dépouillé du frein qu'il recevait par le privilège gratuit d'intégrité, était rendu à la fougue native de ses instincts; cette liberté perdait toute capacité de mériter la vie surnaturelle, cette intelligence, enténébrée par l'ignorance congénitale à l'homme, marchait comme à tâtons désormais sur le chemin de la vérité; elle était exposée à perdre rapidement ces vérités surnaturelles qui lui avaient été données gratuitement, qui auraient pu ne pas être connues et qui, par conséquent, pouvaient facilement s'oublier : cette volonté était entravée dans la poursuite du bien moral; bref, l'homme encourait l'indignation de Dieu, était condamné à mort et, par le fait, placé sous la captivité du démon qui a puissance sur la mort; Adam tout entier, dans son corps comme dans son âme, était changé en pis, *in deterius commutatus*.

Ce n'était point cependant la ruine. Adam restait avec sa nature, faible sans doute, mais doué du sentiment religieux inné en lui, fondamental, indestructible; il conservait la capacité de trouver le reflet de la divinité dans le monde comme dans son âme, capable de moralité, par conséquent de justice, d'amour, de remords, de repentir, capable d'ouvrir son âme à la grâce divine. Dieu a eu pitié de sa misère. Dès le lendemain de la chute, sa providence l'entoure; il ne revient pas sur sa promesse de le faire participer à sa vie, il lui assigne toujours la même destinée glorieuse; mais l'homme n'y pourra atteindre désormais que par la médiation du Sauveur : celle-ci est promise au premier homme et exerce déjà, par anticipation, son influence à son endroit.

Adam reçut pour lui personnellement la grâce du relèvement, mais il ne l'a point reçu, comme la justice originelle, pour la transmettre. La raison de tout cela ? C'est à la fois la disposition du plan divin et la nature des choses qui veulent qu'un privilège gratuit puisse être conservé ou perdu au gré des conditions du bienfaiteur, et que seule la structure de la nature soit immuable.

2. *Fondement de cette doctrine.* — Cette doctrine dépasse de beaucoup, sans les contredire, mais en les complétant, les affirmations de la raison.

a) Souvenirs possibles. — On le conçoit facilement : ni les sciences naturelles, ni l'histoire ne peuvent atteindre une réalité morale, métaphysique en son fond, qui n'a pu laisser aucune trace dans les entrailles de la terre, ni dans les archives des peuples.

On a fait valoir cependant, comme preuve d'histoire, les vieilles traditions d'un âge d'or perdu qu'on rencontre chez beaucoup de peuples. Les traditionalistes se sont trop pressés d'y voir des vestiges des traditions primitives sur la perfection originelle de l'homme et sa déchéance. Rien ne nous oblige à solliciter ces traditions ou encore les croyances religieuses du sauvage ou de l'homme préhistorique, pour y trouver des traces de la révélation de ces vérités.

La tendance des théologiens modernes et des ethnologues catholiques est dans le sens d'une prudente réserve : « S'ils se prononcent en faveur d'une révélation primitive, ce n'est pas que la science — ils le reconnaissent — soit d'ores et déjà en mesure d'en démontrer l'existence, mais en ce sens qu'elle la tolère ou même la suggère comme une hypothèse plausible. Comparée avec l'enseignement commun du XVIe au XIXe siècle, la distinction ainsi faite, entre la certitude *dogmatique* de la révélation originelle et sa probabilité *scientifique*, marque une réduction notable et, somme toute, un progrès critique évident. » H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, t. I, p. 474.

On peut faire la même distinction au point de vue du fait de la chute : si nous professons le dogme de la chute comme celui de l'élévation primitive, ce n'est pas que nous prétendions pouvoir remonter *scientifiquement*, par une série de témoignages datés, depuis l'époque où l'écrivain sacré la consignait dans un texte jusqu'au fait lui-même. Sans doute il n'y a en soi rien d'impossible à la transmission de souvenirs relatifs à une déchéance primordiale. Cf. Lagrange, *La méthode historique*, p. 218. Que si, dogmatiquement certain, le fait de la chute fut encore susceptible de se conserver et de se transmettre, l'historien pourra trouver dans les récits profanes comme une confirmation de la tradition biblique, l'indication d'une source commune, respectée ici, altérée là. En ces récits, le philosophe catholique pourra découvrir comme une indication des réactions profondes de l'humanité en face du mystère de sa nature; le théologien, en définitive, reconnaîtra que les éléments font défaut qui permettraient une solution certaine de l'interprétation de ces vieux souvenirs.

b) On a fait valoir aussi les données de l'expérience humaine touchant les contradictions de notre nature — grandeur et misère — pour en déduire, à la suite de saint Augustin, avec Pascal et Bossuet, la preuve d'une chute aux origines de l'humanité.

On a prétendu qu'en face de l'expérience, la raison avait à opter entre innocenter Dieu en accusant la liberté humaine, ou accuser cette liberté en innocentant Dieu; la nature, telle que nous l'avons sous nos yeux, serait tellement mauvaise qu'elle serait un scandale insupportable aux yeux d'une raison qui admet un Dieu juste, sage et bon. Pour croire en Dieu, il faudrait admettre l'explication du mal par la chute. L'Église, en déclarant que Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, saint Thomas en constatant que les infirmités physiques de l'homme (souffrances, mortalité) n'ont pas nécessairement un caractère pénal et s'expliquent par sa constitution, que sa faiblesse morale et ses luttes intérieures dérivent en somme de la structure de sa nature, chair et esprit, empêchent la théologie contemporaine de voir une preuve *apodictique* de la chute dans les constatations de l'expérience humaine.

Ce n'est pas qu'elle dénie toute valeur à ces constatations. Elle est frappée du contraste qui existe entre notre pouvoir indéfini d'aspiration et notre capacité infime de réalisation morale. Elle s'étonne de la faillite du grand nombre au regard des fins spirituelles. Toutes ces constatations amènent la raison à soupçonner qu'il y a là-dessous quelque mystère; elle sent l'insuffisance des solutions anciennes : celle du gnosticisme et du manichéisme, qui reportaient sur un démiurge inférieur la responsabilité d'une création mauvaise; celle de Platon, qui mettait le principe du mal dans la matière; celle d'Origène, qui le cherchait dans une chute des âmes préexistantes; l'hypothèse la plus naturelle, pour expliquer le mystère, lui apparaît être celle d'une défaillance de la liberté à l'origine.

Des philosophes indépendants, comme Renouvier, ne voient d'autre explication aux misères de la nature humaine que celle d'une déchéance collective de la liberté. De plus en plus, elle s'impose à l'enseignement commun de la théologie l'affirmation que nous avons trouvée sous la plume de saint Thomas. Col. 473.

c) C'est donc la révélation seule, interprétée par l'Église, qui apporte aux problèmes que pose l'expérience humaine la réponse précise, certaine, divinement autorisée, que pouvait à peine conjecturer et soupçonner la raison.

3. *Cohérence de cette doctrine avec la raison.* — A défaut de preuve proprement dite, cette doctrine est susceptible d'une défense rationnelle contre les objections du rationalisme.

Une de ces objections les plus spécieuses consiste à présenter comme un mythe le récit de la chute dans la Genèse, et à prouver par là que ce récit n'est, comme les mythes babyloniens, qu'une fable puérile, sans valeur objective, donc un fondement ruineux pour le dogme.

Il n'y a pas de doute : la Commission biblique écarte le mot et l'idée de mythe, d'allégorie pure, de légende, pour ce qui concerne les trois premiers chapitres de la Genèse; elle affirme l'objectivité substantielle des récits de l'innocence primitive et du péché.

Le théologien et l'exégète catholique se soumettent à ces directives et estiment avoir de bonnes raisons critiques pour le faire : de ce récit ils mettent en relief le caractère sobre, sérieux, supérieur à ce qu'on trouve partout ailleurs, et conforme à ce qu'exige la dignité de l'Écriture inspirée. Ils pensent avec raison qu'entre le mythe et l'histoire stricte basée sur des documents datés il y a de nombreux genres littéraires intermédiaires; ils travaillent, par la méthode comparative, à établir le caractère propre du récit discuté : ils croient ainsi en avoir, par la distinction du fond et de la forme, une intelligence plus profonde, plus conforme au sens religieux et à la méthode critique que les rationalistes. Sous un langage imagé, naïf, anthropomorphique, ils sauvegardent de ce fait l'existence et donc la vérité religieuse de la chute.

2° *Le péché originel dans la postérité d'Adam. Le mystère de sa propagation.* — 1. *Doctrine de l'Église.* — La raison accepte assez facilement l'idée de privation par solidarité familiale des biens absolument gratuits qui avaient été donnés conditionnellement au chef de la race. Elle trouve plus de difficulté à reconnaître cette solidarité morale, qui fait de tous les membres de la famille des pécheurs par le fait de la propagation du péché d'Adam. Ici, plus que jamais, il importe de rappeler nettement le fait dogmatique qui lie notre foi, et l'interprétation la plus plausible qu'en donne la théologie.

a) Définitions dogmatiques. — Le fait de la propagation est défini par le concile de Trente; il peut se résumer ainsi : Adam a perdu non pas seulement pour lui, mais pour nous, la justice et la sainteté de son premier état; il nous a transmis sa nature en l'état malheureux et coupable où il l'avait placée,

non seulement condamnée aux peines de la vie et de la mort du corps, mais souillée du péché qui est la mort de l'âme (can. 2). — Ce péché, unique par son origine, transfusé en tous par propagation héréditaire, non par imitation, existe en propre dans chacun des fils d'Adam et n'a d'autre remède que le mérite de l'unique médiateur, Jésus-Christ, mérite dont le baptême fait une application tant aux adultes qu'aux enfants (can. 3). — Dans cette transfusion, la génération a un rôle décisif : c'est bien par ce moyen que tous les enfants contractent le péché originel, même ceux qui sont nés de parents chrétiens, et c'est bien pour ce péché contracté par la génération qu'ils sont purifiés dans la régénération du baptême (can. 4).

On remarquera, d'une part, que le concile n'a pas défini de quelle manière précise nous sommes tellement solidaires avec Adam qu'il y ait transmission d'une faute de lui à nous; mais, d'autre part, en nous disant que le péché nous est transmis par la génération qui nous relie à la vie du chef de famille, et que, normalement, ce péché s'étend à tous les hommes, son enseignement semble bien entraîner comme conséquence nécessaire l'unité d'origine de la famille humaine. La solidarité morale en Adam qu'enseigne saint Paul suppose comme fondement la solidarité physique de race. Aussi ne faut-il point s'étonner que les Pères du concile du Vatican aient vu l'unité de descendance impliquée soit dans le dogme catholique du péché originel, soit dans le dogme de la restauration universelle en J.-C., et aient pensé à définir cette vérité. Voir col. 568.

Ainsi, cette double solidarité de race, attestée par l'enseignement dogmatique, « ne laisse pas de place à l'hypothèse d'une humanité préadamite ayant coexisté avec la postérité d'Adam. Moins évidemment contraire au dogme serait l'hypothèse d'après laquelle Dieu aurait préludé à la création de notre race par la création d'autres races plus ou moins semblables, mais n'ayant avec celle-ci aucune connexion, non plus que si elles avaient existé sur d'autres planètes et d'ailleurs éteintes avant l'apparition d'Adam. Mais la Genèse ne nous met nullement sur la voie de cette idée. » A. d'Alès, art. *Homme*, dans *Diction. apol.*, t. II, col. 460.

b) Précisions théologiques. — De ce fait dogmatique de la propagation du premier péché d'Adam, les théologiens se sont efforcés de pénétrer le mystère. Saint Augustin en demandait l'explication à la concupiscence actuelle, c'est-à-dire à la passion qui accompagne l'acte générateur. Ou bien, en se plaçant dans l'hypothèse traducianiste, il disait que, souillés dans le corps et l'âme, les parents transmettaient à l'enfant, avec le corps et l'âme, leur souillure. Ou bien, du point de vue créatianiste, il admettait que le corps, souillé dans l'acte même de la génération par la concupiscence, transmettait à l'âme sa souillure au moment de l'infusion de celle-ci dans le corps.

Depuis saint Thomas, on a vu l'insuffisance de ces conceptions physiologiques qui impliquent une idée pessimiste de la génération. Avec lui, les théologiens reconnaissent que, dans le plan actuel de la Providence, la génération demeure, comme elle l'aurait été avant la chute, le véhicule de la vie corporelle et la condition préalable de la transmission de la vie spirituelle. Il est convenable que la nature se propage telle qu'elle est au moment de la génération. Avant la chute, la génération servait de condition préalable pour la transmission de la nature, telle que Dieu l'avait instituée, avec ses privilèges gratuits; après la chute, par la faute d'Adam, qui avait privé la nature de ces privilèges, elle la transmet telle qu'elle est, malheureuse et pécheresse.

Mais nous ne tenons par là que la cause instrumentale de la transmission du péché originel. Il reste à expliquer sa cause profonde, à dire comment ce qui paraît le plus incommunicable, le péché, peut passer de père en fils; ce cas, c'est l'unité physique, la solidarité de la race qui, avec l'institution primitive de l'état surnaturel, explique la solidarité morale de tous dans le péché d'Adam. Voir surtout col. 475 sq.

2. *Fondement de cette doctrine.* — Il ne peut être dans la raison : il se trouve dans le texte classique de saint Paul. L'exégèse moderne en approfondit le sens. L'Apôtre y affirme nettement qu'Adam fut source non seulement de mort, mais de péché pour sa race. L'histoire des dogmes ne permet pas de douter que tous les Pères aient tenu pour héréditaires les peines du péché d'Adam. Ils ont pu être plus ou moins nets touchant l'affirmation de l'hérédité de la faute. Mais s'ils n'ont pas toujours vu clairement cette vérité, ils ont posé nettement les prémisses qui l'impliquaient logiquement. Saint Augustin n'est pas le père du péché originel. Avant lui, dans l'Église grecque comme dans l'Église latine, les docteurs ont enseigné l'existence de ce péché. Le grand évêque n'avait donc pas tort d'en appeler à la tradition ancienne patristique et liturgique pour affirmer le fait du péché héréditaire.

3. *Ses rapports avec la raison.* — Si la raison ne peut fournir du fait de la propagation du péché originel une preuve intrinsèque, elle peut défendre cette doctrine révélée contre les attaques rationalistes et l'illustrer par des analogies.

a) L'une des difficultés les plus sérieuses pour un savant moderne est d'accorder avec le transformisme supposé vrai le *monogénisme* strict, c'est-à-dire notre descendance commune à partir d'un couple unique.

D'une part, pour les raisons indiquées plus haut, l'Église tient à cette descendance d'un couple unique, d'autre part, « pour des raisons de probabilité et aussi d'anatomie comparée, la science laissée à elle-même ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain ». Teilhard de Chardin, *Que faut-il penser du transformisme ?* dans *Revue des questions scient.*, 1930, p. 95.

Voilà le problème nettement posé; dans quel sens faut-il en chercher la solution? — Pour aller au devant de cette solution, le théologien se rappellera d'abord avec confiance qu'il ne peut y avoir, selon le concile du Vatican, de véritable opposition entre la raison et la foi, mais que toute apparence de contradiction provient ou bien de ce que nos dogmes ne sont ni compris, ni exposés au sens où ils sont entendus par l'Église, ou bien de ce que de purs fantômes d'opinion sont faussement tenus pour des données de la raison. Il se dira, avec le spécialiste des origines qui vient d'être cité, qu'en matière d'origines humaines « la science a encore beaucoup à trouver et les catholiques beaucoup à penser ». Il cherchera avec confiance et patience *des deux côtés*. Il ne s'étonnera pas que le savant dise les faits qu'il constate et les interprète suivant la méthode qui lui est propre, qu'en conséquence ses recherches et ses méthodes ne le mènent sûrement ni à la solution monogéniste, ni à la solution polygéniste; le savant peut se tenir en deçà des conclusions du théologien, car celui-ci, en partant des principes et des lumières qu'il tient de sa foi, peut aller légitimement au delà des affirmations scientifiques. L'affirmation de l'unité physique de l'humanité déchue par descendance d'un couple unique peut n'apparaître que possible, ou vraisemblable, ou probable, aux yeux du savant, d'après ses principes et ses méthodes strictement scientifiques, et être dogmatiquement certaine pour le théologien. L'essentiel, c'est que les terrains soient bien délimités, que le théologien ne puisse mériter le reproche d'aller à l'encontre des

résultats scientifiques positivement établis, et que le savant n'avance point comme vérités certaines et faits authentiques de pures hypothèses. S'il en est ainsi, la foi nous garantit qu'entre notre credo et la connaissance humaine il n'y aura pas de contradiction. Voir l'art, *Races humaines*, dans *Dict. prat. des conn. rel.*, t. v, col. 989 sq.

b) Le théologien peut éclairer beaucoup le mystère de la propagation du péché originel, c'est-à-dire le mystère de notre solidarité morale avec le chef de la race, en rattachant cette libre disposition divine d'un plan surnaturel à la grande loi de la solidarité naturelle reconnue de plus en plus par la science. Celle-ci affirme non seulement la solidarité des mouvements des mondes en un *cosmos* unique, plus encore elle affirme, au sein de l'individu vivant, la solidarité organique des cellules et des membres, au sein d'une même espèce, la solidarité des corps par l'hérédité avec tous ceux de la lignée et de toute la race, entre les différentes espèces, une connexion réelle, une distribution organique des vivants à travers l'espace et le temps, au sein de l'humanité, la solidarité familiale par hérédité physiologique et sur certains points psychologique, la solidarité sociale par la coutume, la tradition, le langage, les liens juridiques. Bref, la loi de solidarité et d'interdépendance paraît bien être la loi principale par laquelle la Providence gouverne l'univers.

Ces constatations expérimentales n'aident-elles pas le croyant, certain par sa foi de la propagation du péché originel, à comprendre que Dieu ait fait dépendre la possession ou la perte même des biens religieux et moraux *gratuits* d'un bon ou d'un mauvais usage de la liberté du chef de la famille humaine et de la solidarité morale, de ses descendants avec lui? Il a voulu, dans sa sagesse, que les lois de la solidarité morale dominent le monde surnaturel comme le monde de la nature, que ces lois de solidarité puissent travailler pour ou contre nous, selon le bon ou le mauvais usage du chef de famille.

En fait, ces lois qui auraient pu toujours travailler pour nous ont tourné d'abord en Adam contre nous. Mais, par la libéralité divine, elles travaillent de nouveau dans le second Adam, notre chef, en faveur de la famille humaine tout entière. Rachetés du triste privilège d'Adam, nous devenons les héritiers de la grâce du Christ.

Le théologien ne s'étonne pas que, malgré tout, cette loi profonde de la solidarité humaine, déjà si mystérieuse au point de vue naturel, le devienne plus encore au point de vue surnaturel.

3° *Le péché originel dans la postérité d'Adam. Nature de ce péché.* — Au terme de chaque génération humaine se trouve un membre de l'humanité, dans l'état malheureux et coupable où Adam se trouvait après son péché : c'est-à-dire une nature non seulement inachevée par rapport au perfectionnement que Dieu rêvait pour elle, non seulement appauvrie par rapport aux enrichissements dont il l'avait comblée, mais une nature déséquilibrée, désordonnée moralement par rapport à l'ordre merveilleux dans lequel il l'avait établie. Cette situation misérable se présente à la fois comme une faute et comme une peine. Où est précisément la faute? En quoi consiste-t-elle? En quoi se distingue-t-elle de la peine qu'elle entraîne? C'est le problème de l'essence du péché originel que les conciles n'ont pas entièrement résolue, que la théologie essaie de résoudre à la lumière des principes de la sagesse divine.

1. *Doctrine de l'Église.* — *a) Indications dogmatiques.* — Sur ce point, *il n'y a pas encore de définition précise.*

Le concile de Trente n'a pas voulu résoudre cette question et a déclaré plusieurs fois, dans ses séances préparatoires, s'en tenir à la manière des anciens qui définissaient le péché originel non pas tant en lui-même que d'après ses conséquences; il a dit nettement son intention de laisser s'affirmer librement les opinions théologiques. Les Pères du concile du Vatican, lorsqu'ils ont déclaré que la privation de la grâce n'était point étrangère au péché originel, mais dans un lien nécessaire avec lui, ont dit non moins nettement qu'il ne s'agissait point pour eux de définir l'essence du péché originel, et reconnu la légitimité des diverses opinions. Voir col. 568.

Les définitions conciliaires contiennent cependant des indications partielles précieuses à recueillir pour qui veut éclairer ce problème.

a. Elles aident d'abord à écarter des notions exagérées ou insuffisantes du péché originel. — D'après les principes du concile de Trente, d'après la condamnation de Baïus par Pie V, le péché originel ne peut consister en une corruption intrinsèque de la nature humaine : si cette nature a été dépouillée par le péché originel des privilèges gratuits dont elle avait été ornée, détériorée de ce chef dans son âme et dans son corps, elle n'a point été atteinte dans ses éléments constitutifs strictement naturels, comme le libre arbitre et la capacité de faire quelque bien d'ordre moral. C'est ce qui résulte particulièrement de la condamnation de la prop. 55 de Baïus.

Le péché originel ne consiste pas dans la concupiscence prise en elle-même; puisque, d'après le concile de Trente, le baptême efface tout ce qui constitue véritablement et proprement le péché originel, et que, d'autre part, le foyer de la concupiscence subsiste dans le baptisé. C'est donc que la concupiscence, comme telle, ne peut s'appeler péché qu'improprement, en tant qu'elle est effet du péché originel et cause du péché actuel. On ne peut dès lors l'identifier de tout point avec le péché originel, qu'en faisant disparaître en celui-ci le caractère de péché proprement dit ou qu'en niant la rémission de ce qui est véritablement péché par le baptême. Aussi, les Pères du concile du Vatican proposaient-ils de définir expressément que la tache originelle ne consiste ni dans la concupiscence comme telle, ni dans une maladie ou corruption physique ou substantielle de la nature humaine.

Depuis le concile de Trente et la censure de Durand de Saint-Pourçain, il est clairement établi que définir le péché originel comme une pure condamnation à une peine est notoirement insuffisant; il faut y reconnaître un péché véritable.

Qui dit péché, dit volontaire, d'après la tradition et la raison. Aussi serait-il insuffisant de définir le péché originel comme un désordre objectif indépendant de toute relation morale à une volonté. Condamnation des propositions 46, 47, 48 de Baïus.

Si l'on ne doit point faire abstraction d'une volonté dans la définition du péché originel, l'on doit penser seulement à la volonté pécheresse d'Adam et non pas à une volonté strictement personnelle comme source de péché. L'enseignement authentique de l'Église n'identifie nullement péché originel et péché actuel : l'un est contracté sans consentement, tandis que l'autre est commis avec consentement. Voir la décrétale d'Innocent III, citée col. 457.

De ces indications il résulte que le péché originel est un péché véritable, mais tout différent d'un péché actuel ou habituel ordinaire, car il n'est dans celui qui n'est pas baptisé ni une faute actuelle, ni une relation à un péché actuel antérieurement commis par l'âme non baptisée, mais simplement un état de désordre moral, qui dit relation seulement au premier péché actuel qu'Adam chef de la race a commis; ce péché véritable fait perdre à la nature humaine sa

rectitude surnaturelle, sans en être la corruption essentielle ou la perversion originelle.

b. Les mêmes indications officielles nous laissent entendre en quel sens il faut chercher la définition positive du péché originel. — Ce péché implique, d'après les expressions conciliaires, « la mort de l'âme », une souillure ou une tache morale, contractée d'abord par notre premier père, puis transmise à tous ses descendants, comme une injustice inhérente à chacun de nous. Nulle part l'Église n'identifie l'acte de prévarication commis par Adam et le péché transmis. L'acte était un péché actuel de désobéissance; l'état consécutif à cet acte en Adam et transmis à ses descendants est un état d'inimitié de Dieu conçu comme fin béatifiante de l'homme.

C'est, dans les descendants du premier père, par suite de leur relation morale à la volonté mauvaise du chef, qui les a marqués de son empreinte, comme un *état de mort ou d'injustice spirituelle*, constitué en eux par la privation de la justice et de la sainteté qu'ils devaient posséder, conformément à leur institution primitive. Dans les limites de ces affirmations ou suggestions doctrinales, les théologiens ont toute liberté de construire leur synthèse sur la véritable essence du péché originel.

b) Précisions théologiques. — *a.* — Les théologiens modernes insistent avec force et unanimité sur ce fait que le péché originel n'est pas *un acte.* Le péché, en général, évoque d'abord l'idée d'acte moral transitif, contraire à la loi de Dieu, mais aussi l'état désordonné, la tache ou souillure morale, la responsabilité qu'il entraîne après lui et qui dure jusqu'à ce que la rémission ait été accordée. Un assassin, par exemple, peut être *dans le péché d'homicide* de deux façons : transitoirement, au moment où il accomplit l'acte; d'une façon permanente, aussi longtemps que le péché d'homicide ne lui est pas remis.

La raison laissée à elle-même conçoit fort bien l'état de péché habituel et de faute morale qui a son principe dans l'acte commis par celui-là même qui en est le sujet. Mais la révélation nous met en présence d'une autre tache ou souillure de péché habituel beaucoup plus mystérieuse; celle-ci est dépendante d'un acte librement commis non plus par la volonté propre de la personne elle-même qui en est souillée, mais par une autre dont elle est solidaire par la génération, c'est-à-dire par la volonté d'Adam, source commune du genre humain.

Ne cherchons point à la source du péché originel, comme dans le péché habituel ordinaire, un acte directement et strictement personnel; il n'y a que l'acte du premier péché commis par Adam, et par Adam tout seul, sans aucune espèce de participation de notre part. D'où la singularité caractéristique du péché originel en nous. Ce n'est point dans l'enfant une sorte de péché personnel où sa libre volonté, encore sans possibilité de s'exercer, aurait eu part, soit directement, par un acte, soit indirectement, par une inclusion ou translation de cette volonté encore inexistante dans la volonté d'Adam, ce qui est contradictoire.

C'est un péché de la nature. Le volontaire y est manifestement infime, la responsabilité aussi. On ne peut y parler pour l'enfant de responsabilité strictement personnelle : cette sorte de responsabilité, avec les conséquences qu'elle entraîne ici-bas et dans l'autre vie, revient au seul Adam. Seul il doit se repentir de ce péché, sinon en subir la peine positive dans la géhenne. Pour le fils d'Adam, il ne peut être question de responsabilité que dans une acception large, en ce sens qu'il se trouve englobé par solidarité dans une situation morale fautive. Aussi Dieu ne peut-il le punir comme s'il était personnellement responsable de cette situation. Le péché originel ne rentre pas dans la même catégorie que le péché actuel.

Si l'on veut trouver entre eux une analogie, on la concevra, à la suite de saint Thomas, en songeant au rapport qui existe, dans un individu, entre l'acte du péché et la responsabilité jaillissante à la source de la liberté, d'une part, et, d'autre part, l'empreinte laissée par cet acte dans les membres placés sous la motion de cette liberté individuelle. Le péché originel ne sera pas autre chose dans les membres pensants de l'humanité déchue, qui font corps avec la volonté du chef et sont reliés à sa volonté par la génération, que l'impression de ce mouvement désordonné qui part de la volonté d'Adam et arrive par la génération à s'inscrire en eux.

Tel est, d'après le sentiment commun actuel, le péché originel, *non pas un acte, mais un état,* « qui implique une responsabilité collective, en raison du chef de la race, mais non pas une responsabilité individuelle. Aussi, ne punissons-nous pas, à proprement parler, celui qui en est affecté, mais, puisqu'il appartient à une race pécheresse, il ne sera pas traité comme celui qui appartient à une race fidèle, et cette inégalité ne sera pas plus injuste que ne le sont les inégalités sociales sous un régime d'égalité devant la loi, ou encore les inégalités naturelles. Les enfants sont des innocents en ce qui les concerne personnellement; ils ont, d'autre part, sur eux, une culpabilité de race, et, pour cette raison, ne jouissent pas du bénéfice gratuit attaché à l'intégrité de cette race. » Ces paroles d'un théologien moderne (Sertillanges, *op. cit.*, p. 216) font simplement écho à une formule d'un disciple de saint Thomas au XIVe siècle, appliquée aux enfants : *non actu culpabiles, sed tamen in culpa.*

b. — Unanimes à définir le péché originel comme un état de privation de la justice et de la sainteté originelles, les théologiens modernes discutent sur la façon dont il faut concevoir cette privation.

α) L'explication thomiste. — Elle part de la privation de la justice originelle considérée dans son ensemble. Dans la justice originelle, on considère, d'une part, un élément formel, la soumission de la volonté à Dieu et la facile orientation vers la fin surnaturelle conditionnée par la présence de la grâce sanctifiante en Adam; d'autre part, un élément matériel, l'harmonie des sens avec l'esprit. En conséquence, le péché originel, c'est l'empreinte laissée par la volonté mauvaise du chef dans les membres de l'humanité, particulièrement dans les puissances vraiment humaines et susceptibles de péché, la volonté et la sensualité; ce sera dans la volonté, qui détient le formel du péché, l'absence ou mieux la privation de la justice qu'elle avait à l'origine, et qu'elle aurait dû et pu conserver en son chef; ce sera, par le fait, en elle, l'absence volontaire *in causa* de soumission et de facile élévation vers Dieu; ce sera matériellement, dans les sens, ce funeste penchant, cette sensualité débridée qu'on nomme la concupiscence et qui est un triste résultat de la nature laissée à elle-même.

En d'autres termes, c'est, du point de vue ontologique, le fond de l'âme humaine dépouillée de ce perfectionnement, de cette beauté et de cette sainteté originelle qu'elle aurait pu et dû tenir des dons de la sainteté et de la justice originelles; c'est, du point de vue de la psychologie, cette âme réduite à ses seules forces et plus encore à ses faiblesses natives, incapable de se hausser jusqu'à l'orientation surnaturelle à laquelle elle est appelée et entraînée par le poids et l'impétuosité de sa nature charnelle vers les choses terrestres; c'est cet état de déséquilibre et de désordre moral qui, fixé et transmis de génération en génération comme une habitude héréditaire, constitue chez Adam comme chez ses descendants l'essentiel de la faute originelle.

Dès lors, la privation de la grâce comme telle, la mort spirituelle qui s'ensuit, la condamnation à ne pas voir Dieu ne sont pas l'essence, mais la conséquence du péché originel. Identifier de tout point la privation de la grâce comme telle avec le péché originel serait reconnaître que, chaque fois que le baptisé est en état de péché mortel, par conséquent privé de la grâce, réapparaît le péché originel.

L'état de péché originel, pas plus en Adam qu'en sa postérité, ne peut consister d'abord dans la soustraction par Dieu d'un privilège (grâce sanctifiante ou intégrité primitive), mais bien dans un état de désordre des puissances morales de l'homme, déchues du fait de la volonté du chef de la race. La privation de la grâce est liée comme conséquence nécessaire au péché originel comme au péché actuel, quand il est mortel. L'amitié de Dieu étant rendue impossible par la faute de nature, Dieu nous retire sa familiarité féconde et, de ce fait, nous enlève les privilèges gratuits qu'il ne nous devait pas. La privation de la grâce est inséparable de l'état de péché originel, elle ne lui est point étrangère; ce n'est point à dire qu'elle en constitue l'essence.

Dans l'œuvre de restauration par le Christ, l'amitié de Dieu est rendue à la nature humaine déchue et, de ce fait, elle reçoit dans la justification, avec la grâce, la possibilité de s'orienter efficacement vers la fin surnaturelle, la faculté de mériter et d'atteindre la vision de Dieu. Ainsi, l'homme recouvre équivalemment et virtuellement la droiture surnaturelle.

La justice des origines, avec son exemption de la concupiscence, de l'ignorance et de la mort, n'est point dès le temps présent rendue à la nature. Mais la concupiscence perd son caractère d'élément matériel du péché qu'elle tenait de sa relation morale avec la volonté du chef de la nature humaine. Notre incorporation au Christ supprime cette relation et laisse la concupiscence dans sa réalité physique comme une infirmité, une épreuve et une peine salutaire qui provoque l'effort moral pour conquérir le ciel.

β) L'explication thomiste, si conforme soit-elle à la tradition ancienne et à la théologie du Moyen Age, ne peut être opposée *au nom de la foi définie* à une autre opinion soutenue par bon nombre de théologiens depuis Soto, déclarée même, mais à tort semble-t-il, comme « sentence commune » par Tanquerey, l'opinion qui identifie privation de la justice originelle avec privation de la grâce sanctifiante.

On part, pour la soutenir, de l'analyse de ce qui se passe au baptême. Avec la privation de la grâce sanctifiante nous est enlevé *tout* ce qui a raison de péché originel, et nous est laissée la concupiscence. On en conclut, d'une part, que, si la concupiscence faisait partie, même seulement à titre secondaire, de l'essence du péché originel, elle devrait disparaître au baptême; si elle ne disparaît pas, c'est qu'elle ne fait partie à aucun titre de la définition du péché originel; d'autre part, que le péché originel s'identifie avec la privation de la grâce qui, seule, disparaît au baptême.

On peut répondre en distinguant entre la concupiscence comme telle, qui n'est qu'une suite du péché originel, et qui reste après le baptême, et la concupiscence qui, dans les non baptisés, dit une relation morale au péché d'Adam. Les Pères du concile du Vatican, invoqués par Tanquerey, en faveur de cette opinion, reconnaissent expressément toute liberté à l'opinion qui, en affirmant que la privation de la grâce a un lien nécessaire avec le péché originel, tient cette privation comme non étrangère à l'état de péché héréditaire. Les deux opinions en présence, laissant intact le dogme, sont libres et doivent être jugées d'après les raisons qu'elles avancent.

2. *Fondement de cette doctrine.* — L'idée dogmatique du péché originel a son fondement dans l'enseignement de saint Paul; l'Apôtre montre en Adam la source du péché qui habite comme une puissance mauvaise dans l'humanité; il oppose la justice que nous mérite le Christ par son obéissance à l'injustice dans laquelle le premier homme nous a constitués par sa désobéissance; il insiste sur le lien étroit qui se noue entre cet état fautif de l'humanité et la concupiscence ou péché qui habite dans la chair.

Les anciens Pères, grecs et latins, ont surtout défini le péché originel par ses effets les plus saillants : privation de l'immortalité et du don d'intégrité. Saint Augustin a particulièrement insisté sur le caractère peccamineux de la concupiscence, en tant que celle-ci est dans le non baptisé en relation avec le péché personnel d'Adam.

Cette doctrine des Pères sur la nature du péché originel peut être incomplète, insuffisante, inadéquate, susceptible de progrès; elle n'est point fausse. La réflexion théologique de saint Anselme élabora, par la suite, cette tradition et présenta le péché originel comme l'absence, dans l'enfant, de la justice qu'il devrait posséder, mais dont il est privé par la faute d'Adam. A saint Thomas, à la suite d'Alexandre de Hales, revient l'honneur d'avoir approfondi et synthétisé le point de vue des Pères et celui de saint Anselme, d'avoir hiérarchisé les différents éléments du péché originel et de l'avoir saisi dans sa totalité et sa complexité. Oui, la concupiscence est un élément non négligeable de la définition adéquate du péché originel, car elle revêt dans le non baptisé un caractère peccamineux, en tant qu'elle est contraire au plan divin primitif et se trouve en relation morale avec le péché du chef de famille; mais ce désordre moral dans les puissances inférieures n'est pas l'élément principal, il n'est que l'élément matériel du péché; l'élément principal se trouve dans la privation de la droiture surnaturelle de la volonté qui doit commander aux sens. Une fois l'ordre rétabli dans la volonté par la grâce, est rétabli suffisamment le lien de subordination et d'union primitive à Dieu. La concupiscence perd, dans le baptisé, son caractère peccamineux et demeure seulement une peine et une épreuve. La formule thomiste, loin de rien innover, ne fait qu'utiliser au mieux des éléments traditionnels pour donner une définition aussi approchée que possible du péché originel.

Marquer la différence profonde du péché originel par rapport au péché actuel, insister sur le caractère particulier du volontaire par solidarité qu'il implique, ce n'est point abolir le péché originel, c'est tout simplement remettre en valeur des vérités, jadis clairement affirmées et opportunes à redire à notre époque; c'est reprendre la tradition du XIIIe siècle.

3. *Rapports de cette doctrine avec la raison.* — Cette doctrine mystérieuse offre des difficultés; Pascal les a reconnues : « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, mais même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en l'être. » *Pensées*, n. 434.

La meilleure réponse se trouve dans la notion catholique exposée plus haut, qui distingue *l'état* de péché transmis, de *l'acte* commis qui entraîne cet état.

L'acte d'Adam lui appartient à lui seul; il en est seul responsable, il doit seul s'en repentir. C'est seulement l'état d'injustice spirituelle consécutif en Adam

à son péché actuel qui est transmis à ceux qui font corps avec lui.

Le mot de culpabilité n'a pas du tout le même sens quand il s'agit d'Adam et de sa postérité. Dans le chef de la race, il évoque l'idée du péché actuel *commis;* dans ses descendants, soumis au seul péché originel, il n'évoque rien de ce genre, mais seulement une solidarité avec Adam pécheur. Innocents de tout acte commis individuellement et personnellement, ils ne sont qu'englobés dans une responsabilité collective. Reste, il est vrai, le mystère de notre solidarité morale, qu'implique l'idée de responsabilité collective; celle-ci, d'ailleurs, est concevable.

4° *Le péché originel dans la postérité d'Adam. Conséquences pénales du péché originel.* — Le péché originel étant un péché comporte, comme tout péché, au regard de la justice divine, un endettement, une condamnation à une peine; mais, comme il est un péché singulier, il diffère essentiellement, dans ses suites et ses conséquences, du péché personnel, sciemment et librement commis au mépris de Dieu. La question se pose alors de savoir quelles conséquences il entraîne de droit, et d'abord ici-bas, en ce qui concerne les forces actuelles de la nature humaine considérée soit dans les individus, soit dans son développement d'ensemble, à travers le temps et l'espace, ensuite dans l'autre vie, en ce qui concerne le sort final de ceux qui meurent avec la seule tache héréditaire.

1. *Doctrine de l'Église.* — *a) Enseignements dogmatiques.* — L'Église, par ses conciles, plus particulièrement par celui de Trente, a dit très clairement qu'Adam a perdu pour lui et ses descendants la sainteté et la justice de son premier état; il est de ce fait déchu tout entier, corps et âme, ayant échangé l'esclavage du démon contre la familiarité divine qu'il possédait. C'est donc, pour toute la race, par rapport à l'état de haute vie spirituelle où Dieu l'avait élevée, un état de double déchéance : déchéance totale par rapport à la vie divine que Dieu avait mise en la nature et que celle-ci d'elle-même ne peut récupérer, déchéance relative par rapport à la vie vraiment et pleinement humaine, du fait que la nature déchue est privée de cet état florissant de rectitude qu'elle avait reçu en Adam par le perfectionnement des dons gratuits : ainsi privée des dons qui la perfectionnaient au delà de ses exigences propres, elle est réduite à la mesure de sa condition fragile : elle connaît la concupiscence, les peines de la vie, la mort et l'esclavage du démon.

Dans sa déchéance, la nature est loin d'être totalement ruinée et corrompue : le libre arbitre, sans doute affaibli par la chute, n'est point anéanti; il reste capable de bien moral, n'est pas voué nécessairement à la domination de la concupiscence; l'intelligence reste capable de connaître Dieu : c'est le sens des condamnations répétées du pessimisme luthérien, baïaniste et janséniste.

Pour ce qui concerne l'autre vie, le péché originel entraîne certainement, au minimum, la privation de voir Dieu : c'est le sens de l'ensemble des définitions de l'Église sur le péché originel et sur le baptême. Mais, par ailleurs, Innocent III excluait déjà les tourments de la géhenne, et Pie VI parle d'une peine du dam en deçà de la peine du feu. L'Église, sans avoir rien défini sur la nature précise des peines du péché originel, dans l'au-delà, favorise de plus en plus une conception purement privative de cette peine, et qui est celle d'une bonne partie des scolastiques.

b) Précisions théologiques. — *a. Leur lente élaboration.* — La théologie catholique, dès saint Augustin, s'établit sur deux bases solides qu'elle n'abandonnera plus : d'une part, l'idée de l'incapacité absolue de la nature déchue à accomplir le moindre acte salutaire; d'autre part, l'idée d'une bonté relative des énergies qui restent à cette nature.

C'est ainsi que la misère même de notre état présent n'est pas, aux yeux d'Augustin, sans magnificence. Mais, comme il n'a pas l'idée claire d'une nature considérée comme essence stable et immuable, et d'une surnature nettement distincte de cette nature, il lui est difficile de préciser ce qui nous reste et ce que nous avons perdu : « Ce dont il est sûr, c'est que le mal ne saurait détruire la nature; ce qu'il n'est jamais arrivé à dire clairement, c'est qu'il ne saurait même pas l'altérer. » Ét. Gilson, *Introduction*, etc., p. 128. D'où les flottements de son système théologique et la large place qu'il laisse à une conception pessimiste « de la nature corrompue ». Cette tendance inspirera longtemps la théologie augustinienne; luthériens, baïanistes et jansénistes prétendront être les interprètes authentiques de cette théologie et ne feront qu'en exagérer le fâcheux pessimisme.

b. Principes de cette élaboration. — Avant que l'Église ne désavouât officiellement les plus graves de ces manifestations, le plus grand nombre des scolastiques avaient fortement critiqué ce pessimisme, à la suite d'une délimitation plus exacte, dans l'Adam concret de la Bible, entre les dons surnaturels et préternaturels amissibles et les dons naturels inamissibles.

Tout en estimant la nature déchue inférieure à la nature plus parfaite que Dieu avait voulue, on eut le sentiment très vif de sa valeur relative. On la déclara destituée de son développement surnaturel, de ce fait moins hautement spirituelle; on ne laissa pas de l'estimer capable de vie intellectuelle, morale et religieuse. Pas plus par le péché originel que par le péché actuel, la nature n'est atteinte en sa constitution et ses principes.

La théologie moderne s'attache de plus en plus à ces idées, et c'est pourquoi elle critique les pessimismes hétérodoxes, conserve, continue et développe l'interprétation modérée de l'augustinisme qu'avait réalisée le Moyen Age, abandonne de plus en plus l'augustinisme strict du XII[e] siècle.

c. Précisions actuelles. — Dans cette perspective, elle s'efforce de préciser la notion de notre état de nature déchue par rapport à l'état hypothétique de nature pure, de délimiter et de caractériser les forces qui demeurent dans l'individu et dans la multiplicité et la succession des races, en tenant compte, autant que possible, des nouvelles données de l'anthropologie.

α) *Rapport de la nature pure à la nature déchue.* — Étant donné le caractère immuable des énergies constitutives de la nature humaine, il faut conclure logiquement à l'identité du statut ontologique de l'état de nature pure et de l'état réel de nature déchue. Dans un cas comme dans l'autre, même constitution essentielle de corps et d'âme; mêmes capacités dans l'intelligence, qui peut s'élever à la connaissance du vrai; dans la volonté, dont le libre arbitre est capable de faire le bien et d'éviter, en une certaine mesure, le mal. Mêmes limites et mêmes infirmités d'autre part dans ses facultés; l'intelligence part de l'ignorance pour s'élever lentement vers la vérité; la volonté est frêle en face des assauts de la concupiscence, elle a besoin du concours et des secours divins dans les situations difficiles pour vaincre moralement et atteindre la même fin réelle, l'union à Dieu; même appétit vague d'atteindre à la vision souhaitable de Dieu; même impuissance de l'obtenir par les seules forces de la nature. Sans ce minimum commun aux deux états, on ne peut concevoir la nature déchue : l'homme y reste homme avec les principes et les propriétés exigées par sa nature.

Tous les théologiens, cependant, ne sont point de

cet avis. On discute encore pour savoir si l'homme *déchu* est au-dessous de l'homme de la nature pure. Pour le vrai disciple de saint Thomas, la question de l'identité ontologique des deux états ne peut pas faire de doute.

Pourtant, moralement et en fait, l'état de *déchéance* ne peut être confondu de tout point avec l'état de pure nature. Dans celui-ci, il n'y a pas descente d'un degré supérieur dans lequel l'homme aurait été constitué; il y a simple absence de grâce, simple manifestation, dans la lutte de la concupiscence contre l'esprit, de ce qui est naturel à l'homme; il n'y a pas déséquilibre, mais ordre naturel avec une fin que l'on peut atteindre, et des moyens adaptés à cette fin; il y a l'infirmité spirituelle de la pauvre nature humaine avec les indigences essentielles d'un esprit uni à la matière, mais non une nature en dette et coupable.

Cet état de nature pure n'est pas d'ailleurs, comme l'état de nature déchue, un état réel, mais une pure abstraction qui n'existe pas et n'a jamais existé à l'état séparé; l'homme qu'atteint l'histoire, la psychologie ou la révélation, n'est pas un homme qui a d'abord été dans l'état de nature avant d'être déchu et restauré; il a d'abord été en Adam dans l'état de nature élevée pendant quelque temps, mais, depuis la chute, en état de nature déchue. Dans cet état, il n'est point réduit à l'ordre naturel dans lequel la nature pure aurait été constituée. Il reste appelé à la seule fin que Dieu, dans le fait, destine à sa créature, la fin surnaturelle; et il se trouve, si Dieu ne le relève par un médiateur, privé des moyens et des forces surnaturelles qui l'adapteraient à cette fin : le voilà donc, en droit, pour toujours dans un état de déséquilibre et de désordre. Ce qui n'aurait été qu'absence de grâce, ou infirmité congénitale dans l'état de nature pure, devient, chez le non baptisé, état coupable et endettement pénal, et demeure, chez le baptisé, même la faute remise, châtiment ou épreuve qui dure jusqu'à la mort : c'est un état profondément misérable.

Mais, il faut aussitôt le remarquer, Dieu, dans sa miséricorde, n'a laissé ni Adam, ni sa postérité dans cet état misérable; l'humanité déchue n'a pas été abandonnée à ses seules forces, mais rappelée à son unique fin surnaturelle. Dieu veut sauver tous les hommes, et il les sollicite tous par sa grâce. Le médiateur n'a pas seulement été promis à Adam; il n'a jamais manqué de mettre son influence au service des âmes qui, dans l'ignorance invincible des moyens normaux de salut, ont répondu aux sollicitations de la grâce et ont fait ce qu'elles pouvaient pour se soumettre à la justice qui vient de Dieu. On ne peut donc dire que l'homme déchu, avant de recouvrer le don de la vie surnaturelle, soit dans un état naturel, il traverse un état *transnaturel,* pour parler comme M. Blondel.

Dans cet état, où il n'y a plus ou pas encore la vie surnaturelle à laquelle il est appelé ou à laquelle il est rappelé, l'homme est « comme traversé de stimulations en rapport avec cette vocation même; il ne retombe pas dans une nature étale, mais garde le stigmate d'un point d'insertion préparé et comme une aptitude à recevoir la restitution dont il a besoin pour ne pas rester en deçà de sa destinée réelle et obligatoire. » A Lalande, *Vocabulaire de la philosophie,* art. *Transnaturel,* t. II, p. 909 sq.

C'est ici que se grefferait le problème du salut de tous ceux — et ils sont légion — qui se trouvent en dehors des voies normales instituées par la Providence. On sait avec quelle largeur de vues l'ont abordé les théologiens modernes et quelle application étendue ils ont faite de l'axiome médiéval : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique,* p. 529.

β) *Bilan de la nature déchue.* — En partant de ces données, il est facile d'établir le bilan des incapacités dont est frappée la nature déchue, des forces qui lui restent, des espérances pour l'au-delà qui lui sont ouvertes.

Sur le plan surnaturel, ce n'est pas de dégénérescence progressive, mais d'incapacité absolue de la nature déchue qu'il faut parler : inadaptation, déséquilibre, voilà la peine principale de l'état de nature déchue en cette vie; dans l'autre, cette peine enveloppe la perte de la béatitude surnaturelle à laquelle nous étions appelés. Cette peine est commune à tous les descendants d'Adam, enfants ou adultes, qui meurent avec le seul péché originel. Elle est grande objectivement, puisqu'elle implique la privation du plus grand bien, la vision béatifique.

Mais cette peine ne peut causer pourtant aucune affliction dans cette nature qui, tout en sachant la familiarité dans la vision de Dieu souhaitable, la tient raisonnablement comme au-dessus de ses forces et se contente d'une béatitude à sa mesure. C'est pourquoi les âmes mortes avec le seul péché originel, tout en manquant leur fin surnaturelle, n'en souffrent en aucune façon, parce qu'elles ignorent la privation dont elles sont le sujet; elles possèdent sans douleur les biens qu'elles ont par nature. Elles sont en possession de la béatitude et de la fin que, dans l'état de nature pure, nous dirions naturelle.

Sur le plan du développement naturel de l'homme, c'est d'insuffisance relative à réaliser pleinement sa vie religieuse et morale qu'il faut parler. L'humanité déchue ne tient plus des dons préternaturels la faculté de développement, la capacité de surmonter toutes les difficultés intellectuelles ou morales qui lui auraient permis d'arriver à une perfection pleinement humaine. Par la soustraction de ces dons, la voilà réduite à la fragilité et à la perfection très limitée de l'état de nature pure. Ainsi, la peine du péché originel ne consiste pas dans l'altération des forces de la nature, mais dans le fait qu'elles sont laissées à leur infirmité congénitale. Le péché originel ne met aucune énergie mauvaise dans la nature; mais en la privant des dons qui prévenaient ses misères, physiques et morales, et mettaient un obstacle aux principes de défection qu'elle contient, il la laisse telle quelle, avec les difficultés de développement, qui viennent de l'ignorance et de la concupiscence, toujours capable, sans doute, d'ascension intellectuelle, morale et religieuse, mais capable aussi de dégénérescence par le mauvais usage de sa liberté.

Il faut noter aussi que, si le péché originel est indirectement à la source immédiate des fragilités et des misères inhérentes à la nature, il n'est point pour cela à la source de toutes les fragilités et de toutes les responsabilités. S'il faut rattacher à la faute première les misères communes qui s'attachent au genre humain d'âge en âge, mort, maladies, infirmités physiques et morales, dérèglement des passions, il faut mettre aussi sur le compte des péchés personnels ou des vices communs à des familles ou à des races, accumulés encore et aggravés par l'hérédité, les dégradations spéciales et plus accentuées que l'on rencontre dans certains hommes, certaines familles, certaines races.

Le bilan réel de la nature déchue n'est d'ailleurs point complet du fait que l'on a noté les insuffisances de cette nature; il faut dire les forces qui lui restent pour le bien, y ajouter les avances divines qui doivent l'aider à marcher vers sa fin.

Toutes les âmes connaissent ces avances : les âmes de bonne volonté y répondent et sont sauvées; nul n'est condamné aux peines positives de la géhenne en raison de la faute première, nul n'est perdu complètement que par un tenace mauvais vouloir personnel.

Si déjà la nature déchue garde en elle des capacités d'ascension dans la connaissance et le bien moral, à

plus forte raison, aidée des secours extra-naturels qui jamais ne lui ont manqué, voit-elle ses facultés de développement et de progrès s'augmenter. Une vue réelle des forces complètes de l'humanité déchue ne permet pas de parler sans réserve de dégénérescence progressive et continue à son endroit. Elle nous invite, au contraire, à voir l'humanité toujours dirigée et protégée par Dieu, reprendre sa marche en avant. D'Adam jusqu'au Christ, deux ferments de progrès travaillent au sein de l'humanité déchue, d'une part, l'intervention constante de Dieu dans les choses d'ici-bas, une pédagogie divine multiforme qui prépare lentement les âmes à recevoir le don unique de l'incarnation; d'autre part, l'élan ascensionnel vers le mieux qui travaille toujours l'humanité. De la collaboration de la Providence, d'une part, qui utilise les causes secondes, et les expériences de l'humanité, et qui, par son action prophétique, tourne les âmes vers un meilleur avenir religieux, en leur confiant les promesses d'avenir, et, d'autre part, des forces spirituelles qui restent en l'humanité déchue, résulte une évolution lente, qui n'est pas certes exempte d'immobilité et de recul, mais qui, somme toute, avance vers un idéal religieux plus parfait. C'est ainsi que l'on voit, à travers les âges, certains peuples primitifs se conserver à l'abri des dégénérescences occasionnées par les excès de la culture matérielle dans une supériorité religieuse relative, les peuples civilisés progresser, les uns, dans la conscience du péché (les Sémites), les autres, dans la conception des exigences de la justice divine en une vie d'outre-tombe (les Perses, les Égyptiens), d'autres (les Grecs), dans l'éclaircissement des notions métaphysiques et morales les plus nécessaires à l'humanité. C'est ainsi que les Juifs apparaissent spécialement constitués par une Providence surnaturelle au milieu des ténèbres, des erreurs et des turpitudes de l'humanité déchue, pour l'aider à recevoir le Christ. Avec le don du Christ et de son Esprit vivant dans l'Église est déposé, au sein de l'humanité déchue, un principe de vie et de progrès qui doit entraîner les âmes de bonne volonté à la perfection spirituelle d'une vie de foi et de charité, en attendant la béatitude surnaturelle.

Augustin, le docteur de la déchéance humaine, avait reconnu ces restes de grandeur dans l'humanité après le péché; il avait célébré cette race humaine dont la fécondité demeure telle qu'elle couvre la terre entière, cet homme déchu dont l'intelligence, assoupie chez l'enfant, s'éveille progressivement et se développe, au point d'engendrer ces arts où, dans la superfluité même, éclatent les splendeurs de l'intelligence et de la raison; il admirait le bien qui reste en une telle nature, pour qu'elle ait inventé les techniques du vêtement, de l'agriculture, de l'industrie et de la navigation, pour qu'elle ait constitué l'art du langage, la poésie, la musique, et cette science de la morale qui la remet sur la voie de ses destinées éternelles. Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 127. Il magnifiait surtout les splendeurs que met dans cette âme déchue les illuminations et les forces de la grâce, et les richesses de l'espérance chrétienne.

Avec un sens plus grand encore de l'esprit évolutif de la nature humaine, avec une meilleure connaissance des étapes historiques, des immobilités, des tâtonnements, des reculs et des mouvements en avant de l'humanité déchue, le théologien moderne s'efforce actuellement de prendre une conscience plus nuancée des forces ascensionnelles, aussi bien que des capacités de dégénérescence de l'humanité déchue. Voir les essais de W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion;* J. Paquier, *La création et l'évolution*, p. 276-355. Cette conscience plus vive de la complexité de l'état de l'humanité déchue emporte un langage plus nuancé pour caractériser cet état. Voir J. V. Bainvel, *op. cit.*, p. 7.

Au fait, actuellement, entre chrétiens et non chrétiens, « il ne s'agit pas de savoir si la nature est bonne ou mauvaise, mais de savoir si elle se suffit et si elle suffit. Le témoignage et, l'on peut ajouter, l'expérience séculaire du christianisme, c'est que la nature elle-même ne réussit pas à se réaliser, ni à se maintenir comme telle lorsqu'elle prétend se passer de la grâce. » Ét. Gilson, *L'esprit de la philosophie méd.*, p. 181. Le mot qui caractérise le mieux l'état de l'humanité déchue est celui d'une *insuffisance* absolue à réaliser par elle-même la fin surnaturelle à laquelle elle est destinée, d'une *insuffisance relative* à réaliser son plein développement, même humain.

2. *Fondement de cette doctrine.* — Elle a son fondement scripturaire dans les récits de la Genèse et les thèses de l'épître aux Romains sur la misère physique et morale (mort et concupiscence) et sur la nécessité de la grâce pour devenir un « homme spirituel parfait ». Les Pères grecs ont insisté surtout sur la mortalité, les latins sur la concupiscence; la scolastique a fait la synthèse de cette doctrine à la lumière de la distinction du naturel et du surnaturel.

3. *Cohérence de cette doctrine*, d'une part avec les enseignements de la foi sur la destinée humaine et les attributs divins, d'autre part, avec les données les plus sûres de l'expérience et de la raison.

La doctrine ici doit se défendre contre l'objection évolutionniste et contre l'objection tirée de la théodicée.

a) Réponse à l'objection de l'évolutionnisme rigide. — On oppose à la doctrine de la déchéance un évolutionnisme naturaliste qui prétend se passer de Dieu; on y considère la marche des choses et le développement humain comme une lente ascension, nécessaire, fatale, naturelle, de la matière à l'intelligence, de la barbarie à la civilisation, de l'animalité à l'humanité; au sein de l'humanité, de la pression morale et religieuse engendrée par la société à l'émancipation de l'individu et de la société par rapport à l'idée divine.

La meilleure réponse à opposer à cette doctrine à priori, c'est de dresser en face d'elle la thèse catholique du développement humain, doublement conditionné par la liberté divine et la liberté humaine. Dieu, en créant librement les natures, leur imprime à l'intime de leur être un élan constitutif vers la réalisation de leur propre perfection et, par le fait, de leur type divin. Au moment prévu par lui (l'organisme naturel étant préparé à recevoir une âme spirituelle), le Créateur y fit éclore cette âme qui, par ses facultés, est orientée vers lui. Par une libéralité toute gratuite, il communiqua à cette âme, en affinité avec lui, un élan nouveau qui la haussait jusqu'à une participation à la vie divine. Dieu posait ainsi les bases d'un développement humain qui ne devait s'achever que dans une assimilation de plus en plus grande avec lui, ici-bas, par la grâce et l'effort méritoire, dans l'autre vie, par la vision béatifique.

Mais l'homme, à la différence des autres natures, qui tendent à leur fin par nécessité, devait réaliser son développement, à la façon des êtres spirituels, par la liberté. L'homme a le terrible pouvoir de s'arrêter ou de reculer dans la voie du progrès, en refusant de se plier à la condition de son développement normal, à savoir l'union à la source divine de toute force et de toute lumière.

Le premier homme, en péchant, s'est séparé, et a séparé la nature dont il était le principe de ce qui rendait possible son ascension surnaturelle. Le péché originel, puis les péchés personnels, sont un obstacle, de soi irrémédiable, dans la voie du salut. Dieu, cependant, a voulu poursuivre son œuvre; lentement, par sa présence perpétuelle dans l'intime de l'humanité, par ses interventions surnaturelles, il a fait monter l'hu-

manité vers l'idéal qu'il lui avait préparé avant le péché. A la raison chrétienne aidée des lumières de l'histoire, révélée ou profane, de préciser la courbe de cette lente ascension des hommes dans le sens d'une spiritualité toujours plus haute, de marquer la place unique du Christ comme principe de cette ascension, de montrer que l'obstacle héréditaire du péché originel au développement humain est en fait surmonté par notre incorporation au nouvel Adam, source de véritable vie. Pour le chrétien — et une saine philosophie ne le démentira pas — la condition du progrès intégral qui arrache l'humanité déchue à ses attaches charnelles et la fait passer du sensible au rationnel, du rationnel au spirituel, du spirituel à la vie divine, c'est le rattachement toujours plus étroit de l'individu, comme de la société, à la source de la vie divine au moyen de la médiation du Christ.

En résumé, du point de vue du développement humain, le péché originel n'enlève point à l'humanité sa capacité indéfinie de progrès matériel et artistique; il laisse intacte, dans les individus, cette faculté d'invention, dans les sociétés, cette collaboration que les générations et les cultures successives peuvent se prêter les unes aux autres en vue de la lente acquisition de la vérité; mais, jusqu'au moment de sa rémission, il supprime en nous cette haute vie spirituelle qu'est la vie divine; il met obstacle au progrès moral de l'humanité, par le fait qu'il laisse libre cours à l'ignorance native et aux poussées aveugles de la concupiscence; dans ce sens, il rend difficile une vie morale intégrale. Il reste néanmoins que la volonté déchue peut s'élever, par la grâce, à des hauteurs divines, triompher du mal et, par ses luttes victorieuses, mériter la vision béatifiante dans l'autre vie.

b) Réponse à l'objection tirée de la théodicée. — Il s'agit de montrer que l'idée du péché originel et de ses suites ne s'oppose pas à l'idée d'un Dieu miséricordieux, sage et juste. Dans le plan actuel de la Providence, la miséricorde divine éclate non seulement dans la libéralité de notre premier établissement, mais dans l'attitude prise par Dieu après le péché.

La sagesse divine a non seulement présidé à la création de l'harmonie originelle; elle continue, après le péché, à réadapter les âmes déchues à leur fin, par les grâces rédemptrices, toujours en vertu d'une même loi de solidarité mystérieuse qui préside à l'élévation et à la restauration surnaturelle de l'homme, en tenant compte de sa liberté.

Enfin, il faut confesser, avec des multitudes d'âmes très pures et très élevées dans l'intelligence des voies de Dieu, la mystérieuse justice que contient notre solidarité en Adam. Il n'y a point d'injustice là où il n'y a point de droit. « De quoi nous prive-t-on, en conséquence du péché originel? Nous prive-t-on d'un droit acquis, d'une situation méritée, d'un bien en proportion même avec ce que nous sommes? Non, on nous prive de cette grâce de premier établissement à laquelle l'objectant ne croit point. » A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 213. Si les enfants morts sans baptême sont privés du bénéfice gratuit de la vision béatifique, ils obtiennent tous les bénéfices de la nature en son plein épanouissement, donc la justice individuelle est satisfaite; mais, à la différence du baptisé qui a pu être incorporé au Christ, ils n'ont point de part à l'héritage particulier de ceux qui font corps avec le Christ : ils ne sont point des élus.

Mais n'y a-t-il pas injustice à réduire les adultes, en vertu d'une solidarité mystérieuse qui étend la peine et la faute aux membres de la famille humaine, à cet état de fragilité et de faiblesse qui multiplie les chutes? — Non pas, car Dieu ne condamne personne pour une ignorance invincible ou pour des mouvements de subconscience, ou pour des déterminismes physiologiques et psychologiques : nous ne sommes responsables personnellement que pour des actes purement humains : ceux-là seuls poussent les adultes à la géhenne. Ainsi, notre solidarité en Adam n'entraîne notre perte que si nous avons refusé personnellement la solidarité salutaire qui nous est offerte dans le Christ. Cette situation n'est pas injuste. La doctrine de l'Église sur les effets du péché originel tient le juste milieu entre la confiance exagérée, la suffisance orgueilleuse de tous les naturalismes anciens et modernes, et les pessimismes décourageants.

III. CONCLUSION. VALEUR DE VÉRITÉ ET VALEUR DE VIE DU DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL. — 1° La doctrine du péché originel est un dogme central, qui enrichit nos connaissances religieuses en éclairant le mystère de l'homme et le mystère de Dieu, celui aussi des rapports de la créature au Créateur.

Tout en reconnaissant que la raison peut expliquer, jusqu'à un certain point, et le mal dans l'humanité par l'abus de la liberté, et la concupiscence, l'ignorance et la mort par l'analyse de la constitution humaine, le théologien, éclairé par la foi au péché originel, comprend plus complètement l'universalité du mal mora et des misères humaines dans le monde actuel; il saisit mieux le sens de l'énigme de la grandeur de nos aspirations et de la profondeur de nos défaillances.

Par cette doctrine, sont exclues les solutions insuffisantes ou fausses, est résolue « l'énigme de l'homme », comme Pascal l'avait si bien vu et si admirablement dit. Voir *Pensées*, n. 431, 434, 435, 441, 445, etc.

Par ce mystère, nous prenons une conscience plus profonde de la miséricorde de Dieu qui, dès l'origine, et ensuite dans l'œuvre rédemptrice, va tout de suite jusqu'au bout des possibilités humaines et jusqu'à l'épuisement de ses ressources propres pour établir ou rétablir l'homme dans sa familiarité; nous pénétrons mieux dans les profondeurs de sa sagesse qui conduit le monde surnaturel, aussi bien que le monde naturel, par l'unique voie d'une solidarité mystérieuse, dans celles enfin de sa justice, qui ne peut traiter une race pécheresse comme une race fidèle.

Dieu nous voit destitués de la parure divine dont il nous avait revêtus, privés, par la faute du père de famille, des titres de noblesse qu'il nous avait conférés; il ne peut nous aimer ainsi, il nous voit enveloppés dans la nudité d'Adam pécheur, et nous juge indignes de sa familiarité. Le mystère de cette justice collective nous reste obscur, mais nous n'oublions point que, d'abord tourné contre nous, ce mystère se retourne en définitive à notre avantage. Au reste, c'est la fin qui décide; jusqu'au jour du jugement général, les plans et les résultats définitifs nous échappent. Le croyant fait confiance au triomphe de la rédemption.

Enfin, de ce fait, s'éclaire l'unité de la vie religieuse dans l'humanité. Le courant de vie surnaturelle a sa source à l'Éden; il peut, dès l'origine, être arrêté, contrarié, il n'est pas supprimé; sous l'influence de la grâce rédemptrice, dès le paradis terrestre, il reprend son cours plus lent, plus caché avant le Christ, plus visible, plus large et plus riche dans l'Église à partir de l'incarnation.

2° Cette vérité n'est pas purement spéculative, mais commande toute la vie religieuse chrétienne; elle inspire la conscience du péché et, par le fait, l'humilité; elle pousse à la vigilance, à la prière, à l'ascétisme. Pas de christianisme sans ascétisme ; mais l'ascétisme inspiré par le dogme du péché originel ne peut être que positif. Il lutte contre les rébellions du corps, pour le restituer à la perfection de l'harmonie primitive, pour en faire un serviteur de l'esprit.

C'est en cet optimisme de l'âme déchue, confiante en la force du Christ rédempteur, que s'achève la vie des âmes qui ont le mieux connu le dogme du péché ori-

ginel : saint Paul et saint Augustin. Le Christ rédempteur, au surplus, provoque à la plus haute perfection l'âme déchue qui se confie à lui : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Il lui inspire la plus grande confiance en ses forces restaurées : « Je puis tout en celui qui me fortifie », dit saint Paul. Il lui permet, avec l'aide divine, de réaliser l'espérance qu'Adam avait voulu réaliser par lui-même; être comme Dieu. « Ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté, mais lorsque cela sera réalisé, dit saint Jean, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. » I Joa., III, 2.

Le dogme du péché originel vu dans la perspective de la croix autorise toujours l'attitude confiante de saint Paul : « Là où a abondé la faute, a surabondé la rédemption », celle de l'Église dans sa liturgie : *O bienheureuse faute qui nous a valu un si grand et si bon Rédempteur.*

Le croyant, conscient de la valeur vitale de sa foi, y trouve un stimulant à l'effort constant vers une vie plus haute; puisse l'incroyant puiser, dans l'étude de l'enseignement de l'Église, un sens exact de ce mystère et ne point sous-estimer la cohérence rationnelle et la valeur de vie d'une idée qu'il ne peut partager.

Les *sources* ont été citées, en général, au début de chaque division importante, de même qu'un certain nombre de *travaux*. On ne signalera donc ici que les ouvrages les plus représentatifs. Se reporter également aux articles ADAM, AUGUSTIN, ÈVE, JUSTICE ORIGINELLE, PÉLAGIANISME, etc., et à la bibliographie qui y est donnée.

I. ÉCRITURE. — 1° *Catholiques.* — Les divers commentaires de la Genèse, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse, de l'épître aux Romains et spécialement : M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 341-379; du même, *La méthode historique*, Paris, 1904; du même, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, 1916; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., 1908-1912 (13e éd., 1926); Joh. Göttsberger, *Adam und Eva*, dans *Biblische Zeitfragen*, t. III, fasc. 11, Munster-en-W., 1911; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, dans *Alttestam. Abhandlungen*, n. IV, Munster-en-W., 1913; J. Nikel, *Die biblische Urgeschichte*, 1e éd., Munster, 1921; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster, 1927.

2° *Non catholique.* — H. Gunkel, *Genesis*, 3e éd., Gœttingue, 1910.

II. TRADITION PATRISTIQUE. — 1° *Catholiques.* — Isaac Habert, *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ libri tres*, Paris, 1647, Wurzbourg, 1863, est encore, malgré son âge, d'un intérêt considérable; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e éd., Fribourg-en-B., 1892-1895, trad. franç. par A. Dégert, Paris, 1903; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 7e et 8e éd., Paris, 1915-1924.

A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris-Strasbourg, 1928; dom Rottmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1892; C. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus*, Fribourg-en-B., 1908; J. Mausbach, *Die Ethik des heil. Augustinus*, 2 vol., Fribourg, 1909; T. Salgueiro, *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le Traité à Simplicien*, Strasbourg-Coïmbre, 1925; F. Donau, *La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel*, dans *Revue apologétique*, 1922, p. 414-425, 485-495; J. de Blic, *Le péché originel selon saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 97-111; G. Philips, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, dans *Museum Lessianum*, Louvain, 1927; Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929; C. Boyer, *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens*, dans *Gregorianum*, t. XI, fasc. 1, Rome, 1930; N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, 1931.

R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924; M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, extrait des *Échos d'Orient*, Paris, 1925.

2° *Non catholiques.* — Les histoires des dogmes de A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg; F. R. Tennant, *The sources of the doctrine of the fall and original sin*, Cambridge, 1903; J. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, Mâcon, 1904; du même, *Histoire des dogmes. I. Le péché originel, la rédemption*, Paris, 1931, tous deux à l'Index.

III. LA SCOLASTIQUE. — R. Martin, *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle. Textes inédits*, dans *Spicilegium Lovaniense*, fasc. 10, Louvain, 1930; J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. I, Mayence, 1905; J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, dans *Bibliothèque thomiste*, t. II, Kain, 1922; Ét. Hurault, *La théologie de Guillaume de Champeaux*, 1908; Ét. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932.

Parmi les non catholiques, voir surtout R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., Leipzig, 1930, qui donnera de très nombreuses références.

IV. LA THÉOLOGIE MODERNE. — 1° *Sur la controverse baïaniste.* — Voir l'art. BAIUS et de plus F. X. Jansen, *Baïus et le baïanisme*, dans *Museum Lessianum*, Louvain-Paris, 1927.

2° *Théologiens de l'époque classique.* — Outre les auteurs cités et étudiés dans l'article, Bellarmin, Suarez, Petau, Noris, Billuart, Gonet, Contenson, les *Salmanticenses*, voir aussi De Rubeis (B. M. de Rossi), *De peccato originali*, Venise, 1757, réimpression à Wurzbourg, 1857.

3° *Théologiens de l'époque contemporaine.* — Aperçu général dans J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904.

J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Mayence, 1832, 8e et 9e éd., Ratisbonne, 1913; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 3 vol., Fribourg-en-B., 1873-1887, trad. franç. dans la *Bibliothèque de théologie du XIXe siècle*, 1881; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1876-1878; D. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878; du même, *De peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, Rome, 1904; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, Fribourg-en-B., 1894; X. Le Bachelet, *Le péché originel, dans Adam et ses descendants*, dans la collect. *Science et religion*, Paris, 1909; L. Billot, *De peccato originali*, Rome, 1910; J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, 5e éd., 1920; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *L'homme*, Paris, 1908, 4e éd., 1921; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 3 vol., Paris, 1896 sq., nombreuses éditions ultérieures; Ed. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, 3 vol., Paris, 5e éd., 1927, dans t. II, p. 1-43; Jannsens, *De hominis elevatione et lapsu*, Rome, 1919; P. Minges, O. F. M., *Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, 2 vol., Ratisbonne, 1922, représente le point de vue scotiste, voir t. I, p. 234-254; B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vol., Fribourg-en-B., cf. t. I, p. 289-305; J. M. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, t. II, Paris, 1925.

Parmi les travaux destinés au grand public : L. Billot, *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, série d'articles parus dans les *Études*, à partir du 20 octobre 1919; l'art. du 20 janvier 1920, p. 129-152, traite tout spécialement du péché originel; A. D. Sertillanges, *Catéchisme des incroyants*, 2 vol., t. I, Paris, 1930, p. 171-224.

Voir aussi les articles des diverses encyclopédies : art. *Péché originel*, dans *Dictionn. de la Bible* (H. Lesêtre); *Dictionn. apologétique* (X. Le Bachelet); *Dictionn. prat. des conn. relig.* (J. Rivière); art. *Adam et la Bible* dans *Suppl. au Dictionn. de la Bible* (L. Pirot).

A. GAUDEL.

X. PÉCHÉ ORIGINEL DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS SAINT JEAN DAMASCÈNE.

— I. Doctrine des théologiens de l'époque byzantine. II. Doctrine des Grecs modernes à partir du XVIe siècle (col. 611). III. Doctrine des théologiens russes (col. 615). IV. Sort des enfants morts sans baptême d'après les théologiens gréco-russes (col. 622).

I. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS DE L'ÉPOQUE BYZANTINE. — Après saint Jean Damascène, la théologie du péché originel dans l'Église grecque ne connaît aucun progrès notable, ne subit aucune modification importante pendant toute la période byzantine. Aucune controverse ne vient la stimuler, et elle reste à peu près en l'état où elle se trouvait dans la période précédente. C'est dire qu'il n'y faut point chercher les

précisions, les déterminations et les distinctions que nos scolastiques d'Occident ont introduites. A partir du XIVe siècle, on constate cependant une influence discrète de la théologie latine, due principalement aux traductions d'écrits augustiniens et thomistes qui commencent à circuler à cette époque.

1° *Vue d'ensemble.* — 1. *Existence du péché d'origine.* — Elle est unanimement et *continuellement* affirmée tant dans les écrits d'ordre dogmatique que dans les sermons et homélies et aussi dans les écrits ascétiques et mystiques. Les prédicateurs en parlent et en décrivent les suites lamentables, spécialement dans les homélies pour la fête de l'Annonciation, où il est de règle de tracer un tableau d'ensemble de l'économie divine du salut. Les canonistes commentent les *canons de Carthage* contre l'hérésie pélagienne — il s'agit des deux premiers canons dits de Milève, en réalité de Carthage (418), qui dans la série des canons africains, approuvés par le concile *in Trullo*, portent les numéros 111 et 112, ou bien 120 et 121 — et aussi le canon 1 du concile d'Éphèse (431) contre Célestius. Cf. Balsamon, Zonaras et Aristène, *P. G.*, t. CXXVII, col. 349-352; t. CXXXVIII, col. 365-370; Matthieu Blastarès, *Syntagma alphabeticum*, *A. P. G.*, t. CXLIV, col. 1049 BC; l'hérésie de Célestius consistait à nier que les petits enfants tiennent d'Adam le péché originel : οὐ γὰρ ἐφέλκονται τὴν προγονικὴν ἐξ 'Αδὰμ ἁμαρτίαν.

Variés sont les noms par lesquels est désignée la faute originelle. En tant qu'elle est le péché même d'Adam transmis et imputé à ses descendants par la génération charnelle, elle est appelée proprement le péché originel, ἡ προγονικὴ ἁμαρτία. Plus souvent, elle reçoit le nom de προγονικὸν ou προπατορικὸν ἁμάρτημα, et ce mot désigne alors l'état peccamineux, le péché à l'état habituel hérité d'Adam, par opposition au péché actuel, suivant la force propre du mot ἁμάρτημα. Une appellation fréquemment employée est celle de *tache originelle*, ὁ προγονικὸς ῥύπος. D'autres dénominations sont prises des effets du péché et nous avons alors les termes de *corruption*, φθορά; *chute*, πτῶσις, πτῶμα; *mort* de l'âme et du corps, θάνατος; *misère originelle* ou *paternelle*, ἡ προπατορικὴ ταλαιπωρία; *malédiction* ou *sentence de condamnation*, ἀρά, κατάρα, κατάκρισις. Enfin, ce péché est parfois considéré comme une *dette de la nature humaine* à l'égard de Dieu, τὸ χρέος τῆς φύσεως.

2. *Nature.* — Les théologiens byzantins se sont rarement posé la question, si souvent agitée en Occident : *En quoi consiste le péché originel en lui-même, en tant qu'il est distinct de ses suites, mortalité, concupiscence?*

La plupart adoptent le point de vue objectif de saint Jean Damascène : Le péché originel, c'est le péché même d'Adam en tant qu'il est justement imputé par Dieu à toute sa postérité. L'humanité est considérée comme un seul homme qui a péché en la personne de son chef physique et représentant moral. De par la loi de nature nous étions tous virtuellement contenus en Adam, et, en ce sens, nous avons tous péché en lui; sa faute est devenue la nôtre. Cette conception, qui est de beaucoup la plus simple et que tout le monde doit admettre en quelque façon, ne mérite point le reproche que certains lui font, de ne pas expliquer comment le péché originel est *propre* à chaque enfant d'Adam, *unicuique proprium.* Il nous est aussi propre que nous est propre la nature humaine reçue par la génération charnelle. Nous encourons l'inimitié de Dieu offensé par la prévarication d'Adam, parce que nous sommes quelque chose d'Adam et que nous lui sommes unis par la nature que nous recevons de lui. Quant à chercher à expliquer cette mystérieuse solidarité, les Byzantins ne paraissent pas l'avoir tenté. Tout au plus trouverons-nous quelque comparaison dans le genre de celle-ci, proposée par Théodore Abou-Qurra († 820) : « Au dire des agriculteurs, si l'on plante une branche de vigne détrempée d'huile, la vertu de l'huile se fait sentir jusque dans le fruit, c'est-à-dire le raisin. Il en est de même d'Adam : il avait reçu une nature immaculée; mais l'ayant contaminée par le péché et les passions, il nous la communique en cet état : οὕτω καὶ ὁ 'Αδὰμ, παραλαβὼν τὴν φύσιν καθαράν, ἔχρανεν αὐτὴν τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ διεδόθη εἰς ἡμᾶς ἡ ποιότης. » *Opusc.*, VI, *P. G.*, t. XCVII, col. 1524 A.

2° *Les divers théologiens.* — Quelques citations choisies des principaux théologiens montreront l'objectivité de cette vue d'ensemble.

1. — On a pu relever chez *Photius* un ou deux passages qui paraissent mettre en question l'existence même du péché originel. Dans la *Question* LXXXIV *à Amphiloque*, *P. G.*, t. CI, col. 552-556, expliquant le passage de l'épître aux Romains : *in quo omnes peccaverunt*, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, il rejette la traduction de saint Jean Damascène : *in quo*, c'est-à-dire : *per quem* (δι' οὗ), et conclut en disant : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, c'est-à-dire : *parce que tous ont péché à l'imitation de leur père :* voilà ce qui attire sur eux le même supplice. Ayant imité sa conduite, ils se sont attiré la même condamnation : καὶ γὰρ ἡ κοινωνία τῆς πράξεως εἰς τὴν κοινωνίαν αὐτοὺς τῆς καταδίκης συνήλασεν. Théodoret avait dit quelque chose de semblable sur le même passage, et Photius s'inspire vraisemblablement de lui dans la question présente. C'est, en effet, une habitude chère aux Byzantins de transcrire les textes anciens sans trop regarder au contenu. Aussi n'est-il pas rare de rencontrer, dans leurs écrits, de véritables contradictions! Un autre passage, de même signification et se rapportant au même texte scripturaire, est signalé par Hergenröther, *Photius von Konstantinopel*, t. III, p. 466, et provient d'une chaîne exégétique. S'il est authentique — et l'on sait quelle prudence s'impose en pareille matière (cf. R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1083-1234) — il doit provenir de la même source, c'est-à-dire de Théodoret. On se tromperait du tout au tout, si l'on voulait trouver en ces deux passages la véritable pensée de Photius sur le péché originel. De nombreux passages de ses écrits authentiques nous montrent qu'il ne s'est pas écarté, sur ce point, de la doctrine commune de l'Église byzantine. Ainsi dans sa *Bibliothèque*, cod. LIII-LIV, *P. G.*, t. CIII, col. 91-98, il retrace brièvement l'histoire de l'hérésie pélagienne tant en Occident qu'en Orient, et la traite de *dogme impie.* Ailleurs, il parle souvent de la *chute commune de la nature humaine*, de la *transmission du péché et de la chute à toute la nature humaine*, de la *domination universelle du péché originel.* Cf. *Homil. in nativitatem Dei genitricis*, *P. G.*, t. CII, col. 547-562 : τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τῶν προγονικῶν ἁμαρτημάτων τῷ κράτει δεδουλωμένης. — 'Η τῆς ἁμαρτίας σπορὰ ὅλῳ τῷ γένει παραφυεῖσα. Et encore, *Ad Amphil.*, q. CXCI, *P. G.*, t. CI, col. 924 CD : ἀνθρωπίνη πᾶσα φύσις ὑπόχρεως τοῦ ἁμαρτήματος. Dans une *Homélie sur l'Annonciation* publiée par S. Aristarchis, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, t. II, Constantinople, 1901, p. 372-374, il est dit que « Marie donne sa propre beauté à notre nature informe, souillée par la tache originelle » : τὴν ἡμετέραν ἄμορφον ἰδέαν, ἣν ὁ τῶν προγόνων κατεκηλίδωσε ῥύπος, τῷ οἰκείῳ ἐναγλαϊζούσης κάλλει.

2. — Au XIe siècle, *Théophylacte de Bulgarie*, commentant le c. V de l'épître aux Romains, expose d'une manière remarquable le dogme du péché originel : « Le but de l'Apôtre, dit-il, est de démontrer que ceux qui n'avaient pas mangé du fruit défendu et n'avaient pas péché, à l'exemple d'Adam, étaient

cependant considérés, à cause de son péché, comme ayant péché eux-mêmes, et ils mouraient... Une fois démontré que le péché provenant de la transgression de la loi n'existait pas encore, il reste que le péché d'Adam est la raison pour laquelle la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas commis de péché personnel... *Ils sont devenus participants du péché avec Adam, en tant qu'il est le premier père, figure du Christ. De même, en effet, que l'ancien Adam a impliqué tous les hommes dans son propre péché, même s'ils n'ont pas péché eux-mêmes, de même le Christ a justifié tous les hommes, même s'ils n'ont pas fait d'œuvres dignes de la justification :* σκοπὸν ἔχει δεῖξαι, ὅτι καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου μηδὲ ἁμαρτάνοντες ὁμοίως τῷ Ἀδάμ, ὅμως διὰ τὴν ἐκείνου ἁμαρτίαν ὡς καὶ αὐτοὶ ἁμαρτάνοντες ἐλογίζοντο καὶ ἀπέθνησκον. » *In epist. ad Romanos*, c. v, *P. G.*, t. CXXIV, col. 404, 405, 408.

3. — Au XIVe siècle, *Grégoire Palamas* parle du péché originel d'une manière tout à fait satisfaisante. Sa doctrine, sur ce point, a été suffisamment exposée à l'article PALAMAS *(Grégoire)*, t. XI, col. 1769. Rappelons seulement ici son expression : *Notre péché originel commis dans le paradis :* ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ προγονικὴ ἡμῶν ἁμαρτία, *Hom.*, XXXI, *P. G.*, t. CLI, col. 388 C. Et ailleurs, *Hom.*, V, *ibid*, col. 64, 65 : « Cette malédiction et condamnation, nous l'avions tous également avant le Christ; de notre unique premier père elle s'était répandue sur tous... De même que notre nature se trouvait tout entière en Adam, de même elle se trouve tout entière dans le Christ : τὴν μὲν προγονικὴν ἐκείνην ἀράν τε καὶ καταδίκην καὶ τὴν αὐτὴν ἅπαντες εἴχομεν πρὸ Χριστοῦ, ἐξ ἑνὸς τοῦ προπάτορος ἐπὶ πάντας χυθεῖσαν. » Le même théologien enseigne aussi clairement que la concupiscence, dans les baptisés, ne présente rien de peccamineux et nous est laissée *ad exercitium, ad probationem, ad correctionem, ad hujus vitæ miseriarum cognitionem experimentalem*, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς δοκιμήν, πρὸς διόρθωσιν, πρὸς κατάληψιν τῆς ταλαιπωρίας τοῦ αἰῶνος τούτου. *Hom.*, XVI, col. 200-201.

4. — Au XVe siècle, *Syméon de Thessalonique* déclare que chacun de nous est pécheur par le fait même du péché originel, τὸ μὲν ὢν ἀπὸ τῆς προγονικῆς ἁμαρτίας ἁμαρτωλός, τὸ δὲ καὶ φωτισθεὶς τῷ βαπτίσματι. *De pænitentia*, c. CCLI, *P. G.*, t. CLV, col. 469 C.

5. — *Georges Scholarios* n'est pas moins explicite : Le péché originel, c'est le péché premier et commun, celui qu'ont commis les premiers hommes et qui est porté justement à la charge de toute leur postérité, τῆς μὲν πρώτης καὶ κοινῆς ἁμαρτίας τῆς τολμηθείσης μὲν τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις, πᾶσι δὲ δικαίως λογισθείσης τοῖς μετ'ἐκείνους. *Hom. in Annunt. Deiparæ*, 23, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, éd. L. Petit-X. Sideradès-M. Jugie, t. I, Paris, 1928, p. 20. De ce péché, ainsi que de sa peine, le Christ a délivré les croyants qui se trouvaient dans le schéol, *Deuxième traité sur l'origine de l'âme*, 17, *Œuvres, ibid.*, p. 499. De la transmission de ce péché la *cause principale* est la descendance charnelle d'Adam; mais il faut y ajouter aussi *la concupiscence des parents accompagnant l'acte de la génération :* ἐποίει δὲ καὶ ποιεῖ διαδόσιμον τὴν προγονικὴν ἁμαρτίαν τε καὶ ποινὴν μάλιστα μὲν τὸ σπέρμα, ὡς ἐκ τῆς ῥίζης ἐκείνης ἧκον διαδοχῇ · οὐκ αὐτὸ δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ προλαμβάνουσα τοῦ τε σπείροντος ἐπιθυμία καὶ ἐν ᾗ σπείρεται καὶ ἡ μεσιτεύουσα τῆς σαρκὸς ὄρεξις, δι' ἧς σπειρόμενοι συλλαμβάνονται. » *Ibid.* Ce rôle de la concupiscence, que Scholarios n'explique pas autrement, est mentionné chez d'autres théologiens byzantins et quelques théologiens modernes. Cf. l'article : IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE, t. VII, col. 941, 972.

6. — La théorie de l'imputation pour expliquer la nature du péché originel est commune chez les Byzantins. Quelques-uns d'entre eux, cependant, ont placé son essence dans son effet le plus apparent, c'est-à-dire la concupiscence. Ainsi, l'empereur théologien *Jean Cantacuzène*, dans un traité polémique encore inédit, *Contre Prochoros Cydonès, cod. Paris. 1241*, fol. 88 sq., écrit : « Quant aux enfants, qui n'ont commis aucun péché actuel, nous disons qu'ils ne sont pas, eux non plus, absolument délivrés du péché originel, mais qu'ils sont, eux aussi, soumis au péché, ne vivraient-ils qu'un instant. *Ils ne sont pas, en effet, exempts de l'inclination au péché :* « J'ai été conçu « dans le péché, dit le prophète, et ma mère m'a conçu « dans le péché. » *D'ailleurs, la conception provenant du commerce sexuel est une suite du péché originel;* car le corps lui-même a été disposé au péché par l'âme pécheresse d'Adam, et, par le corps, l'inclination mauvaise a été transmise à ses descendants. C'est pourquoi les petits enfants, une fois purifiés par le saint baptême, appartiennent au Christ. Quant à ceux qui n'ont pas été baptisés, mais sont nés de parents chrétiens, leur sort dépend de Dieu. Consulte sur ce point la doctrine des saints : περὶ δὲ τῶν νηπίων, τῶν μὴ ἁμαρτησάντων τὴν κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτίαν, τοῦτο φαμέν, ὅτι οὐ πάντῃ καὶ ταῦτα τῆς προπατορικῆς ἁμαρτίας ἀπηλλαγμένα καθέστηκεν, ἀλλὰ κἂν φαυλότατον ζήσωσιν, ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν εἰσὶ καὶ ταῦτα · οὐ γάρ εἰσιν ἀπηλλαγμένα τῆς εἰς ἁμαρτίαν ῥοπῆς. »

3° *Effets du péché originel.* — Nous venons d'entendre Cantacuzène nous dire que la génération charnelle est une suite du péché originel.

Les Byzantins, en effet, restent en général fidèles à la doctrine de saint Jean Damascène sur l'état primitif de l'homme, doctrine qui, à partir du IVe siècle, au moins, fut commune chez les Pères grecs. D'après cette conception, l'état du premier homme au paradis terrestre, relativement au corps, était le même, ou peu s'en faut, que celui du Christ ressuscité. La rédemption, en effet, a pour but de nous rétablir dans l'état primitif, et elle ne sera complètement réalisée pour nous qu'à la résurrection glorieuse. Dès lors, Adam innocent est présenté comme revêtu d'un corps glorieux, doué des mêmes qualités de clarté, d'incorruptibilité, d'impassibilité et de spiritualité que le corps de Jésus ressuscité. Ce corps est soustrait aux nécessités physiologiques de l'animal : il n'a besoin ni de nourriture, ni de sommeil. Non seulement il ignore les mouvements désordonnés de la concupiscence charnelle, mais encore la multiplication de l'espèce humaine par l'union des sexes est exclue. La femme n'a été créée, le mariage n'a été institué par Dieu qu'en prévision de la chute originelle. Si Adam n'avait pas péché, le Créateur aurait trouvé un autre moyen de multiplier le genre humain. C'est dans ce sens qu'est entendu le verset 13 du psaume XLVIII : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis et similis factus est illis.* Sur la doctrine de saint Jean Damascène, voir l'article JEAN DAMASCÈNE *(Saint)*, t. VIII, col. 726, et ci-dessus, col. 430. Les allusions à cette conception de l'état primitif, qui contraste si fort avec les vues réalistes de saint Thomas et de la théologie latine en général, sont fréquentes chez les Byzantins. On la trouve exposée en détail dans les *Chapitres théologiques* de Michel Glykas, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια, éd. S. Eustratiadès, Alexandrie, 1906, 1912, c. IV, V, XI, XXXVII, LXVII, t. I, p. 11-60, 61-66, 417; t. II, p. 202. Glykas formule sa thèse en ces termes, c. IV, t. I, p. 31 : Φαίνεται πάντως, ὅτι τοιοῦτος ὑπὸ Θεοῦ παρήχθη κατ' ἀρχὰς ὁ ἄνθρωπος, ὁποῖον ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆναι τὰ θεῖα φάσκουσι λόγια. Voir aussi Grégoire Palamas, *Capita physica, theologica...*, LXVI-LXVII, *P. G.*, t. CL,

col. 1168, et Grégoire le Sinaïte, *Capita per acrostichidem*, 81-82, *P. G.*, *ibid.*, col. 1264.

Le mariage est donc, pour les Byzantins, une suite du péché originel. Cette particularité mise à part, ce qu'ils disent des effets de ce même péché concorde avec la doctrine commune. Ils n'oublient pas de signaler, en particulier, la privation de la grâce divine. D'ailleurs, la théorie de l'incorruptibilité absolue d'Adam innocent rencontre quelques adversaires. Ainsi, au XIe siècle, Philippe le Solitaire, *Dioptra*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. CXXVII, col. 772 AB, n'accorde à Adam qu'une immortalité corporelle en puissance, un état tenant le milieu entre la mortalité et l'immortalité, et il en trouve la preuve dans le fait qu'Adam avait besoin de se nourrir. De même, au XIIe siècle, l'historien Nicétas Acominatos, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, l. XXVII, publié par S. Eustratiadès comme préface à l'édition des *Chapitres théologiques de Michel Glykus*, *op. cit.*, t. I, p. κδ-κε', blâme la conception idéaliste de Glykas et lui reproche de soulever des problèmes sur lesquels l'Écriture a gardé le silence. Au XVe siècle, Georges Scholarios abandonne résolument la thèse orientale et enseigne la doctrine thomiste. Cf. sa dissertation *Sur les arbres du paradis*, dans *Œuvres*, t. III, p. 338-343.

A la suite des anciens Pères, les Byzantins enseignent très explicitement l'universalité du péché originel en des termes qui paraissent, à première vue, exclure toute exception pour quiconque est né de l'union de l'homme et de la femme. Nous savons cependant, par de nombreux témoignages, relevés à l'article IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE, *loc. cit.*, qu'ils exemptaient de la loi commune la Mère de Dieu. C'est à peine si l'on rencontre, sur ce point, deux ou trois voix discordantes.

II. DOCTRINE DES GRECS MODERNES A PARTIR DU XVIe SIÈCLE. — Pendant la période moderne, et jusqu'à ces derniers temps, les Grecs modernes sont devenus, sur la question qui nous occupe, les fidèles disciples des Latins.

1° *Abandon de quelques conceptions anciennes.* — Nos théologiens abandonnent en particulier la conception byzantine de l'état primitif, et c'est à peine si l'on en trouve quelques réminiscences chez certains auteurs restés étrangers à la culture occidentale ou transcrivant, comme par manière d'habitude, les dires des anciens. Ainsi Jérémie II, *Responsum I ad lutheranos*, c. VII, éd. Gédéon de Chypre, Κριτὴς τῆς ἀληθείας, Leipzig, 1758, p. 38; Gabriel Sévéros, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων, éd. de Venise, 1691, p. 129; Métrophane Critopoulos, Ὁμολογία τῆς πίστεως, c. II, éd. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. II, Iéna, 1850, p. 59, répètent encore que le mariage est une suite du péché originel; mais ils sont loin de l'incorruptibilité absolue décrite par le Damascène. Critopoulos dit, en particulier, qu'Adam mangeait des fruits du paradis. Dans toute la période moderne, nous n'avons rencontré que chez les moines athonites, qui ont assaisonné de longues notes l'édition du recueil canonique intitulé Πηδάλιον, la thèse ancienne que l'état d'Adam innocent ressemblait à l'état de la résurrection glorieuse. Cf. l'édition athénienne du Πηδάλιον, 1908, p. 504, où l'on cite ces paroles de Grégoire le Sinaïte : Ἄφθαρτος ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος χωρὶς χυμοῦ, οἷος καὶ ἀναστήσεται, et où l'on reproche à Georges Coressios, théologien du XVIIe siècle, d'avoir enseigné qu'Adam, avant son péché, n'était pas soustrait aux lois de la physiologie animale.

Les Grecs modernes commencent aussi, dès le XVIe siècle, probablement sous l'influence des controverses latines, auxquelles ils s'initient, à nier le privilège de la conception immaculée de Marie. Leur doctrine, sur ce point, penche progressivement vers la négation dans la même mesure où la théologie catholique se fait plus unanime en faveur de l'affirmation. Voir l'article déjà cité : IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE.

2° *Attitude à l'endroit des thèses protestantes sur les effets du péché originel.* — Dès la fin du XVIe siècle, l'Église grecque eut à se prononcer sur les erreurs protestantes touchant l'extinction totale du libre arbitre par le péché originel et la permanence de ce péché, identifié avec la concupiscence, dans l'homme justifié. Jérémie II, patriarche de Constantinople, dans ses *Trois réponses successives aux théologiens de Tubingue*, les réprouva explicitement. Cf. *Rép. I*, c. XVIII; *Rép. II*, c. II ; *Rép. III*, c. II, éd. cit., p. 87-93, 162-168, 238-242. Mélèce Pigas, dans son catéchisme dialogué intitulé : Ὀρθόδοξος διδασκαλία, Vilna, 1596, 2e éd., Jassy, 1769, fait sienne la doctrine de saint Augustin telle qu'elle est expliquée par les théologiens catholiques : L'homme pécheur n'a pas perdu le libre arbitre, mais seulement l'ornement des vertus, parmi lesquelles se trouvait la liberté de faire le bien avec aisance et d'opérer des œuvres salutaires : Οὔτε ἡ οὐσία ἀφῃρέθη, οὔτε ἡ θέλησις, ἀλλ' ὁ κόσμος τῶν ἀρετῶν, ὧν μία καὶ πρώτη ἡ ἐλευθερία τοῦ αὐτεξουσίου, p. 62-64 de l'édition de 1769. La condamnation du pessimisme protestant se fit plus éclatante et plus universelle au XVIIe siècle, après que le patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar († 1638), eut inséré, dans sa *Confession de foi*, l'article suivant, qui est le 14e : *Credimus liberum arbitrium in non renatis esse mortuum, quia nihil boni facere possunt, et quidquid faciunt esse peccatum ; in renatis vero idem per Spiritus Sancti gratiam vivificari, et operari quidem, sed non sine gratiæ auxilio*, etc. : πιστεύομεν ἐν τοῖς οὐκ ἀναγεννηθεῖσι τὸ αὐτεξούσιον νεκρὸν εἶναι, μηδαμῶς ἐκείνων ἰσχυόντων ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅ τι ἂν ποιήσαιεν ἁμαρτίαν εἶναι. Kimmel, *op. cit.*, t. I, p. 33; cf. art. 6, p. 28. Non seulement des théologiens, comme Mélèce Syrigos, Κατὰ τῶν Καλβινικῶν κεφαλαίων, éd. de Dosithée, Bucarest, 1690, p. 24-31, 77-85, réfutèrent longuement, par les témoignages de l'Écriture et de la tradition, les thèses des novateurs, mais plusieurs conciles les condamnèrent solennellement : ainsi, le concile de Constantinople de 1638, Kimmel, *op. cit.*, t. I, p. 403-404, et celui de Jérusalem, sous la présidence du patriarche Dosithée (1672), qui, au XIVe article de C. Lucar opposa le suivant :

Credimus hominem transgressione lapsum comparatum esse et assimilatum jumentis, id est, obscuratum fuisse et a perfectione passionumque immunitate (= ἀπαθείας) excidisse; haudquaquam tamen hujus, quam ab optimo Deo acceperat, naturæ naturalisque virtutis jacturam fecisse..., sed credimus illum eamdem habere naturam, quam in creatione accepit, necnon eamdem naturæ virtutem, quæ est liberum arbitrium, *vivum utique et efficacem*, *ita ut possit naturaliter* eligere atque operari bonum ac fugere et odisse malum... Potest ergo homo nondum regeneratus ad bonum naturaliter propendere eligereque et operari *bonum morale*. Ut vero regeneratus *spirituale bonum* operari possit..., præeat præveniatque gratia necesse est : ὁ ἄνθρωπος τοιγαροῦν πρὸ τῆς ἀναγεννήσεως δύναται φύσει κλίνειν πρὸς τὸ καλὸν καὶ αἱρεῖσθαι καὶ ἐργάζεσθαι τὸ ἠθικὸν καλόν. Ἀναγεννηθεὶς δέ, ἵνα ποιῇ τὸ πνευματικὸν καλόν..., ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάνειν τὴν χάριν. Kimmel, t. I, p. 446-448.

Des paroles de la *Confession de Dosithée* se laisse facilement déduire la conséquence que le péché originel, dans la postérité d'Adam, n'a pas entamé la nature humaine prise en elle-même ou considérée *philosophiquement*, mais l'a seulement dépouillée des dons gratuits dont Dieu l'avait ornée en Adam. La même conclusion ressort des expressions de la *Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, approuvée comme

expression de l'orthodoxie dans le texte grec de Mélèce Syrigos par les quatre patriarches d'Orient, en 1643. Il est dit, sans doute, dans ce document, que parmi les effets du péché originel dans la *personne même d'Adam*, il faut placer *une inclination de sa volonté au mal plus grande que l'inclination au bien :* καὶ ἡ θέλησις ἔκλινε περισσότερον εἰς τὸ κακὸν παρὰ εἰς τὸ καλόν,, I part., q. XXIII, Kimmel, t. I, p. 86-87; mais, là où il est question des effets du péché d'origine *dans la postérité d'Adam*, on déclare que *la volonté n'a reçu aucune atteinte pour ce qui regarde l'appétit du bien et du mal.* On constate seulement que *chez les uns l'inclination au mal est plus forte; chez les autres, au contraire, c'est l'inclination au bien qui prévaut :* μὰ ἡ θέλησις, καλᾶ καὶ ἔμεινεν ἄβλαβης εἰς τὸ νὰ ἐπιθυμιᾶ τὸ καλὸν ἢ τὸ κακόν, ἔγινεν μ' ὅλον τοῦτο εἰς κάποιους πλέον ἐπιρρεπὴς καὶ κλίνει εἰς τὸ κακόν, καὶ εἰς ἄλλους πρὸς τὸ καλόν. I part., q. XXVII, *loc. cit.* p. 91-92. Il est clair que cette différence dans l'inclination au bien ou au mal ne saurait provenir du péché originel considéré en lui-même. Ce qui suit : qu'il dépend de l'homme déchu de devenir fils de Dieu ou fils du diable suivant l'usage qu'il fera de son libre arbitre, et que le secours de la grâce est nécessaire pour opérer le bien, confirme que le péché originel n'a pas blessé la nature prise en elle-même.

Cette doctrine des Confessions de foi du XVII[e] siècle sur les effets du péché originel, on la retrouve chez beaucoup de théologiens postérieurs, par exemple chez Eugène Bulgaris († 1806), dont le Θεολογικόν, édité à Venise en 1872, n'est guère qu'un résumé de théologie thomiste. Voir p. 418-420. Mais les théologiens grecs de la fin du XIX[e] siècle et ceux de nos jours ont appliqué à la postérité d'Adam ce que la *Confession orthodoxe* affirme d'Adam tout seul, c'est-à-dire cette *inclination plus grande au mal qu'au bien, cette tendance positive au péché*, qui ne peut être considérée que comme une *blessure positive* faite par le péché d'origine à la nature humaine considérée en elle-même. Et ce n'est pas seulement la volonté qui a été ainsi atteinte dans sa vigueur naturelle; c'est aussi l'intelligence qui a été obscurcie dans une mesure qui ne s'explique point par la seule soustraction de dons surnaturels ou préternaturels; c'est l'empire de la concupiscence charnelle sur les facultés supérieures qui s'est aggravé à un degré qu'on ne saurait attribuer à la nature humaine, dans le cas où Dieu ne l'aurait pas élevée à l'état surnaturel. Bref, ces théologiens se rangent catégoriquement dans la classe des théologiens catholiques qui affirment, contre la thèse contraire de Cajétan, Bellarmin, Suarez et de beaucoup d'autres, que, abstraction faite de l'élévation à l'état surnaturel, l'homme, tel qu'il naît actuellement, *est dans un état inférieur à l'état de nature pure;* que Dieu n'aurait pas pu le créer avec les tares actuelles de l'humanité; que véritablement l'homme déchu n'est pas seulement un *homme dépouillé* de dons gracieusement concédés par Dieu au delà de ce qu'exigeait strictement sa nature, mais que c'est *un blessé* atteint d'un coup fatal. Ce coup, sans lui donner la mort et sans le rendre incapable de tout bien, l'a fortement affaibli dans ses forces vives.

Déjà Mélèce Pigas, au XVI[e] siècle, avait adopté ce point de vue augustinien, Ὀρθόδοξος διδασκαλία, *loc. cit.*, auquel se sont ralliés les théologiens grecs contemporains. Voir N. Damalas, Περὶ ἀρχῶν, Leipzig, 1865, p. 71-73; J. Mésoloras, Συμβολική, t. II *a*, p. 167-169; C. Androutsos, Συμβολική, 2[e] éd., Athènes, 1930, p. 181-181, et Δογματική, Athènes, 1907, p. 152-164. Ces deux derniers théologiens considèrent le péché originel sous un double aspect. Sous l'*aspect négatif*, ce péché consiste dans la privation de la justice originelle; sous l'*aspect positif*, c'est une *corruption positive* de toute la nature spirituelle de l'homme : corruption de l'intelligence, qui est rivée aux choses d'en bas au lieu de se porter vers Dieu; *inclination constante de la volonté vers le mal* par cette concupiscence du péché que décrit saint Paul au c. VII de l'épître aux Romains : ἔνθεν δὲ ἐν τῇ διηνεκεῖ πρὸς τὸ κακὸν ῥοπῇ τῆς ἀνθρωπίνης βουλήσεως τῇ ἐπιθυμίᾳ τῆς ἁμαρτίας. Ces théologiens ne se contentent pas d'exprimer pacifiquement leur opinion. Ils reprochent à l'Église catholique de s'être éloignée de la doctrine traditionnelle sur le péché originel en le faisant consister uniquement dans la privation de la justice originelle et des dons gratuits. Ils considèrent, en effet, comme la doctrine officielle de l'Église catholique ce qui n'est que l'opinion d'un grand nombre de ses théologiens.

Il faut noter, du reste, que les théologiens grecs dont nous parlons ne paraissent pas complètement indemnes de l'erreur de Baïus par rapport à l'exemption de la concupiscence. N. Damalas et C. Androutsos paraissent bien enseigner que cette exemption n'est pas un privilège indu, mais l'accompagnement normal de la nature saine, telle que Dieu devrait la créer en toute hypothèse. Il est vrai qu'ils se font de la concupiscence une idée différente de celle qu'expriment les théologiens catholiques à propos de l'état de nature pure. Cet état de nature pure, les théologiens orientaux ne paraissent pas l'avoir saisi complètement et plusieurs d'entre eux, notamment Androutsos, dans la dernière édition de sa *Symbolique*, p. 170, prêtent à Scot et à ses disciples l'idée qu'Adam aurait d'abord été créé dans l'*état de nature pure*, et n'aurait reçu que dans la suite, comme une sorte de pardessus spirituel ajusté *mécaniquement* à la nature, la justice originelle proprement dite.

3° *Doctrine sur l'essence du péché originel.* — Les Grecs modernes ne parlent pas seulement des effets du péché originel. A la suite de nos scolastiques, ils se demandent aussi *en quoi consiste son essence.*

Deux explications principales ont eu leurs suffrages : la théorie de l'imputation, telle qu'elle était déjà exposée sommairement par les Byzantins, et la théorie de l'état peccamineux subjectif, qui est diversement expliqué. C'est la théorie de l'imputation que nous trouvons dans Mélèce Pigas, *op. cit.*, p. 41, 46-47, 66, qui écrit : « Les enfants qui viennent de naître *sont tombés avec le premier père*, et de cette chute leur vient, de la part de Dieu, une juste condamnation : συμπεπτώκασι τῷ προπάτορι κἀκείνῳ τῷ πτώματι δικαίαν ἐφέλκονται τὴν κρίσιν »; de même, dans la *Confession orthodoxe de P. Moghila*, qui met en relief cette idée que nous ne faisons avec Adam qu'un seul homme, que nous étions tous virtuellement en lui, aussi bien quand il était innocent que lorsqu'il a péché, de sorte que son péché est devenu aussi le nôtre : I part., q. XXIV, Kimmel, p. 87 : ἀφ' οὗ ἔσφαλεν, ὅλοι ἐσφάλαν εἰς αὐτὸν καὶ ἔμειναν εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας; cf. aussi III part., q. XX : ὅλοι ἤμεσθαν τότε εἰς τὸν Ἀδάμ, καὶ οὕτω δι' ἑνὸς Ἀδὰμ διῆλθεν εἰς ὅλους ἡμᾶς ἡ ἁμαρτία; de même, dans Eugène Bulgaris, qui a écrit sur le péché originel une dissertation sous forme de lettre, imprimée dans son Θεολογικόν, p. 395-433; dans N. Koursoulas qui pose et résout la question en termes tout à fait scolastiques : « Il faut affirmer, dit-il, que le péché originel des enfants est la transgression même d'Adam persévérant moralement, tant que ce péché ne leur est pas remis... Le péché originel est l'acte d'Adam déjà passé, qui est considéré comme l'acte présent des enfants... Le péché originel de Pierre est l'iniquité d'Adam déjà passée et persévérant moralement en Pierre : θετέον ὅτι τὸ προγονικὸν ἁμάρτημα τῶν νηπίων αὐτή ἐστιν ἡ παράβασις τοῦ Ἀδὰμ ἠθικῶς διαμένουσα, ἐφ' ὅσον αὐτοῖς οὐκ ἀφίεται τοῖς

νηπίοις. » Σύνοψις τῆς ἱερᾶς θεολογίας, Zante, 1862, p. 360-363.

Les autres théologiens considèrent le péché originel du point de vue subjectif et le présentent comme une corruption peccamineuse, un état peccamineux affectant la nature humaine en chacun des descendants d'Adam, corruption dont la cause est le péché personnel du premier père. Mais, quand il s'agit de définir en quoi consiste cette corruption, ils ne s'entendent pas entre eux. La plupart disent que cette corruption n'est autre que la concupiscence mauvaise, c'est-à-dire cette inclination positive au mal plus grande que l'inclination au bien, cette perversion des facultés supérieures et de la sensibilité qui constitue un véritable déséquilibre, une blessure de la nature considérée en elle-même. C'est la doctrine de Mélèce Syrigos, qui écrit : « Le péché originel consiste dans la seule tendance et inclination au mal, à cause de laquelle les enfants nouveau-nés sont dits être impurs : τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα στέκεται εἰς μόνην τὴν ῥοπὴν καὶ κλίσιν πρὸς τὸ κακόν, διὰ τὴν ὁποῖαν καὶ τὰ νεογέννητα βρέφη διαβάλλονται πῶς εἶναι ἀκάθαρτα. Κατὰ τῶν Καλβινικῶν κεφαλαίων, éd. cit., p. 81 ; cf. p. 31, 84-85. I. Mésoloras et C. Androutsos adoptent aussi ce point de vue, mais complètent la définition en disant que le péché originel consiste à la fois et dans la privation de la justice originelle et dans l'inclination positive au mal, ou la concupiscence. Androutsos fait judicieusement remarquer que la concupiscence ne présente un caractère peccamineux que dans les non-baptisés. Συμβολική, 2e éd., p. 180-187; Δογματική, p. 152-162. Cette distinction, déjà faite par saint Augustin, s'impose nécessairement à quiconque place l'essence du péché originel dans la concupiscence et veut rester dans l'orthodoxie. D'autres théologiens, comme Dosithée, *Confession de foi*, c. VI, Kimmel, t. I, p. 432-433, comparent le péché originel à *un poids* qui pèse sur chacun de nous : ce poids, c'est l'ensemble des suites du péché d'Adam, que supportent tous ses descendants. D'autres, comme Damalas, Περὶ ἀρχῶν, p. 70, disent que c'est une souillure qui s'attache à l'âme et que Dieu seul peut faire disparaître : οὗτος ὁ μολυσμὸς εἶναί τι, ὅπερ μένει εἰς τὴν ψυχὴν καὶ ὅπερ μόνος ὁ Θεὸς δύναται νὰ ἀφαιρέσῃ. Tous ces théologiens, quelque critiquables que puissent être leurs explications, se maintiennent dans la doctrine *définie* par l'Église catholique, parce qu'ils affirment contre les protestants : 1. que la nature humaine, quoique *blessée* par le péché originel, n'a pas été totalement corrompue et reste capable de bien moral; 2. que le baptême fait disparaître, *efface* le péché originel proprement dit et nous rend agréables à Dieu en nous donnant sa grâce.

III. Doctrine des théologiens russes. — Les Russes ne commencent à avoir une théologie à eux qu'à partir du XVIIe siècle, sous l'influence manifeste de la théologie latine. Cette théologie a son berceau à l'École de Kiev.

1° *La théologie russe du XVIIe siècle.* — Dès l'origine, les théologiens de Kiev se font les disciples de saint Thomas et ne s'écartent de sa doctrine que sur les deux points principaux de la primauté romaine et de la procession du Saint-Esprit, objets de controverses passionnées depuis le schisme. Pour ce qui regarde l'immaculée conception, ils restent fidèles à la tradition de l'Église byzantine, et enseignent comme un dogme de foi le privilège de la Mère de Dieu. Voir l'article Immaculée conception, *loc. cit.*, col. 969-971. Sur les effets et la nature du péché originel, ils professent la doctrine irréprochable de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, que nous avons exposée ci-dessus. Cf. D. Vichnevskii, *Kievskaiia Akademiia v pervoï polovinie XVIII stolietiia (L'Académie de Kiev dans la première moitié du XVIIIe siècle)*, Kiev, 1903, p. 232. L'un d'eux, le célèbre Étienne Javorskii († 1722), dans son grand ouvrage polémique contre les protestants intitulé : *Kamen viery (La pierre de la foi)*, réfute la doctrine luthérienne sur le péché en général et le péché originel en particulier. Il enseigne que la concupiscence, considérée en elle-même, n'est pas un péché mais quelque chose de naturel. Dans l'homme déchu, c'est une suite du péché originel, qui ne présente aucun caractère peccamineux, au moins dans l'homme régénéré par le baptême. L'homme déchu n'a pas perdu le libre arbitre et demeure capable de produire des actes moralement honnêtes. *Kamen viery*, éd. de Kiev, 1730, p. 891-1016. De Kiev, cette doctrine orthodoxe pénétra aussi dans le reste de la Russie. Elle s'y maintint pendant la première moitié du XVIIe siècle.

2° *Infiltrations luthériennes.* — A partir de 1763, l'influence de Théophane Procopovitch († 1736), qui avait professé la dogmatique à l'Académie de Kiev de 1711 à 1716, devint prépondérante. Procopovitch, dès le temps de son professorat, avait adopté la plupart des thèses de la théologie luthérienne sur les sources de la révélation, l'état primitif de l'homme, le péché originel, la grâce et la justification. Accusé d'hérésie, il échappa à toute condamnation et obtint même l'évéché de Pskof, grâce à la protection de Pierre le Grand, dont il était le théologien favori. L'influence de ses leçons, restées manuscrites et n'embrassant qu'une partie des traités de la théologie dogmatique, fut neutralisée, pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle, par celle de son rival, Étienne Javorskii, dont la *Pierre de la foi* fut éditée officiellement dès 1728. Mais, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, on commença à s'inspirer d'abord de son plan, puis de ses doctrines. Ses leçons, éditées en traités séparés, de 1773 à 1779, furent publiées à Leipzig de 1782 à 1784 par Samuel Mislavskii, devenu métropolite de Kiev († 1796), de manière à former un cours complet de dogmatique suivant le plan qu'il avait tracé lui-même dans ses *Prolégomènes*. Et, comme des traités étaient incomplets, que d'autres manquaient entièrement, Samuel Mislavskii, qui était pour son compte tout dévoué aux doctrines du luthéranisme allemand, ne trouva rien de mieux que de suppléer à ce qui manquait par des emprunts directs faits aux *Loci theologici* de Jean Gerhard (Francfort, 1657) et à la *Theologia didactico-polemica* de Jean-André Quenstedt (Wittenberg 1685). Pour ce qui regarde la doctrine du péché originel, Procopovitch n'avait laissé que quatre chapitres d'un *Tractatus de statu hominis corrupti*, que Semenov Deniciev avait publiés pour la première fois à Moscou en 1776. Ils reparurent dans le t. II de la *Christiana orthodoxa theologia* de l'édition de Mislavskii, augmentés de dix nouveaux chapitres, tirés presque littéralement de Gerhard et de Quenstedt. On devine, dès lors, la doctrine qui y était contenue. Ce n'était ni plus ni moins que la théologie classique des luthériens allemands du XVIIe siècle. Le péché originel y est ainsi défini :

> Peccatum originale nihil aliud est quam a peccato Adami in omnes ejus posteros derivata et propagata justitiæ originalis privatio *et habitus quidam infusus continuo transgrediendi legem divinam*, totum hominem et omnes vires ejus occupans. Itaque, non in solo reatu seu obligatione ad pœnam propter Adamum nobis imputata, sed etiam in *qualitate vitiosa positiva* ratio originalis peccati consistit. *Christiana orthodoxa theologia*, t. II, Leipzig, 1783, p. 466.

Cet habitus infus n'est pas autre chose que la concupiscence mauvaise, qui constitue un *vrai péché*, digne de la mort temporelle et éternelle, *aussi bien dans les baptisés que dans les infidèles*, sous quelque

aspect qu'on la considère, soit comme *disposition habituelle*, soit dans ses *manifestations actuelles indélibérées (motus primo-primi)*, soit dans ses fruits produits avec le consentement de la volonté (péchés actuels). *Op. cit.*, p. 265, 294. Le tout est appuyé sur le c. VII de l'épître aux Romains. Il suit de là : 1. que le volontaire n'est pas un élément essentiel de tout péché; 2. qu'il n'y a aucune différence essentielle entre les péchés du point de vue de l'objet et de la matière, et qu'ils sont tous mortels, entraînant avec eux la damnation; 3. que les péchés, en général, et le péché originel, en particulier, ne sont pas réellement effacés par le baptême et la grâce de la justification, qu'ils sont seulement *couverts, non imputés* à cause des mérites de Jésus-Christ; 4. que le péché mortel se trouve à l'état permanent, même chez les saints. Procopovitch et Mislavskii admettent expressément toutes ces conséquences et en dissertent longuement : *Peccatum quodvis, licet ratione materiæ suæ videatur esse minimum et non proprie voluntarium, tale ac tantum est, ut hominem æternæ damnationis reum faceret, si Deus contra ipsum ageret rigore suæ justitiæ... Omnia universum peccata damnant hominem in æternum. Ibid.*, p. 294. Ils ajoutent aussi, à la suite des théologiens luthériens, que le péché originel a détruit *totalement* dans l'homme déchu le libre arbitre pour ce qui regarde les actes salutaires. La liberté n'est restée que pour les actions terrestres, charnelles et se rapportant à la vie sociale. *Ibid.*, p. 366-368.

Presque tous les théologiens russes de la seconde moitié du XVIIIe siècle et du début du XIXe jusqu'en 1840 dépendent de Procopovitch. Leurs manuels de théologie dogmatique à l'usage des académies ecclésiastiques et des séminaires résument les thèses luthériennes et quelquefois les transcrivent mot à mot, et cela avec l'approbation du Synode dirigeant. C'est le cas du manuel de Théophylacte Gorskii († 1788) : *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata seu doctrina de credendis*, 1re éd., Pétersbourg, 1783; dernière éd., Moscou, 1831 : voir p. 141-173 de l'édition de Pétersbourg, 1818, que nous avons eue entre les mains; de celui de Sylvestre Lebedinskii, *Compendium theologiæ classicum*, 2e éd., Moscou, 1805, qui a l'habitude de reproduire littéralement les définitions de Théophane, voir p. 227-261 ; de celui d'Irénée Falkovskii († 1827), dont le titre est assez suggestif par lui-même : *Christianæ orthodoxæ dogmatico-polemicæ theologiæ, olim a clarissimo viro Theophane Procopovitch ejusque continuatoribus adornatæ compendium*, 2 vol., ouvrage recommandé par le Saint-Synode en 1809, dernière édition à Pétersbourg, 1827. Le célèbre métropolite de Moscou, Platon Levkhine († 1812) est aussi sous l'influence de la théologie luthérienne, lorsqu'il écrit sa *Doctrine abrégée ou Résumé de théologie chrétienne* (1re éd., Pétersbourg, 1765) pour son impérial élève Paul Pétrovitch, qui sera le tsar Paul Ier, bien qu'il se garde de certaines thèses extrêmes, devant lesquelles Procopovitch n'avait pas reculé. Voir p. 15, 38-40 de l'édition de Moscou, Ire part., § 15-16; IIe part., § 16-18. C'est le pur luthéranisme qu'enseigne Philarète Drozdov dans sa jeunesse, comme en témoigne son opuscule *Sur les différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale*, composé en 1811 *(Mnienie o raznosti Tserkvei)*, publié dans les *Tchtenia* ou *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'archéologie de l'université de Moscou*, t. I, 1870, p. 38-39. Cependant, dans les premières éditions de son *Grand catéchisme*, qui est considéré comme une sorte de livre symbolique de l'Église russe (1823, 1827), ce qui est dit du péché originel n'a rien de spécifiquement protestant et se rapproche plutôt de la doctrine catholique. On y lit, en effet, qu'un des effets du péché originel est *la mort spirituelle, qui consiste dans la privation de la grâce de Dieu, principe de vie spirituelle supérieure pour l'âme humaine*. Dans le dernier remaniement, opéré en 1838, sur la demande du procureur du Synode, Protasov, il compare le péché originel à une sorte de contagion transmise par la génération : « Comme d'une source souillée coule une eau souillée, ainsi du chef du genre humain, contaminé par le péché et pour cela devenu mortel, provient naturellement une progéniture contaminée par le péché et, par le fait, sujette à la mort, suivant le mot de l'Écriture : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo* (ou bien *quia :* le texte slave du catéchisme permet l'une et l'autre traduction) *omnes peccaverunt.* »

3° *Réaction dans le sens augustinien.* — A partir de 1840, le procureur du Synode, Protasov, qui avait eu, paraît-il, pour précepteur un jésuite, obligea les théologiens russes à revenir à la doctrine des Confessions de foi du XVIIe siècle. De nouveaux manuels de théologie furent composés, qui s'inspirèrent de ces documents, dans une mesure plus ou moins grande, tout en conservant des traces visibles de l'influence protestante. Les nouveaux théologiens cherchèrent, en général, à garder une position moyenne entre le catholicisme et le protestantisme, et ils appelèrent cela la voie royale de l'orthodoxie. Pour ce qui regarde le péché originel, ils combattent à la fois l'opinion de Bellarmin et de Suarez faisant consister le péché originel dans la seule privation de la grâce sanctifiante ou justice originelle, et la théorie protestante de la corruption totale de la nature et du péché-concupiscence persistant dans les baptisés. D'après eux, la nature humaine, considérée en elle-même, a été réellement blessée par le péché originel et pas seulement privée de dons gratuits. Ils tiennent à peu près la position de nos augustiniens, tout comme les théologiens grecs contemporains dont nous avons parlé plus haut et qui paraissent avoir subi leur influence. Comme ces derniers, ils enseignent que, par suite du péché originel, la volonté de l'homme est *plus encline au mal qu'au bien;* que cette inclination au mal est comme un principe *positif* qui nous entraîne violemment vers le péché; que les autres facultés ont été également atteintes; en un mot, que le péché originel a amené une corruption générale de la nature, bien que celle-ci n'ait pas été complètement viciée, qu'elle ait conservé le libre arbitre et soit encore capable de quelque bien. Cf. Antoine Amphitéatrov, *Théologie de l'Église catholique orthodoxe*, Kiev, 1848, § 143, 147; dans la traduction grecque de Vallianos, Athènes, 1858, p. 143, 147, 188-190, 193-194 ; Macaire Bulgakov, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 4e éd., t. I, Pétersbourg, 1883, p. 488-494; Philarète Goumilevskii, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 3e éd., t. I, Pétersbourg, 1882, p. 217-218; Sylvestre Malevanskii, *Essai de théologie dogmatique orthodoxe avec une exposition historique des dogmes*, t. III, 2e éd., Kiev, 1889, p. 427-433, 464-465, 483-485; N. Malinovskii, *Esquisse de théologie dogmatique orthodoxe*, t. I, p. 361-374 ; A. Burgov, *Enseignement dogmatique orthodoxe sur le péché originel*, Kiev, 1904, p. 112.

Chez plusieurs des théologiens que nous venons de nommer et chez d'autres, qui dépendent d'eux, cette opinion sur les suites du péché originel s'explique par leur doctrine sur l'état primitif de l'homme. Cette doctrine avoisine le baïanisme. L'état d'Adam innocent est présenté comme un *état naturel*, non comme *un état surnaturel* constitué par un ensemble de dons gratuits, ce que nos théologiens appellent le surnaturel et le préternaturel. L'exemption de la concupiscence, en particulier, est considérée comme quelque chose de naturel, non comme un privilège. On refuse à Adam la

grâce sanctifiante infuse et les vertus infuses. La justice originelle est conçue non comme un *terminus a quo* fourni par Dieu, mais comme un *terminus ad quem*, auquel l'homme devait arriver par l'exercice des facultés naturelles avec le concours de la grâce de Dieu. L'idée de justice infuse, de vertus infuses leur paraît répugner, la vertu supposant nécessairement l'exercice de la liberté. De là, des attaques réitérées contre la doctrine catholique de l'état primitif et du péché originel. L'Église catholique est accusée de s'être éloignée de la vraie doctrine des Pères et, en particulier, de saint Augustin, et de manifester des tendances pélagiennes, parce que beaucoup de ses théologiens enseignent, après saint Anselme, saint Thomas, Scot, saint Bellarmin, que la justice originelle a été surajoutée à la nature de l'homme *comme par le dehors* et *d'une manière mécanique*, et que le péché originel n'est autre chose que la soustraction de cet élément surnaturel sans que la nature ait été viciée ou atteinte en elle-même. La plupart des théologiens russes récents, par une singulière méprise sur la signification des mots : *nature pure, nature intègre, justice originelle*, attribuent à Scot et à ses disciples l'opinion qu'Adam aurait d'abord été créé dans l'*état de nature pure* et n'aurait reçu qu'après un certain temps les dons de la justice originelle. Le péché originel aurait eu simplement pour effet de ramener l'homme à cet état primitif de nature pure. Ces accusations, après avoir été formulées par les théologiens privés, avaient fini par trouver place dans le programme officiel de théologie polémique élaboré par le Synode dirigeant, en 1884, contre la confession romaine. On les trouve signalées dans les manuels récents de théologie polémique à l'usage des séminaires et des Académies. Voir, par exemple, I. Pérov, *Manuel de théologie polémique*, 6e éd., Toula, 1905, p. 41-45. Il faut reconnaître, du reste, que la terminologie des théologiens dont nous parlons ne cadre pas, sur plusieurs points, avec la terminologie de la théologie catholique. L'équivoque n'existe pas seulement sur le sens précis de *nature pure*, mais aussi sur les termes de *nature* tout court, de *justice originelle*, de *grâce divine*, de *vertu infuse*, de *concupiscence*. Nous croyons que, du côté des théologiens dissidents, la part du malentendu est plus grande que celle de l'erreur et que des explications nettes feraient cesser tout désaccord. C'est un fait que les meilleurs théologiens russes du XIXe siècle, comme Antoine et Macaire Bulgakov, s'abstiennent de toute attaque contre l'Église catholique sur l'état primitif de l'homme et le péché originel. Il est vrai que ce sont ceux-là aussi qui se rapprochent le plus de l'enseignement des Confessions de foi du XVIIe siècle. Un des premiers théologiens qui formula contre les catholiques les griefs dont nous parlons est N. A. Bielaev dans un article intitulé : *Le principe pélagien dans le catholicisme romain*, publié dans le *Pravoslavnyi Sobiésiednik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Kazan, t. I, 1871, p. 84-120. S. Malevanskii les reprit dans le t. III de son cours de théologie historique, *op. cit.*, p. 415-426. De là ils ont passé chez N. Malinovskii, *op. cit.*, t. I, p. 352-354, et dans les manuels de théologie polémique.

4° *Les théologiens récents.* — Que pensent les théologiens russes récents de l'essence du péché originel? La plupart distinguent clairement le péché originel, proprement dit, de ses suites. Ce péché est conçu comme un état peccamineux (en russe : *griekhovnost*) de la nature humaine causé par le péché actuel d'Adam. Cet état peccamineux, cette *culpabilité objective* devant Dieu est inhérente à chaque descendant d'Adam par le fait qu'il reçoit du premier père la nature humaine par la génération charnelle. Antoine, *op. cit.*, p. 189, 195, l'appelle *une dette ;* Macaire, *op. cit*, p. 495, un *péché habituel*, qui n'est pas autre chose que le péché même d'Adam, mais considéré comme persévérant en chacun de nous à l'état habituel. Le baptême enlève cette culpabilité sans détruire les suites du péché, parmi lesquelles se trouve la concupiscence. Pour essayer d'expliquer cette mystérieuse transmission du péché, Burgov, *op. cit.*, p. 112-113, 205 sq., en appelle à la loi de la solidarité.

D'autres théologiens, à la suite de Philarète Goumilevskii, *op. cit.*, t. I, p. 217, 224-227, distinguent à peine le péché lui-même, le *reatus culpæ*, de ses suites et spécialement de la concupiscence, c'est-à-dire de l'*inclination positive* au mal. Pour eux, l'héritage peccamineux que nous recevons d'Adam est plutôt une maladie, une altération de la nature, qu'un péché proprement dit. Voulant essayer d'expliquer comment nous sommes pécheurs de par la faute du premier père, ils en arrivent à dire *qu'en fait, nous ne devenons vraiment pécheurs devant Dieu que lorsque nous consentons librement aux mouvements désordonnés de la concupiscence, suite du péché d'Adam. C'est alors que le péché originel nous est vraiment transmis. Il suit de là que cette transmission a des degrés. Elle est plus ou moins grande, plus ou moins intense et envahissante suivant la mesure de nos péchés actuels, c'est-à-dire de notre consentement à la concupiscence mauvaise.* A les en croire, le mot péché, ἁμαρτία, non seulement dans le c. VII de l'épître aux Romains, mais aussi dans tout le c. V, ne désigne pas le péché proprement dit, mais la concupiscence, suite du péché. Pour établir le bien-fondé de cette explication, ils établissent une comparaison entre la manière dont nous est transmis le péché originel et la manière dont nous nous approprions les fruits de la rédemption opérée par Jésus-Christ. De même, disent-ils, que notre coopération libre est requise pour que nous profitions de la rédemption et que les fruits nous en soient appliqués, de même le péché d'Adam ne nous est transmis que lorsque nous consentons positivement à la concupiscence mauvaise héritée d'Adam, et le degré de cette transmission se mesure sur le degré de notre consentement.

Qui ne voit que, par cette explication malheureuse, les théologiens russes dont nous parlons — et ils sont assez nombreux dans le groupe des plus récents — en arrivent, en fait, à supprimer le dogme du péché originel, tel qu'il est admis dans l'Église chrétienne? Il découle logiquement de cette conception que les petits enfants, qui sont encore incapables d'actes libres, n'ont pas réellement le péché originel. Il est vrai que certains des théologiens en question évitent l'hérésie au prix d'une contradiction. Ainsi, Philarète Goumilevskii, qui paraît avoir été le premier parmi les Russes du XIXe siècle à proposer cette théorie, commence par déclarer que l'*état morbide* hérité d'Adam, bien qu'il ne soit pas un péché proprement dit, déplaît cependant à Dieu, *nous rend odieux à ses yeux* et suffit à expliquer la mort des petits enfants. De même Malinovskii, *op. cit.*, t. I, p. 373-382, expose d'une manière très orthodoxe l'existence du péché originel, le distinguant nettement de ses suites, l'appelant : un péché habituel, un péché de nature, un état peccamineux, dans lequel naissent tous les enfants d'Adam. Mais, lorsqu'il veut expliquer le mode de transmission de ce péché, il expose tout au long la théorie dont nous venons de parler, et il termine par cette phrase franchement hétérodoxe : *Nous pouvons conclure de là que le péché originel ne nous est pas transmis indépendamment de notre liberté*, p. 383. En parlant ainsi, il oublie ce qu'il a dit plus haut, ou ailleurs, de l'universalité du péché originel atteignant les petits enfants eux-mêmes et la nécessité du baptême, en ce qui concerne ces

mêmes enfants, pour entrer dans le royaume de Dieu.

D'autres théologiens nient franchement que la corruption de la nature, causée par le péché d'Adam et transmise par la génération, soit réellement un péché avant le consentement libre à la concupiscence mauvaise. D'après eux, nous naissons *misérables* plutôt que *pécheurs*. Le péché d'Adam, à lui seul, ne suffirait pas à nous mériter la damnation, si nous ne donnions pas un libre consentement à ce qu'ils appellent l'héritage peccamineux transmis par la génération. Cet héritage est dit *peccamineux* non qu'il soit un péché proprement dit, mais parce qu'il est une peine du péché commis par notre premier père. Ainsi parle A. Kremlevskii, dans son ouvrage intitulé : *Le péché originel d'après l'enseignement du bienheureux Augustin, évêque d'Hippone*, Pétersbourg, 1902, et aussi dans l'article *Péché originel (Griekh pervorodnyi)* de l'*Encyclopédie théologique orthodoxe russe*, t. IV, col. 771-774. Cet auteur, à l'exemple de certains protestants rationalistes, accuse expressément saint Augustin d'avoir inventé le péché originel proprement dit, parce qu'il a entendu à contresens le mot ἁμαρτία dans l'épître aux Romains. P. Svietlov, dans son *Cours de théologie apologétique*, Kiev, 1900, p. 200-204, après s'être exprimé d'une manière orthodoxe sur le péché originel et ses suites, comme le font les théologiens qui ne cherchent pas à expliquer le mystère de la transmission, déclare, lui aussi, qu'il y a parité entre le mode de transmission du péché originel et le mode d'application de la rédemption à chaque individu : L'héritage peccamineux venu d'Adam ne nous conduirait pas à la damnation sans notre libre participation à la faute du premier homme. Nous ne devenons vraiment coupables devant Dieu qu'en consentant à la concupiscence désordonnée, suite du péché.

Il restait à faire un pas de plus dans la voie de l'hétérodoxie en supprimant le lien nécessaire qui unit le péché d'Adam à l'état de déchéance physique et morale dans lequel nous naissons, et en assignant à celui-ci une autre cause. Ce pas a été fait dernièrement par Antoine Khrapovitskii, ancien métropolite de Kiev, aujourd'hui chef d'une des Églises russes qui se disputent la juridiction sur les Russes dispersés hors de Russie. En 1924, il a publié, à Carlovitz, où il réside, une revision du *Catéchisme détaillé de Philarète* sous le titre : *Opyt khristianskago pravoslavnago katikhizisa (Essai de catéchisme chrétien orthodoxe)*. A l'explication de l'article 3 du Symbole, où il est question du péché originel, il a ajouté trois demandes et réponses ainsi conçues : Q. « Est-il conforme à la justice de Dieu que nous soyons nés de parents pécheurs et que nous portions en nous-mêmes leur condamnation? — R. Notre naissance d'ancêtres pécheurs n'est pas la cause unique de notre état peccamineux : *Dieu, en effet, savait que chacun de nous pécherait comme Adam a péché, et c'est pourquoi nous apparaissons comme ses descendants.* » — Q. « Quelle utilité retirèrent nos premiers parents de la perte de la félicité du paradis, des maladies, des douleurs et de la mort auxquelles ils furent soumis? — R. Ces conditions misérables de la vie terrestre humilièrent nos premiers parents, et ils moururent justifiés, dans l'espérance d'une vie meilleure par la rédemption. »

Q. « N'est-ce pas dans le même but que le Seigneur a décrété notre apparition dans cette vallée de larmes? — R. *Prévoyant que chacun de nous imiterait la licence d'Adam, Dieu nous revêt, dès notre naissance, d'une nature malade, mortelle et caduque, c'est-à-dire sujette aux inclinations peccamineuses, par lesquelles nous faisons l'expérience de notre vileté et nous nous maintenons dans l'humilité.* » *Op. cit.*, p. 38. La vraie pensée d'Antoine sur le péché originel se manifeste encore par d'autres petits changements introduits, au même endroit, dans le texte de Philarète. Celui-ci par exemple, indiquait comme effets du péché d'Adam la mort et la *malédiction*. Antoine a supprimé le mot *malédiction*, qui est, comme nous l'avons vu, un des termes par lesquels les Byzantins désignent fréquemment le péché originel. De même, dans la traduction slave du passage de l'Apôtre : *In quo omnes peccaverunt*, il a pris soin de noter qu'il fallait entendre : « Parce que tous ont péché », et non : « en qui (Adam) tous ont péché. »

Ces explications audacieuses du péché originel ont soulevé des protestations dans les milieux *orthodoxes*, russes et autres, et l'on dit que tout dernièrement Antoine aurait désavoué ses additions au *Catéchisme de Philarète*. Cf. M. d'Herbigny-Deubner, *Évêques russes en exil*, dans *Orientalia christiana*, t. XXI, 1931, p. 256. Il est néanmoins curieux de constater que ces théologiens russes contemporains, qui ont découvert des traces de pélagianisme dans la théologie catholique, en soient arrivés à enseigner l'erreur même de Pélage en donnant du péché originel des explications qui équivalent à la négation même de ce péché, tel que l'Église l'a toujours entendu.

Disons, en terminant, que la plupart des théologiens russes contemporains interprètent la doctrine de saint Augustin, sur le péché originel, à la manière des protestants et des jansénistes. D'après eux, le saint docteur aurait enseigné que le péché originel a corrompu la nature humaine au point de lui enlever le libre arbitre. Ainsi parlent Philarète Goumilevskii, *op. cit.*, t. I, p. 220 en note; S. Malevanskii, *op. cit.*, t. III, p. 453-455; N. Malinovskii, *op. cit.*, t. I, p. 385, et surtout A. Kremlevskii, *op. cit.*, p. 122 sq., qui, nous l'avons déjà dit, accuse saint Augustin d'avoir inventé le péché originel. Le saint docteur, cependant, a trouvé un défenseur et un apologiste en la personne de Léonide Pisarev. Cet auteur, dans son ouvrage, intitulé : *Doctrine du bienheureux Augustin; évêque d'Hippone, sur l'homme dans sa relation avec Dieu*, Kazan, 1894, déclare la doctrine de l'évêque d'Hippone conforme à celle des Confessions de foi du XVII[e] siècle. A. Burgov, *op. cit.*, p. 38 sq., conclut aussi qu'Augustin n'a nullement « inventé » le péché originel, mais a mis en plus vive lumière ce dogme déjà clairement enseigné par les Pères d'Orient et d'Occident.

IV. Sort des enfants morts sans baptême d'après les théologiens gréco-russes. — Proclamant l'universalité du péché originel et recevant les canons du concile de Carthage sur la nécessité du baptême pour le salut des nouveau-nés, les théologiens byzantins et gréco-russes modernes enseignent communément que les enfants morts sans baptême sont privés de la béatitude surnaturelle. A vrai dire, rares sont ceux qui s'occupent de cette question. Ceux-là s'en tiennent, en général, à la doctrine de saint Grégoire de Nazianze, *Oratio*, XL, 23, *P. G.*, t. XXXVI, col. 389, qui est celle-là même qui prévaut parmi les théologiens catholiques : ces enfants ne parviennent pas à la gloire ou béatitude surnaturelle; mais ils sont exempts de tout châtiment positif : Ἡγοῦμαι τούτους μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι.

C'est la solution donnée par le célèbre canoniste byzantin du XIII[e] siècle, Démétrius Chomatenus, archevêque d'Ochrida, dans une de ses réponses canoniques : L'enfant mort sans baptême ne sera passible d'aucune peine au tribunal d'outre-tombe, à cause de son âge, mais, parce qu'il n'a pas été *illuminé* [c'est-à-dire baptisé] et n'a pas revêtu l'incorruptibilité, il sera exclu du séjour et du rang de ceux qui ont reçu le vêtement du baptême : Διὰ μὲν τὴν ἡλικίαν ἐν τοῖς ἐκεῖ δικαστηρίοις ἔσται ἀνεύθυνον· διὰ δὲ τὸ ἀφώτιστον..., τὴν ἀφθαρσίαν οὐκ ἠμφιάσατο, τῆς δὲ μονῆς

καὶ τῆς τάξεως τῶν τὸ βάπτισμα ἐνδυσαμένων οὐκ ἀξιωθήσεται. *Demetrii Chomatiani varii tractatus*, c. cxi, éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, t. vii, Paris, 1891, col. 479-480. C'est à la même solution, vraisemblablement, que fait allusion Jean Cantacuzène dans le passage inédit cité plus haut, col. 610. La doctrine des saints, à laquelle il renvoie, ne peut être en désaccord avec celle de Grégoire le Théologien, le maître préféré du Damascène.

Dans la période moderne, certains théologiens, surtout parmi les Russes, impressionnés par l'autorité de saint Augustin, paraissent hésitants entre l'opinion de celui-ci et celle de saint Grégoire de Nazianze. C'est le cas de Macaire Bulgakov dans son cours de *Théologie dogmatique orthodoxe*, 4e éd., t. ii, Pétersbourg, 1883, p. 337, note 965. La plupart, cependant, s'en tiennent à la doctrine de saint Grégoire de Nazianze. Le grec Constantin Œconomos l'inséra dans son *Catéchisme* (Κατήχησις ἡ ὀρθόδοξος διδασκαλία, publié à Vienne en 1814) sous la forme suivante : Τὰ ἀβάπτιστα νήπια τελευτῶντα, καίτοι οὐ κολάζονται ὡς προαιρετικῆς ἁμαρτίας καθαρεύοντα, τῆς γε μὴν οὐρανίου βασιλείας οὐκ ἀξιοῦνται ὡς μὴ καθαρθέντα διὰ τοῦ θείου λούτρου ἀπὸ ῥύπου τῆς προπατορικῆς ἁμαρτίας καὶ μὴ τυχόντα τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως. Cette formule fut approuvée, l'année suivante, comme tout à fait conforme à l'enseignement des saints Pères (saint Grégoire le Théologien, saint Athanase et les autres) par une lettre synodale du patriarche œcuménique Cyrille VI (1813-1818), dont on trouvera le texte dans le t. i des *Œuvres complètes* de Constantin Œconomos : Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1862, p. 14-16. Cf. Mansi-Petit, *Collectio conciliorum*, t. xl, col. 71-72. Les théologiens grecs récents répètent Œconomos. Cf. Damascène Christopoulos, Κατήχησις, Athènes, 1881, p. 55-56; Mésoloras, *op. cit.*, p. 187, note 6 ; Androutsos, Δογματική, Athènes, 1907, p. 328; Dyovouniotès, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1913, p. 61, note 1. Ce dernier, cependant, tient à souligner que l'Église grecque n'a pas pris de décision officielle sur le sort des enfants morts sans baptême : Περὶ τῆς μετὰ θάνατον τύχης τῶν μὴ βεβαπτισμένων νηπίων δὲν ἔχει ἡ ἡμετέρα Ἐκκλησία ἐπισήμως ἀποφανθῇ.

Cette absence de doctrine vraiment arrêtée a laissé le champ libre à des hypothèses et à des pratiques difficilement conciliables avec le dogme de la nécessité absolue du baptême. Certains ont prétendu que les petits enfants des fidèles pouvaient être sauvés par la prière des parents traçant sur eux le signe de la croix. L'higoumène moscovite Élie soutint cette opinion contre Laurent Zizanii dans une dispute publique, qui eut lieu à Moscou, en 1627, à l'occasion de la publication du *Grand catéchisme* de Laurent. Cf. l'article publié dans le *Pravoslavnyi sobiésiednik (Le causeur orthodoxe)*, Kazan, 1855, p. 120-121. D'autres, plus nombreux, enseignent couramment que, en cas d'extrême nécessité et en l'absence d'eau naturelle, tout fidèle laïc peut baptiser l'enfant, soit avec l'huile de la lampe qui brûle devant les saintes icones, soit avec du sable qu'on répand sur la tête de l'enfant, soit même en élevant le petit trois fois en l'air en formant le signe de la croix et en prononçant la formule sacramentelle. Le baptême d'huile, celui de sable et celui de l'air peuvent être remplacés, d'après certains, par une simple invocation de la grâce divine. Le Grec Mésoloras approuve explicitement tous ces suppléments du baptême d'eau : Συμβολική, t. ii *b*, p. 194, n. 1 et p. 201 : Ἐπιτρέπει τὸ τελεῖν τὸ βάπτισμα οὐ μόνον ἐν ὕδατι, ἢ ἐν ἐλαίῳ κανδήλας τῶν εἰκόνων, ἢ ἐν ἐπιχύσει ἄμμου (ἀμμώδει ἐπιχύσει) ἐν ἐρήμοις καὶ ἐν ἀέρι διὰ σταυροειδοῦς ἀνυψώσεως τοῦ νηπίου, ἢ καὶ ἄνευ τινὸς ὑλικοῦ στοιχείου, ἀλλὰ δι' ἁπλῆς ἐπικλήσεως τῆς θείας χάριτος. Récemment une réponse canonique du Synode athénien consacrait ces pratiques de son autorité. Le catéchisme de C. G. Koïdakis, approuvé par le même Synode, recommande le baptême de l'air, lorsque l'eau manque et qu'on se trouve en plein désert, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, Athènes, 1906, p. 133. Dyovouniotès, au contraire, *op. cit.*, p. 52, note 2, rappelle que le baptême de sable fut autrefois déclaré invalide par saint Denys d'Alexandrie, et le canoniste serbe N. Milasch le rejette comme une vaine invention de quelques scolastiques, *Droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, IVe part., § 170, p. 791, note 7 de l'édition grecque, Athènes, 1906.

Les sources de cette étude ont été indiquées au cours de l'article. Une bonne monographie sur la doctrine des théologiens russes a été écrite par A. Bukowskii, *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1916; tirage à part paru à Inspruck, 1916, 108 p. On trouvera aussi quelques indications sommaires dans les *Études sur la théologie orthodoxe*, Ire série, de Placide de Meester, Maredsous, 1911, p. 94-105. Nous donnons un exposé d'ensemble dans la t. ii de notre *Theologia christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1933.

M. Jugie.

PEINES ECCLÉSIASTIQUES. — I. Notion. II. Légitimité (col. 630). III. Généralités sur les peines (col. 637). IV. Des peines médicinales ou censures (col. 642). V. Des peines vindicatives (col. 650). VI. Remèdes d'ordre pénal et pénitences (col. 652). VII. Tableau des peines *latæ sententiæ*. d'après le nouveau Code (col. 654)

I. Notion. Le délit et la peine. — La peine est la juste punition d'un délit. Toute peine suppose donc une faute dont elle est le châtiment, sinon, la pénalité cesserait d'être juste : *nulla pœna sine delicto*. Ce principe, auquel l'Église a accordé droit de cité dans sa législation, est fondé sur le droit naturel lui-même. C'est pourquoi, avant de traiter des peines, le Code de droit canonique a consacré la Ire partie de son l. V à la question primordiale du *délit*. L'exposé, à la fois serré et lumineux, qu'il contient sur les points fort délicats de l'imputabilité et de la responsabilité fait de ces quelques canons un magistral traité des « Actes humains », en même temps qu'un intéressant chapitre de droit criminel.

On complétera donc, à l'aide de ces données claires et précises, les exposés contenus sous les mots Crime, t. iii, col. 2325, et Délit, t. iv, col. 258.

1° *Le délit*. — La nouvelle législation canonique du Code a maintenu la double appellation de *délit* et de *crime* pour désigner la violation d'une loi pénale. Entre ces deux vocables, il n'y a pourtant pas de distinction spécifique : le Code les emploie indifféremment; et, si le législateur contemporain a cru devoir se servir, une fois en particulier, du mot *crime* (tit. xv, *De crimine falsi*, can. 2360-2363), c'est moins, semble-t-il, pour lui donner une signification technique, que pour ne pas modifier une terminologie usitée dans le droit ancien. *Decretales Greg. IX*, l. V, tit. xx, cap. 5, 7.

Qu'est-ce donc, à proprement parler, qu'un *délit?* Les définitions sont rares dans le Code : *lex præcipit et non definit; omnis definitio in jure periculosa est.* Il est clair, cependant, que nous avons au can. 2195 une définition « officielle » qui s'impose désormais, et met fin aux hésitations aussi bien qu'aux controverses des juristes ou des moralistes. Dans le droit ecclésiastique actuel, on appelle délit « la violation extérieure et moralement imputable d'une loi munie d'une sanction canonique au moins indéterminée ».

De cette définition, il résulte que trois éléments doivent nécessairement concourir pour constituer un

délit : 1. D'abord un élément *matériel*, ou objectif, c'est le *dommage*, la violation même de la loi, ou le corps du délit : 2. puis un élément *formel* ou subjectif, c'est le *dol* ou intention perverse, d'où sortira l'imputabilité; 3. enfin, un élément *juridique* : la *loi pénale*, à laquelle est assimilé, de droit, le précepte également sanctionné par une peine canonique.

En représentant le délit par D, le dommage par d^a le dol ou imputabilité par d^o, la loi munie d'une sanction par $(l + s)$, on peut résumer la notion du délit dans le droit ecclésiastique actuel, par la formule suivante : $D = d^a + d^o + (l + s)$. Les deux premiers éléments servent à mesurer la quantité ou gravité du délit; le troisième détermine sa qualité ou spécification. Can. 2196.

1. *L'élément objectif* est constitué par la transgression même de la loi, qui trouble l'ordre social et porte atteinte au bien général; c'est le *dommage* au sens juridique, dommage qui exige reparation. Le législateur, en effet, ne s'occupe pas de tout ce qui est moralement répréhensible, mais seulement de ce qui met obstacle au bien public. C'est pourquoi le fait délictueux doit être *extérieur*, ce qui ne veut pas dire public. De même, en effet, que l'Église *non judical de internis*, de même elle ne punit pas des pensées ou des désirs purement internes : *Cogitationis pœnam nemo patitur, Decretum Grat.*, pars IIa, *De pœnitentia*, dist. I, can. 14.

Il faut aussi que l'acte trouble l'ordre social *en fait*, et non pas seulement dans l'intention de son auteur, ainsi, le délit putatif, ou transgression d'une loi que l'on croit exister, alors qu'il n'en est rien, ne saurait être imputé à l'agent et lui valoir une peine.

Il en va tout autrement dans les cas de tentative de délit (*conatus delicti*) et de délit avorté *(delictum frustratum)*, prévus au can. 2212, car alors l'ordre social reçoit une véritable atteinte, tant par l'entreprise menée contre la loi, que par le scandale qui peut en résulter. Dans les deux cas, la volonté perverse du délinquant ne fait aucun doute; mais, dans la première hypothèse, l'agent ne consomme pas son forfait, soit parce qu'il abandonne son projet, soit parce que les moyens employés se révèlent inefficaces ou insuffisants; dans le second cas *(delictum frustratum)* le but n'est pas atteint, malgré l'aptitude des moyens, par suite de la survenance d'une cause indépendante de la volonté de l'agent. Il va de soi que, dans les deux cas, l'imputabilité est moindre que pour un délit consommé; mais le législateur note très justement que le délit avorté revêt une culpabilité plus grande que la simple tentative de délit, tant à cause de la persévérance de la volonté criminelle, que de l'agencement concerté des moyens. D'ailleurs, si, dans le droit, la simple tentative de délit est sanctionnée par une peine, elle constitue, à elle seule, un vrai délit dans son espèce. Can. 2212, § 4.

2. *L'élément subjectif* réside essentiellement dans l'intention délictueuse, qui crée, chez l'agent, une culpabilité morale et une responsabilité personnelle; le Code se sert du mot *imputabilité*, pour indiquer que l'acte commis sera attribué légitimement à l'agent comme à un *auteur responsable*. C'est dire qu'en droit ecclésiastique toute imputabilité *juridique* suppose une imputabilité *morale;* l'Église n'admet, comme base de ses sanctions, ni la seule faute matérielle, ni l'imputabilité fictive ou « civile », en vertu de laquelle, par exemple, les parents seraient tenus pour les auteurs (responsables) des actes de leurs enfants encore en bas âge. Au for canonique, l'imputabilité suppose, chez l'agent, une connaissance et une liberté telles, qu'on ne puisse douter de sa culpabilité morale.

Il n'en faudrait pas conclure que le délit se confond avec le péché, ou que le juge chargé de constater et de punir le crime n'aura pas à remplir un rôle différent de celui du confesseur. En réalité, le champ d'action de l'un et de l'autre reste parfaitement distinct; ils ne travaillent pas sur le même plan, bien que tous deux fassent souvent appel aux mêmes principes. Le juge n'aura à connaître que du *délit*, c'est-à-dire de la violation de la loi au for externe, dans l'ordre juridique, en tant que cette transgression touche à l'ordre social. Le confesseur verra surtout la faute sous l'angle *péché*, en tant qu'elle intéresse la conscience personnelle de l'individu; son rôle sera limité au for interne; il appréciera ce qui, devant Dieu, est permis ou défendu, recherchera les causes, proposera des remèdes, enfin remettra la faute ou en abandonnera la vengeance à la justice divine. D'où l'on voit que le champ d'action du confesseur est singulièrement plus vaste que celui du juge, car l'autorité sociale ne se mêle pas de punir tous les péchés, même publics; ce ne serait sans doute ni possible, ni peut-être prudent. Donc, si tout délit renferme une faute morale, toute faute morale, tout péché n'est pas un délit.

Deux choses servent à déterminer l'imputabilité, et, par conséquent, à fonder le délit : le *dol* et la *faute juridique*.

a) En matière pénale, le *dol* est la volonté délibérée de violer la loi, can. 2199; ainsi entendu, il diffère donc, par sa nature, de celui qui, en matière civile, peut servir de fondement à une action ou à une exception. Can. 1684-1686. Cette disposition perverse de la volonté est la véritable source de l'imputabilité, par conséquent, la *base du délit*. Toutefois, le code fait remarquer que, dans toute transgression extérieure de la loi, l'intention perverse est présumée de droit, jusqu'à preuve contraire.

b) Si le dol est absent, l'imputabilité peut dépendre de la *faute*. Il ne s'agit pas ici de la faute théologique, bien que le droit pénal de l'Église la suppose toujours, can. 2218, § 2, mais de la *faute juridique*, qu'on pourrait définir ainsi : un acte accompli sans malice et qui cause au prochain un dommage injuste. Pareille faute a sa source soit dans une *ignorance* coupable de la loi violée, soit dans une *négligence* également coupable, mais toujours exempte de dol. Et pourtant, l'effet mauvais ou dommage aurait pu et dû être prévu par un homme diligent, soucieux de son devoir aussi bien qu'attentif à ses actes. C'est pourquoi, malgré l'absence d'intention perverse, l'acte dommageable restera imputable à son auteur, car le bien commun oblige les sujets non seulement à ne pas violer la loi, mais encore à être attentifs et vigilants pour ne pas nuire à un tiers ou à la société : quiconque, par ignorance ou incurie, néglige ces précautions élémentaires n'est pas innocent devant le droit.

On suppose, évidemment, que le dommage aurait pu être prévu par un homme diligent; car, dans le cas d'un événement *fortuit*, qu'on n'a pu prévoir ou auquel on n'a pu remédier, toute imputabilité disparaît. Can. 2203, § 2.

On voit par là que l'élément *subjectif* du délit est d'une grande importance, et qu'il requiert une certaine perspicacité, dans son appréciation. C'est pourquoi le Code a déterminé, dans une série de canons, toutes les causes susceptibles d'*aggraver*, d'*atténuer*, ou même de *supprimer* l'imputabilité. Nous nous bornerons à résumer ici les principales; chacune d'elles devra être pesée soigneusement par les intéressés (supérieur, confesseur ou le délinquant lui-même), car c'est sur leurs données que se fondent l'*existence et la gravité du délit*, d'où dépendront l'*existence et la mesure de la peine*.

α — Parmi les causes qui *suppriment* totalement l'imputabilité du délit, les unes affectent l'*intelligence*,

comme le défaut d'usage de la raison (chez les enfants, les adultes en état de démence, de sommeil, d'anesthésie, de délire, d'ivresse profonde et involontaire, etc.) et, d'une façon générale, tous les états pathologiques perpétuels ou transitoires, dans lesquels l'intelligence est incapable d'exercer les actes qui lui sont propres. Il faut y ajouter la passion spontanée, lorsque sa violence éteint la connaissance et supprime la liberté, et l'ignorance involontaire, donc non coupable, de la loi. Du côté de la *volonté*, outre la passion dont nous venons de parler, la violence physique absolue exclut toute imputabilité et, par conséquent, tout délit. Quant à la crainte, même grave, aussi bien que la nécessité ou une lourde gêne, elles ne suppriment l'imputabilité que lorsqu'il s'agit de la violation d'une loi purement *ecclésiastique;* encore faut-il que cette transgression ne tourne pas au mépris de l'autorité ou au détriment des âmes. Can. 2205.

β. — Ces mêmes causes ne feront que *diminuer* l'imputabilité, si elles laissent subsister une certaine advertance du côté de l'intelligence, ou une liberté plus ou moins grande du côté de la volonté.

γ. — Enfin, le délit sera *aggravé*, s'il est établi que ces causes ont été posées à dessein, recherchées, voulues afin de transgresser plus facilement la loi; dans ce cas, l'intention perverse, le dol sont particulièrement manifestes et l'imputabilité accrue d'autant.

Au nombre des causes aggravantes, il faut ranger encore trois circonstances qui touchent autant à l'objet du délit qu'à son sujet; ce sont : la dignité personnelle du délinquant ou de la personne offensée; l'abus de l'autorité ou de l'office pour perpétrer le délit, can. 2207; enfin, la récidive, qu'il faut entendre au sens *canonique*, différent de celui de la théologie morale : est récidiviste devant le droit, celui qui, ayant subi une condamnation pour un délit, en commet un nouveau de même genre dans des circonstances telles, surtout si c'est peu de temps après, qu'on peut conjecturer prudemment la persévérance chez l'individu de la mauvaise volonté. Can. 2208.

3. *L'élément juridique* vient s'ajouter aux éléments objectif et subjectif pour constituer le délit dans son entité canonique. Il consiste essentiellement dans la *loi* sanctionnée par une *pénalité : lex cui adnexa sit sanctio canonica saltem indeterminata*, can. 2195, autrement dit : (*l* + *s*), ainsi que nous l'avons expliqué, *l* pouvant représenter une loi générale ou une loi particulière (précepte). Avant le Code, les auteurs n'étaient pas d'accord sur la nécessité de cet élément légal. Quelques-uns la niaient, comme le cardinal Lega, *De delictis et pœnis*, t. III, p. 6; d'autres penchaient pour l'affirmative, comme Wernz, *Jus decret.*, t. VI, n. 13; Ojetti, *Synopsis*, au mot *Delictum*, et spécialement d'Annibale, *Theol. mor.*, t. I, n. 196, qui définissait le délit une violation extérieure d'une loi pénale accomplie avec une intention perverse.

La Commission de codification adopta la thèse favorable à la nécessité de l'élément légal; d'où le canon 2195, qui consacre officiellement l'adage *nullum crimen sine lege*. Et comme, d'autre part, nous avons dit qu'il n'y avait pas de peine sans crime ou délit, *nulla pœna sine delicto*, on peut, semble-t-il, conclure légitimement : *nulla pœna sine lege*, il n'y a pas de peine sans loi pénale. La seule difficulté vient du canon 2222, où il est affirmé que, même si la loi n'est munie d'aucune sanction canonique, le supérieur légitime peut, néanmoins, sans avertissement préalable, punir d'une juste peine la violation de cette loi, à cause du scandale qui en est résulté, ou de la gravité spéciale de la transgression. Ainsi semblerait battu en brèche le principe consacré par le canon 2195. Cette contradiction n'est qu'apparente et a été expliquée diversement par les maîtres du droit.

Quelques-uns, comme Sole, *De delictis et pœnis*, n. 6, 83, et Chelodi, *Jus pœnale*, n. 2, soutiennent que l'élément légal n'est pas toujours et nécessairement requis; par exception, le délit peut exister sans une loi pénale: c'est le cas tout à fait spécial prévu au canon 2222. — Vermersch-Creusen préfèrent dire que la violation grave et scandaleuse de la loi, même non pénale, est assimilée au délit quant aux effets, plutôt qu'elle ne constitue un délit proprement dit. *Epitome*, t. III, n. 383. — Le P. Vidal, *Jus pontif.*, t. III, 1922, p. 99, voit dans le texte même du canon 2222 l'élément pénal requis, lequel, étant joint à la loi violée, suffit à constituer le délit tel qu'il est défini par le Code. D'autres, par exemple S. d'Angelo, font appel à la théorie de la rétroactivité, non de la loi, mais de la peine; la pénalité venant, au moment précis où elle est infligée, se joindre à la loi, opère, par une fiction de droit, les mêmes effets pénaux que si la sanction avait été prévue dans la loi elle-même. Quelle que soit l'explication que l'on adopte, il reste que les cas extraordinaires, donc exceptionnels, prévus au canon 2222, ne constituent pas une contradiction, ni même proprement une dérogation au principe admis dans la législation actuelle de l'Église : *nullum crimen sine lege, nulla pœna sine lege.*

4. *Division et espèces.* — Le nouveau droit a également précisé ce qu'il faut entendre par « délit public », notoire ou occulte.

Le délit est *public* d'abord lorsqu'il est déjà divulgué, connu en fait dans la foule, dans ce que nous appelons vulgairement le « public », bien que l'extension du mot soit relative : c'est la publicité ou divulgation *effective;* le délit est public encore, au sens du droit, lorsqu'il s'est produit dans des circonstances telles que l'on puisse et que l'on doive prudemment juger qu'il sera bientôt connu de la foule: c'est la divulgation *virtuelle*, qui doit être estimée bien plus d'après le caractère et la qualité des personnes qui sont au courant du fait, que d'après leur nombre.

La *notoriété* ajoute à la publicité un degré nouveau, en marquant une évidence qualifiée qu'on ne saurait cacher par aucun subterfuge. Cette évidence résultera : soit d'une sentence judiciaire ou d'un aveu du coupable fait selon les règles juridiques, et c'est la notoriété de droit, soit des circonstances qui ont accompagné l'acte délictueux, lesquelles sont telles qu'il ne peut être caché en aucune façon, ni bénéficier d'aucune excuse valable.

Le délit est *occulte*, non seulement s'il manque de notoriété, mais même s'il manque de publicité, c'est-à-dire s'il n'est pas divulgué ni effectivement, ni virtuellement; là encore, la qualité des témoins sera une base d'appréciation plus sûre que leur computation matérielle. Le délit est dit occulte *matériellement* si l'acte délictueux lui-même est inconnu, *formellement*, si on ne sait à qui l'imputer. Can. 2197.

2° *La peine.* — Étymologiquement, le mot *peine* (du grec ποινή) signifie le prix d'un dommage, la somme que l'on versait pour une injustice commise. Il était tout naturel qu'il servît à désigner la satisfaction exigée par la société, à la suite du dommage social que lui a causé un délit ou un crime. A côté de cette appellation, on relève, dans l'ancien droit de l'Église, les noms de *vengeance (vindicta, ultio)*, de *satisfaction (satisfactio)* pour désigner la même réalité.

Le Code a consacré le titre de *peine (De pœnis)*, et il a défini celle-ci de façon précise, en même temps qu'officielle :

« La privation d'un bien, infligée par l'autorité

légitime, pour la correction du coupable et la punition du délit. » Can. 2215.

1. *Nature.* — De cet énoncé, il semble ressortir que le législateur ecclésiastique ait voulu exclure désormais, de son droit, les peines corporelles proprement dites. Mais, en limitant l'extension de la pénalité, le nouveau Code n'en a pas changé la nature; la peine reste une privation, donc essentiellement un *mal*. Elle n'est donc pas directement, ainsi que certains l'ont prétendu, un bienfait ménagé en faveur du coupable afin qu'il s'amende. ni même, avant tout, une garantie prise par la société pour prévenir de nouveaux méfaits. De par sa nature, la peine est, en soi, un *mal* infligé à cause d'un autre mal, en l'espèce l'acte délictueux *(malum passionis ob malum actionis)*. Mais comme le mal ne peut être voulu pour lui-même, il doit être légitimé par une fin juste et honnête.

La *fin* première et intrinsèque de toute peine est la *restauration de l'ordre social lésé*. Donc, de par sa nature et sa raison d'être, la peine revêt un caractère vindicatif; avant tout, elle est expiatoire. Mais le législateur peut aussi se proposer d'autres fins extrinsèques, et accommoder son système pénal aux exigences de ces fins. Ainsi, la peine peut avoir pour buts : la correction du délinquant, une crainte salutaire inspirée aux autres, une satisfaction donnée à l'opinion publique ou la défense de la société. Parmi ces diverses fins, dépendantes de la volonté du législateur, celui-ci peut en rechercher une de préférence et la faire prévaloir, dans le droit pénal, parce qu'elle sera plus en rapport avec le caractère propre et le but de la société. Or, dans l'Église, il semble bien que la fin médicinale, ou amendement du coupable, doive obtenir une place de choix, car l'Esprit-Saint qui l'anime « ne veut pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive ». Ez., XXXIII, 11. C'est pourquoi, sans faire abstraction du caractère vindicatif de la peine, l'Église attribue une importance spéciale à la correction du coupable, en raison même de sa mission, qui est de procurer à chacun de ses fils la conversion et le salut.

C'est dire que la législation ecclésiastique adopte un système pénal *mixte* qui s'efforce de ménager et d'unir le bien de la société avec celui de l'individu. Cette double tendance apparaît dans la définition même de la peine, qui vise, dit le Code, à l'amendement du coupable aussi bien qu'à la punition du délit.

2. *Division.* — De là provient la division des peines ecclésiastiques en peines *médicinales (ou censures)* et peines *vindicatives*, can. 2216, selon que le législateur met l'accent sur la recherche d'un but, de préférence à l'autre; il est à noter pourtant que les peines médicinales elles-mêmes ne perdent jamais tout caractère vindicatif et servent toujours le bien commun : cela est si vrai que, dans le *Corpus juris*, elles reçurent parfois le nom de *vindictæ*. *Grat.*, caus. XII, q. II, c. 22; et caus. XXIII, q. IV, c. 51. Le système pénal actuel est complété par les *remèdes pénaux*, qui ont plutôt un caractère préventif que curatif ou vindicatif, et les *pénitences*, qui sont dans le genre satisfactoire. Les uns et les autres s'écartent quelque peu de la stricte notion de pénalité. Quant aux pénitences, il s'agit ici de pénitences *canoniques*, c'est-à-dire relevant aussi bien du supérieur du for externe, que du confesseur au for interne; elles ne sont donc pas nécessairement sacramentelles.

Bien que l'Église ne mentionne plus, dans son droit actuel, aucune peine qui s'exerce par contrainte corporelle, elle a maintenu certaines peines *temporelles*, telles que : privation des revenus d'un bénéfice, amendes pécuniaires; mais ce sont surtout les peines *spirituelles* qui ont ses préférences, parce que mieux en rapport avec sa fin.

Une peine est dite *déterminée*, lorsqu'elle est précisée dans le droit, de telle sorte qu'on ne puisse la remplacer par d'autres; elle est *indéterminée*, lorsqu'elle est laissée au libre jugement du supérieur, tant pour le choix que pour l'opportunité. Can. 2217.

Une division importante des peines est celle qui les distingue en *latæ* ou *ferendæ sententiæ*. Elles sont *latæ sententiæ*, quand elles sont encourues immédiatement, et par le fait même que le délit est commis, can. 2217, § 1, 2; on les reconnaît aux expressions *latæ sententiæ, ipso facto, ipso jure*, ou autres semblables; par exemple : *sciat se esse suspensum, maneat excommunicatus, interdicimus*, etc., contenues dans l'énoncé de la loi pénale. A noter que ce genre de peines ne se trouve que dans le droit ecclésiastique, lequel saisit l'homme tout entier, non seulement au for externe, mais aussi au for de la conscience. Les peines sont *ferendæ sententiæ*, lorsque le juge ou le supérieur est obligé de les infliger pour qu'elles existent. Elles sont, en un sens, moins dangereuses que les autres, car elles ne saisissent le coupable qu'après la sentence, mais, d'autre part, leur remise est plus difficile. Néanmoins, parce que, à tout prendre, elles restent moins odieuses, le législateur a posé en principe qu'une peine est toujours *ferendæ sententiæ*, à moins que les termes du droit n'indiquent expressément qu'elle est *latæ sententiæ*. Can. 2217, § 2.

Une dernière division des peines mérite d'être signalée, c'est celle qui les distingue en peines *a jure* ou *ab homine*. Une peine est dite *a jure* lorsqu'elle est déterminée dans la loi elle-même, peu importe que ce soit comme *ferendæ* ou comme *latæ sententiæ*. Si, au contraire, elle est infligée par mode de précepte particulier, ou par sentence condamnatoire, alors même que la peine serait déterminée dans la loi, elle est dite *ab homine*. D'où il suit qu'une peine *ferendæ sententiæ*, déterminée par une loi, est seulement *a jure* jusqu'à ce qu'intervienne la sentence condamnatoire; après cette sentence, elle est à la fois *a jure* et *ab homine*, mais elle est considérée comme *ab homine*, avec les effets qui s'ensuivent. Can. 2217. Quant aux peines *latæ sententiæ*, elles seront toujours considérées comme *a jure*, sauf le cas où elles seraient annexées à un précepte particulier. L'importance de cette division des peines apparaîtra, lorsqu'il sera question de leur rémission.

II. Légitimité. Le pouvoir coercitif de l'Église : doctrine et histoire. — En punissant de justes peines les transgresseurs de ses lois, l'Église ne fait qu'user de son *pouvoir coercitif*, lequel appartient de droit naturel à toute société parfaite, qu'elle soit religieuse ou civile. Ce droit, l'Église le revendique hautement et de façon très explicite, comme une attribution native, propre et indépendante de tout pouvoir humain : *Nativum et proprium Ecclesiæ jus est, independens a qualibet humana auctoritate, coercendi delinquentes sibi subditos pœnis tum spiritualibus, tum etiam temporalibus*, dit le canon 2214.

Ce pouvoir découle de la constitution même de l'Église; elle ne l'a pas acquis, il ne lui a pas non plus été dévolu par quelque autorité séculière; elle l'a de par sa naissance, et elle l'exerce de façon autonome, sans sujétion d'aucune sorte.

A vrai dire, ce pouvoir coercitif n'est lui-même qu'une partie de la puissance dite *exécutive*, laquelle englobe dans sa notion le pouvoir de gouvernement, d'administration et, enfin, de coaction.

C'est de ce dernier uniquement qu'il sera question ici, à propos des peines. Il faut noter toutefois que l'expression pouvoir *coactif* ou *coercitif* a fréquemment, dans le langage du droit, aussi bien que

dans la langue usuelle, un sens générique, et désigne un triple droit ou une triple action de l'autorité légitime : 1° d'abord le droit d'obliger, de contraindre, les sujets même récalcitrants à observer la loi : c'est, à proprement et strictement parler, la *potestas coactiva;* 2° celui d'arrêter, d'empêcher, *cohibendi, coercendi,* les violateurs actuels de poursuivre leurs méfaits : *potestas coercitiva;* 3° enfin, le pouvoir de punir, *puniendi, pœnas infligendi,* ceux qui, déjà effectivement, ont commis quelque crime ou délit : *potestas punitiva.*

Dans la pratique, ces trois expressions sont souvent employées comme synonymes; ainsi le Code, au canon cité, se sert des deux mots *coercendi pœnis* pour désigner le pouvoir coercitif en général. Il est logique d'ailleurs que l'Église, qui s'attribue le droit de punir les délinquants, puisse au même titre employer la contrainte pour prévenir ou arrêter les infractions à ses lois. Les raisons apportées pour établir la légitimité des peines ecclésiastiques vaudront donc pour justifier l'existence de son pouvoir coercitif, entendu au sens large. Nous allons étudier successivement les preuves à priori de l'existence dans l'Église de ce pouvoir et retracer rapidement l'histoire de ce pouvoir.

1° *Preuves à priori de l'existence du pouvoir coercitif.* — 1. C'est un droit qui appartient nécessairement à toute *société parfaite,* vis-à-vis de ses sujets. En effet, la société parfaite, se suffisant à elle-même, doit être pourvue de tous les pouvoirs nécessaires à l'obtention de sa fin. Or, la fin d'une société est obtenue, lorsque les citoyens emploient librement et spontanément les moyens aptes à y conduire. Mais, quand la bonne volonté fait défaut chez les sujets, il n'y aura d'autre ressource que celle d'user à leur égard de la contrainte physique pour les amener à la poursuite du bien commun. A noter que contrainte « physique » n'est pas synonyme de contrainte « corporelle »; elle s'oppose à la contrainte morale, qui réside dans une obligation clairement perçue, mais à laquelle la volonté peut résister. La contrainte physique, qui peut être matérielle ou spirituelle, consiste dans une *force extérieure, sociale,* à laquelle la volonté ne peut résister, capable par conséquent d'obtenir son effet malgré le sujet récalcitrant. Grâce à cette coaction extérieure, les moyens aptes à l'obtention de la fin sont mis en œuvre, les obstacles sont écartés et l'ordre social réparé; cette puissance apporte, d'autre part, une aide efficace à la volonté parfois défaillante des sujets, tant par la crainte salutaire des peines dont elle les menace, que par la dure expérience qu'en ont faite les délinquants.

L'Église, société parfaite, ne peut pas être dépourvue d'un moyen si indispensable en même temps que si efficace pour l'obtention de sa fin. Et qu'on ne dise pas que ce pouvoir de coercition physique répugne à sa nature de société spirituelle, et que seuls les moyens de contrainte morale lui conviennent et lui suffisent. — L'Église, bien qu'ayant une fin spirituelle, reste composée d'hommes et non de purs esprits; elle doit donc pouvoir agir sur eux de façon efficace, par des moyens proportionnés à leur nature. Or, vu la fragilité aussi bien que la malice humaines, les remèdes spirituels restent souvent inopérants, s'ils ne sont aidés par quelque pénalité temporelle, plus apte à toucher les individus pervers devenus insensibles aux sanctions spirituelles.

2. On peut ajouter, à titre de *confirmation,* que le pouvoir coercitif est la conséquence logique et nécessaire des pouvoirs législatif et judiciaire. Sans le premier, les deux autres perdent toute efficacité pratique, car les sujets auront toujours la possibilité de mépriser les lois et les décisions de l'autorité, ce qui mettrait en péril le bien commun et l'obtention de la fin sociale. Or, l'Église, de par sa divine constitution, possède indubitablement la puissance législative, voir ÉGLISE, col. 2200-2207, et judiciaire, voir PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES. La sagesse divine a donc, indubitablement, dû pourvoir à ce que ces deux attributs ne restent pas illusoires et inefficaces; c'est pourquoi l'Église doit nécessairement, et *à priori,* posséder le pouvoir coercitif. Ce qui va, en outre, être établi *à posteriori.*

2° *Preuves à posteriori, ou histoire sommaire du pouvoir coercitif.* — 1. *Dans l'Évangile.* — *a)* En conférant à ses apôtres le pouvoir des clefs, le Christ a dû y inclure, sans aucun doute, le droit de coaction ou de coercition envers les fidèles délinquants ou rebelles. La formule dont il se sert est, en effet, *universelle,* sans exception ni limite : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 19. Si le pouvoir de *délier* ne s'exerce normalement qu'à l'égard des sujets qui y consentent, il semble bien que le pouvoir de *lier* puisse atteindre même ceux qui refusent et s'y opposent; *lier* indique une certaine contrainte, une force qui resserre; même les récalcitrants peuvent être *liés,* obligés. Or, contraindre les rebelles, forcer ceux qui refusent d'obéir, c'est proprement le pouvoir coactif.

b) Mais l'Église peut aller plus loin; en vertu même des paroles du Maître, elle peut user de *sanctions* à l'égard des contumaces, de ceux qui persistent dans la faute ou la rébellion; elle peut aller jusqu'à les retrancher de son sein, les excommunier : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Matth., XVIII, 17. La peine est grave, elle atteint l'homme tout entier, corps et âme, ainsi que le note le pape Jean XXII, commentant ce passage de saint Matthieu : « Il est clair, dit-il, que, si quelqu'un a injustement causé un dommage au prochain, et que, repris par l'Église, il refuse de s'amender, celle-ci, *en vertu des pouvoirs qu'elle a reçus du Christ,* peut l'y contraindre par une sentence d'excommunication, ce qui est de son pouvoir coercitif. Et, à ce propos, il faut noter que l'excommunication majeure n'écarte pas seulement celui qu'elle frappe de la réception des sacrements, mais elle l'exclut même de la communion des fidèles, ce qui est une punition corporelle, permise par le Christ à l'Église. » Constit. *Licet juxta doctrinam,* 23 oct. 1327.

2. *L'enseignement et la pratique des apôtres.* — Dans ses écrits, saint Paul enseigne clairement qu'il faut reprendre, corriger, punir ceux des chrétiens qui s'obstinent dans la désobéissance ou l'erreur : *Si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo.* II Thes., III, 14.

De ce pouvoir de coercition, il note les différents degrés : *a)* il recommande à son disciple Timothée de *reprendre* ouvertement les délinquants tant pour leur bien personnel que pour l'exemple donné aux autres : *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant,* I Tim., V, 20; c'est le 1er degré, la *monition* ou avertissement énergique de s'amender, mais sans plus. — *b)* Paul va plus loin, il menace les rebelles de ses sévérités, au nom du pouvoir qu'il a reçu de Dieu; *Hæc absens scribo, ut non præsens durius agam, secundum potestatem quam Dominus dedit mihi in ædificationem et non in destructionem.* II Cor., XIII, 10. En face de l'exaltation orgueilleuse de certains Corinthiens, il se demande avec quel esprit il devra aller à eux. I Cor., X, 6. — Devant la contumace des délinquants, il invite les préposés de cette même Église à tirer prompte vengeance de toute désobéissance : *In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam.* II Cor., X, 6. Lui-même n'y manquera pas lorsqu'il viendra. II Cor., XIII, 1-2.

c) Les paroles de l'Apôtre ne furent pas de vaines menaces, car il usa effectivement de la verge et n'épargna pas les coupables. Non content de juger (condamner), comme s'il était présent, l'incestueux de Corinthe, il le livre à Satan : *tradidi hujusmodi Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus sit.* I Cor., v, 5. Le sens de ces mots est difficile à préciser; on l'a compris parfois en ce sens que l'Apôtre menace le coupable de quelque affliction corporelle, dont Satan devrait se faire l'exécuteur, cela en punition du crime, et pour l'amendement et le salut du coupable. L'explication vaut ce qu'elle vaut. En tout cas, Paul inflige la même peine à deux apostats : Hyménée et Alexandre, *quos tradidi Satanæ, ut discant non blasphemare.* I Tim., I, 20. Saint Paul prononce, en outre, une sorte d'excommunication (?) contre un autre Alexandre, fondeur, qui avait osé résister à son autorité : *quem et tu devita, valde enim restitit verbis nostris,* II Tim., IV, 15; et il recommande à Tite de traiter de même tout hérétique, après l'avoir repris deux fois. Tit., III, 10.

Après toutes ces citations, nul ne doutera que saint Paul ne se soit attribué et n'ait usé du pouvoir coercitif; et ce pouvoir découle en droite ligne de l'autorité apostolique qu'il tient de Notre-Seigneur lui-même, *secundum potestatem quam Dominus dedit mihi.* II Cor., XIII, 10.

On a parfois allégué, en faveur du pouvoir coercitif de l'Église, certains faits tirés des Actes des apôtres, par exemple : la mort tragique d'Ananie et de Saphire, V, 1-11, la cécité soudaine dont fut frappé Élymas, le magicien, XIII, 11; on a même essayé de tirer du premier événement un argument en faveur d'un prétendu droit qu'aurait l'Église de prononcer la peine de mort. Il semble plus juste d'y voir seulement un châtiment infligé directement par Dieu, plutôt que par l'autorité de l'Église; car Pierre ne prononce pas proprement de sentence contre Ananie, il se contente de lui reprocher d'avoir menti à l'Esprit-Saint; et c'est en entendant ces paroles qu'Ananie tombe frappé de mort. De même pour Saphire, Pierre ne fait que lui annoncer le châtiment imminent qui va fondre sur elle. Quant à la cécité d'Élymas, il faut y voir également une prophétie de Paul, dont la réalisation suivit immédiatement.

3. *La tradition et la pratique de l'Église.* — *a) Durant les trois premiers siècles.* — Dès l'origine, l'Église usa de son pouvoir coercitif en réprimant les hérésies, en appliquant des peines. Parmi ces dernières, la plus grave de toute, comme encore aujourd'hui, est l'excommunication. Tertullien l'appelle aussi *censura divina... Exhortationes, castigationes et censura divina (est)... si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Apol.*, XXXIX. Au IIe siècle, le pape Hygin sévit contre les gnostiques Valentin et Cerdon, au dire d'Irénée, *Cont. hæres.*, III, IV, 2; cf. I, XXVII, 1. — Au IIIe siècle, le pape Victor condamne d'autres hérétiques, tels que Théodote, Artémon, etc. Il suffit de lire l'histoire de ces premiers siècles pour se rendre compte des nombreux hérétiques que l'Église rejeta de son sein, comme Marcion, Montan, Novat, Novatien.

Contre les clercs indignes, il y avait la suspense pour les fautes moindres, la déposition pour les fautes plus graves et scandaleuses, qui laissaient peu d'espoir d'amendement. Origène, quoi qu'il en soit de sa culpabilité, fut destitué de sa charge et déposé du sacerdoce, au synode d'Alexandrie de 231, par son évêque Démétrius; de même, Paul de Samosate fut déposé de son siège d'Antioche, par un concile tenu dans cette ville.

A ces diverses peines, faut-il ajouter les *pénitences publiques*, qui revêtaient un véritable caractère pénal, attendu qu'elles avaient pour but, non seulement l'amendement du coupable, mais aussi la punition de la faute et l'exemple donné aux autres? C'est là une question difficile dont ce n'est pas le lieu de parler ici.

b) Du IVe au XIIe siècle. — La paix ayant été rendue à l'Église, celle-ci développe ses institutions juridiques. Les canons édictés par les nombreux conciles, qui se tiennent un peu partout à cette époque, déterminent les grandes lignes du système pénal ecclésiastique.

L'excommunication se double de l'anathème (voir ce mot), nom de l'Ancien Testament, qui obtiendra un grand succès dans le droit postérieur. Il est usité au concile de Nicée (325), à la fin du Symbole : *Eos qui dicunt... hos anathematizat catholica Ecclesia.* Denz., n. 54.

A l'excommunication viennent s'ajouter *d'autres peines moindres*, telles que l'exclusion de la table eucharistique. L'*interdit* a des origines plus obscures; il est assez difficile, à cette époque, de le discerner de l'excommunication ou de la pénitence. L'interdit local semble être connu dès la fin du VIe siècle. Mais c'est seulement vers la fin du Xe siècle qu'il devint d'un usage plus fréquent. Voir INTERDIT.

Les conciles édictent des règles sur les cas de *déposition* des clercs; ainsi le canon 51 du concile d'Elvire (300-306), le 13e canon d'Arles (314), le canon 17 de Nicée (325), qui passa dans le *Décret* de Gratien, dist. XLVII, can. 1. Le concile de Chalcédoine (451) prive de leur dignité les évêques ou clercs simoniaques, can. 2.

En même temps se précise, dans le droit, l'usage de la *suspense :* IIIe concile d'Orléans (538), can. 2 et 6; concile de Narbonne (589), can. 6 et 7.

L'*infamie de fait*, déjà connue aux premiers siècles, puisqu'elle était un obstacle à la réception des ordres, passa facilement dans le droit ecclésiastique, sous l'influence du droit romain. On commença par admettre au for de l'Église les cas d'infamie sanctionnés par la loi civile. A partir du VIIe siècle, l'infamie est inscrite au nombre des peines proprement canoniques, sanctionnant des délits purement ecclésiastiques.

L'introduction progressive des coutumes germaniques dans le droit de l'Église fit que, à partir des Ve et VIe siècles, les *peines temporelles* obtinrent une place plus grande dans son système coercitif. La fustigation était connue dès l'époque patristique; saint Augustin note que les évêques l'employaient en Afrique : *Epist.*, CXXXIII, au tribun Marcellin : *Virgarum verberibus, qui modus exercitationis et a magistris liberalium artium et ab ipsis parentibus et sæpe etiam in judiciis ab episcopis solet adhiberi.* — Voici de même la réponse de Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry qui l'avait consulté sur les peines à infliger aux voleurs sacrilèges : *Quidam damnis, quidam verberibus, et quidam districtius, quidam vero levius corrigantur. Epist.*, XI, LXIV, 4. Les clercs et les moines ne sont pas à l'abri de cette peine : *Clericum aut monachum sine commendatitiis vagum, si verborum increpatione non emendetur, etiam verberibus statuimus coerceri.* Concile d'Agde (506), can. 38.

L'*emprisonnement*, la *relégation* ou la *réclusion* dans un monastère furent en usage au plus tard dès le VIe siècle; témoin, la lettre du pape Sirice à Himérius, *Epist.*, I, dans laquelle le pontife ordonne d'enfermer les moines ou moniales qui auraient violé la chasteté. Parmi les autres peines temporelles assez anciennes, il faut relever : les *amendes pécuniaires*, déjà en usage en Espagne au VIIe siècle, 2e canon du XVIe concile de Tolède (693). Dans la suite, elles prirent une grande extension, au point de devenir un abus, contre lequel protestent les papes et le concile de Trente. La *confis-*

cation des biens est un emprunt fait au droit romain ; l'Église y eut recours à partir du XI[e] siècle.

Ces diverses peines temporelles, quelques-unes mêmes corporelles, s'inspirent surtout des coutumes germaniques; l'Église les adopta facilement comme très aptes à contenir et régler les mœurs fort rudes de ces temps.

Cependant, les peines spirituelles ne perdirent pas leur place dans le droit canonique; mais elles évoluèrent et se perfectionnèrent. On note que la distinction entre peines vindicatives et médicinales s'établit peu à peu; aux censures *ferendæ sententiæ*, à peu près seules en usage jusqu'au VIII[e] siècle, se substituent fréquemment, trop souvent peut-être, les censures encourues *ipso facto*. De même, dès l'époque de Charlemagne, la pénitence publique revêt de plus en plus un caractère pénal : elle est imposée même à ceux qui ne l'acceptent pas volontiers; voir art. PÉNITENCE.

L'*excommunication* en vient peu à peu à obtenir des effets au for civil. Puis, l'union des deux pouvoirs ayant pour conséquence de mêler davantage la vie religieuse et la vie civile, l'Église en vient à étendre sa juridiction non seulement aux délits mixtes, mais aussi à des délits purement civils; elle sanctionne même de ses peines les décisions des pouvoirs séculiers; et, bientôt, les rois et les princes ne sont plus à l'abri de ses foudres vengeresses : Grégoire VII ose, en 1076, déposer Henry IV d'Allemagne, et cet exemple ne fut pas oublié dans la suite.

c) A partir du XIII[e] siècle. — La législation canonique s'affirme et s'unifie dans les *Décrétales*. Dès lors, le système pénal, de local et particulier qu'il avait été jusqu'alors, s'universalise et s'affermit, consigné qu'il est désormais dans des *collections authentiques*. Voir CENSURES.

Le droit décrétalien, confirmé par le concile de Trente, dura pratiquement jusqu'à la récente codification (1904-1917), à part la constitution de Pie IX qui mit au point les censures *latæ sententiæ*. Constit. *Apostolicæ Sedis*, 12 oct. 1869. Voir l'art. APOSTOLICÆ SEDIS.

Ce bref aperçu historique, que les limites de cet article ne permettent pas d'étendre davantage, suffit amplement à établir que l'Église, dès ses origines, a usé du pouvoir coercitif en frappant de peines appropriées ses sujets délinquants ou rebelles. Elle n'a donc pas acquis ce pouvoir au Moyen Age; elle ne le doit pas non plus à la faveur des princes séculiers, ainsi que le prétendent régalistes et protestants. Ce droit, elle le possédait auparavant, encore que l'appui plus ou moins bénévole du pouvoir civil en ait favorisé l'exercice; il lui est propre et inné, parce qu'il découle de sa constitution même. La chose sera établie plus solidement encore en faisant appel aux définitions du magistère ecclésiastique.

4. *Les déclarations de l'Église.* — *a)* Le pape Jean XXII affirme que l'Église possède *jure divino* le pouvoir d'user même de peines temporelles : ... *etiam a communione fidelium ipsum excommunicatum excludat, corporalis est a Christo coactio Ecclesiæ permissa.* Const. *Licet*, 23 oct. 1325. Il condamne, en outre, cette proposition de Marsile de Padoue : *Tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva nisi concedat hoc imperator.*

b) Le concile de Trente, session VII, *De bapt.*, can. 14, définit : *Si quis dixerit parvulos baptizatos, cum adoleverunt... nec alia pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur donec resipiscant, anathema sit.* Denz., n. 870. Le même concile recommande aux évêques de n'user qu'avec discernement des censures, afin de ne pas les avilir; qu'ils les réservent donc pour les crimes plus graves; pour les autres délits, qu'ils recourent à d'autres peines telles que l'amende, le gage. Sess. XXV, c. 8, *De reformat.*

c) Benoît XIV, par son bref *Ad assiduas* du 4 mars 1755, condamna l'erreur du P. de la Borde, qui « refusait à l'Église le pouvoir de coaction »; or, le volume du P. de la Borde, *Principes sur l'essence, la distinction et la limite des deux puissances*, ne déniait à l'Église que le droit d'infliger des peines *temporelles :* et par cela seul, il mérita condamnation.

d) De même, Pie VI condamna la 4[e] proposition du synode de Pistoie, où il était affirmé que c'était un abus de l'autorité de l'Église que d'exiger par la force la soumission à ses décrets. Constit. dogmat., *Auctorem fidei*, 28 août 1794, Denz., n. 1504.

e) Pie IX, à son tour, dans l'encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864), réprouva, entre autres erreurs, la doctrine de ceux qui enseignent que l'Église n'a pas le droit de punir de peines les violateurs de ses lois. — Il condamna de même dans le *Syllabus* la proposition suivante : *Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.* Prop. 24. Cf. le bref *Ad apostolicæ*, du 22 août 1851.

f) Enfin, Léon XIII enseigne expressément (encyclique *Immortale Dei)* que le Christ a accordé à son Église un véritable pouvoir législatif et, en même temps, comme conséquence, le *pouvoir de juger et de punir. Immortale Dei*, § *Revera.*

5. *Conclusion.* — Il serait superflu, semble-t-il, après les déclarations aussi nettes du magistère de ranimer les controverses qui partagèrent les théologiens ou les canonistes au sujet de l'*extension* du pouvoir coercitif de l'Église : ce pouvoir peut-il s'exercer uniquement par l'emploi de peines spirituelles, ou permet-il de recourir à des peines temporelles ou corporelles? Les imprécisions ou les équivoques qui pouvaient subsister jusqu'à la publication du Code, sont supprimées par le texte très explicite du canon 2214, § 1 : *Jus est Ecclesiæ... coercendi subditos pœnis tum spiritualibus, tum etiam temporalibus.* Et cette déclaration touchant un des droits constitutionnels de l'Église, *jus nativum et proprium*, met fin aux discussions entre catholiques.

Il reste vrai cependant, comme le note le cardinal Soglia, *Instit. jur. publici eccl.*, 5[e] éd., t. I, p. 169-170, que la coercition par le moyen de peines spirituelles est *plus en harmonie* avec la mansuétude de l'Église. Mais, lorsque les perturbateurs de la société ecclésiastique ne peuvent plus être maintenus dans l'ordre par des pénalités spirituelles, quoi de plus vain que de leur opposer ces mêmes peines qu'ils méprisent, au lieu de recourir à des peines temporelles seules capables d'avoir un résultat !

Il est exact également que l'Église, dans son droit actuel, fait une place fort réduite aux peines temporelles, encore que celles-ci n'en soient pas totalement absentes, par ex. can. 2298, spécialement 8[e] ; can. 2291, n. 12, et 2297. Cela prouve au moins que le législateur juge ces pénalités moins opportunes dans les circonstances actuelles; mais cela ne préjuge rien contre le droit foncier de l'Église; celui-ci reste entier, bien qu'elle ne croie pas devoir en user largement. Il appartient à sa prudence de choisir les moyens qui lui semblent les plus aptes à restaurer l'ordre ou à amender le coupable, et de recourir, selon qu'il est expédient, dans chaque cas particulier, soit aux peines temporelles, soit aux peines spirituelles.

C'est sans doute parce qu'aujourd'hui, le pouvoir séculier est, en général, assez peu disposé à fournir ce service de la force armée, que l'Église a fait évoluer, pour son plus grand avantage, d'ailleurs, son système pénal dans le sens d'une contrainte

principalement morale et spirituelle. Il faut noter d'ailleurs que l'Épouse du Christ a, d'ordinaire, dans ses châtiments, usé d'une mansuétude relative, même aux époques où, les mœurs étant plus rudes, il était nécessaire de faire des exemples; son but est bien plutôt de corriger le coupable que de l'anéantir; si elle frappe le corps, c'est afin de sauver l'âme, selon la méthode de saint Paul, *ut spiritus salvus sit...* I Cor., v, 5.

Enfin, le concile de Trente a canonisé la doctrine traditionnelle de l'Église dans un avertissement qu'il adresse aux évêques et autres Ordinaires, au sujet de la correction des délinquants. Sess. XIII, *De reformat*, can. 1. Le Code l'a reproduit à la lettre, par manière de préambule à la section *De pœnis*, tout en le soulignant par ces mots : *præ oculis habeatur*. Can., 2214, § 2. En voici la traduction; on y reconnaîtra l'esprit qui anime l'Église, en même temps que les différentes *fins secondaires* qu'elle peut se proposer en infligeant des peines, à savoir : faire un exemple dans la société, inculquer aux autres une juste crainte, afin de prévenir de nouvelles transgressions.

« Les évêques et autres Ordinaires se souviendront qu'ils ont pour mission de paître le troupeau, et non de le frapper; leur devoir de chef ne consiste pas à dominer ceux qui sont leurs sujets, mais à les aimer comme des fils et des frères; qu'ils s'ingénient, par leurs exhortations et leurs avertissements, à les détourner du mal, de peur d'être contraints, s'ils viennent à pécher, de leur infliger de justes châtiments. S'il arrive que, par légèreté, quelque faute soit commise, leur devoir, selon l'ordre de l'Apôtre, est de reprendre, de supplier, de réprimander, mais en toute bonté et patience : car la bienveillance est souvent plus efficace que la sévérité, l'exhortation que la menace et la charité que la force. Si, pourtant, la gravité du délit exige une dure punition, ils allieront la mansuétude à la rigueur, la miséricorde à la justice, la douceur à la sévérité, afin de conserver sans raideur la discipline nécessaire au bien commun, et d'obtenir que les coupables ainsi repris s'amendent, ou, s'ils refusent de se repentir, que les autres du moins soient détournés du mal par l'exemple salutaire de la correction infligée aux rebelles. »

III. Généralités sur les peines. — 1° *Règles pour leur application et leur interprétation*. — 1. Non seulement la peine suppose toujours le délit, mais de plus *il doit y avoir proportion entre la peine et le délit*. Il faudra donc apprécier le degré d'imputabilité de l'acte délictueux, le scandale causé et le dommage occasionné.

Cette règle concernant surtout le juge ou le supérieur qui inflige la peine, nous renvoyons simplement aux prescriptions minutieuses que détaille le canon 2218, § 1.

2. Sont *excusés de toute peine* (soit *ferendæ*, soit *latæ sententiæ*) non seulement les *irresponsables*, mais aussi tous ceux qui n'auraient pas encouru une *responsabilité grave*. Cette règle intéresse non seulement le supérieur compétent (législateur ou juge), mais aussi le délinquant, lorsqu'il s'agit de sanctions *latæ sententiæ*. Elle revient à dire que, en droit canonique, il n'y a pas de peine sans faute *grave*. Le délinquant pourra toujours bénéficier de ce principe *au for interne*, où il est seul juge de sa cause. Il en bénéficiera même au *for externe*, à condition que l'absence ou la diminution de l'imputabilité soit prouvée. Can. 2218, § 2.

3. Dans le cas d'injures mutuelles, il y a lieu à *compensation*, dit le canon 2218, § 3. Toutefois, si les injures ne sont pas équivalentes, le plus coupable subira une peine, qui pourra être diminuée s'il y a lieu.

4. Enfin, en matière de pénalité, toutes les fois qu'il y aura lieu à *interprétation* (par suite d'incertitude soit sur le délit, sa gravité, son imputabilité, soit sur la sanction, la complicité, etc.), la règle est formelle : *benignior est interpretatio facienda*. Can. 2219, § 1. Il s'agit, de toute évidence, d'une incertitude ou d'un doute fondé, c'est-à-dire positif et probable, can. 209; dans ce cas, le législateur en permet la résolution dans le sens favorable; c'est l'application de l'adage fameux en théologie morale : *odia sunt restringenda*, puisque les peines sont « matière odieuse ». Cf. *Reg. juris in VI°*, reg. 15 et 49.

C'est aussi en vertu de ce principe que le Code n'admet pas, en cette matière, l'*analogie* de droit, can. 20 : la peine, dit le can. 2219, § 3, ne doit pas être étendue d'une personne à une autre, ni d'un cas à un autre, même s'il y a une raison égale ou plus grave, sauf cependant s'il s'agit des complices frappés par la loi elle-même de peines identiques. Can. 2231.

Le législateur a pourtant formulé une exception à la règle de l'interprétation « bénigne »; cette règle ne s'applique pas lorsque le doute porte sur la *justice* ou l'*injustice* de la peine infligée par un supérieur compétent. Dans ce cas, la présomption de droit est en faveur de l'autorité, et le can. 2219, § 2, déclare qu'il faut observer la peine au for interne comme au for externe, à moins qu'il ne soit possible d'interjeter un appel suspensif. Il faut bien noter, toutefois, que c'est le cas de *doute* seul qui est ici visé, car si la peine est certainement et manifestement injuste, elle est sans valeur et de nul effet, du moins au for interne; au for externe, il y aura lieu d'instituer un appel ou recours.

2° *Auteur des peines*. — La concision s'impose en ce point, qui regarde surtout les supérieurs ayant en main le pouvoir coercitif. Ils trouveront aux canons 2220-2225 l'étendue exacte de leurs attributions qui ne sont ici que résumées :

I. Ceux-là seuls qui, dans l'Église, sont *législateurs* peuvent munir de sanctions pénales leurs lois ou leurs préceptes; ils peuvent même sanctionner de peines des lois autres que les leurs, ou aggraver des peines déjà existantes, sauf disposition contraire du droit. Can. 2217, § 1. Le vicaire général ne peut, sans un mandat spécial, infliger des peines. Can. 2220 et 2221.

2. Ceux qui ne possèdent que le pouvoir *judiciaire* (par exemple l'official) ne peuvent qu'appliquer les peines conformément au droit. En conséquence, le juge ne peut augmenter une peine déterminée, que si cette augmentation est exigée par des circonstances aggravantes extraordinaires. Can. 2223, § 1.

Si la loi, qui statue une peine, est formulée en termes *facultatifs* (par ex. le coupable *pourra* être puni), il appartient au juge d'apprécier en toute conscience et prudence s'il doit appliquer la peine. *Ibid.*, § 2. Si, au contraire, le texte de la loi renferme un *ordre* (par ex. : le coupable *doit* être puni, qu'il soit puni...), la peine doit, en règle générale, être infligée. *Ibid.*, § 3. Toutefois, même dans ce cas, il est laissé à la prudence et à la conscience du juge ou du supérieur compétent : *a)* soit de *différer* l'application de la peine; *b)* soit même de s'en *abstenir* totalement si le délinquant s'est amendé, a réparé le scandale, a été ou doit être suffisamment puni par l'autorité civile; *c)* soit enfin, dans certains cas prévus par le droit, d'*adoucir* la peine ou de lui *substituer* un remède pénal ou une pénitence, selon les cas. *Ibid.*

3. Ordinairement, on doit infliger *une peine pour chaque délit*. Cependant, si, en raison du nombre des

délits, le total des peines devenait excessif, le juge, dans sa prudence, n'infligera souvent que la peine la plus grave parmi celles qui sont prévues, ou réduira le châtiment à des limites équitables selon le nombre et la gravité des délits. Can. 2224.

3° *Sujet des peines.* — 1. *Conditions pour qu'un délinquant puisse être frappé d'une peine ou qu'il l'encoure.* — Plusieurs conditions sont requises; il faut *a)* que le coupable soit soumis à la loi; *b)* que le délit ait été certainement commis, soit parfait dans son genre, et n'ait pas été légitimement prescrit; *c)* que n'intervienne pas l'ignorance ou une autre cause excusante, s'il s'agit de peines *latæ sententiæ ; d)* que le sujet ait atteint l'âge requis; *e)* enfin, que le coupable ait été préalablement, s'il s'agit de censures, l'objet d'une réprimande ou monition.

1re condition. — Le délinquant doit être sujet de la loi pénale : a) Quiconque est soumis à une loi ou à un précepte est, par là-même, soumis aux pénalités qui les sanctionnent, à moins qu'il ne jouisse d'une exemption expresse dans le droit. Can. 2226.

Par conséquent, tous ceux qui ne sont pas *sujets* de la loi, soit parce qu'ils ne font pas partie de l'Église, soit parce qu'ils sont législateurs, ne sont pas sujets de la peine. Il en faut dire autant de ceux qui sont absents du territoire, s'il s'agit de loi particulière et des voyageurs, à moins qu'il ne s'agisse des lois de police et de sûreté.

b) Par une faveur spéciale et expresse du droit, les souverains ou chefs d'État, leurs fils, leurs filles et leurs héritiers présomptifs, les cardinaux, les légats et les évêques même titulaires, ne peuvent être frappés de peines que par le souverain pontife; lui seul aussi a qualité pour déclarer qu'une peine a été encourue par ces mêmes personnages. En outre, les cardinaux sont exempts de toutes les peines *latæ sententiæ*, et les évêques de la suspense et de l'interdit, à moins que la loi ne les nomme expressément.

c) En présence de deux lois pénales *successives* et d'inégale sévérité, on devra appliquer au coupable la plus favorable. Si la loi postérieure abolit la précédente ou seulement la peine, celle-ci cesse aussitôt, sauf s'il s'agit de censures déjà encourues. Can. 2226, § 3.

2e condition. — Le délit doit être complet et parfait en son genre, c'est-à-dire réaliser toutes les conditions exigées en termes propres par la loi. Can. 2228. Perfection du délit ne veut pas toujours dire consommation, ainsi l'avons-nous noté à propos de la *tentative de délit*, can. 2212. Mais, si cette simple tentative est frappée dans la loi d'une peine spéciale, elle constitue à elle seule un véritable délit, complet dans son genre; par exemple, pour le duel, la simple provocation fait encourir l'excommunication, can. 2351; de même l'absolution *feinte* donnée au complice. Can. 2367.

En dehors de ces cas, le délit *avorté* ou la *tentative* de délit peuvent être punis selon leur gravité, à moins que le coupable ne se soit spontanément arrêté dans son acte délictueux, sans qu'il en soit résulté ni dommage, ni scandale. Can. 2235.

Sur la *prescription* du délit, voir PRESCRIPTION.

3e condition. — L'absence de causes excusantes. — Cette condition a une particulière importance lorsqu'il s'agit de peines encourues *ipso facto (latæ sententiæ)* car alors le délinquant aura à juger s'il se trouve sous le coup de la peine; de même, le confesseur devra se rendre compte si la peine a été réellement encourue. C'est pourquoi il est nécessaire de détailler les précisions du Code sur ce sujet.

Les causes excusantes se ramènent toutes à un défaut de connaissance du côté de l'intelligence et à un défaut de délibération du côté de la volonté. Deux principes dominent la matière et sont absolus :

a) Le délinquant sera excusé de toute peine, toutes les fois que, pour une cause quelconque, l'acte délictueux ne pourra lui être imputé comme une faute *grave moralement.*

b) L'ignorance *affectée*, c'est-à-dire entretenue à dessein afin de ne pas connaître la loi ou la peine, n'excuse d'aucune peine *latæ sententiæ.*

Pour apprécier la force des causes excusantes, c'est également au texte de la loi qu'il faut se référer :

α. Si la loi exige chez le délinquant une responsabilité *complète*, ce qui est indiqué par l'emploi des expressions : *præsumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit*, et autres semblables, toute *diminution de l'imputabilité*, qu'elle vienne de l'intelligence ou de la volonté, excuse des peines *latæ sententiæ.*

β. Si la loi ne contient aucune des expressions précitées, l'*ignorance grossière et honteuse (crassa et supina)*, soit de la loi, soit de la peine, n'excuse pas de peines *latæ sententiæ.* L'ignorance qui, sans être crasse, reste gravement coupable, n'empêche pas d'encourir les peines *vindicatives latæ sententiæ*, mais exempte des *censures ;* dans ce dernier cas, le délinquant qui a échappé à la censure pourrait être, s'il y a lieu, frappé d'une autre peine convenable ou soumis à une pénitence. L'ivresse, l'omission de la diligence requise, la passion, n'exemptent pas des peines *latæ sententiæ*, si, malgré la diminution de la responsabilité, l'acte délictueux est encore gravement coupable. Quant à la crainte grave, elle n'exempte nullement de ces mêmes peines, toutes les fois que le délit tourne au mépris de la foi ou de l'autorité ecclésiastique. Can. 2229.

Nous ne parlerons pas ici des peines *ferendæ sententiæ ;* ce que nous avons dit de la nature du délit et des conditions de son imputabilité suffira à guider le juge ou le supérieur qui inflige la peine. La preuve de l'excuse reste alors à la charge du délinquant. Can. 2218, § 2.

4e condition. — L'âge requis. — Les peines *latæ sententiæ* ne sont pas encourues avant l'âge de la puberté, c'est-à-dire avant 14 ans révolus pour les garçons et 12 ans pour les filles, can. 88. Toutefois, en vertu d'une interprétation favorable, admissible en matière pénale, beaucoup d'auteurs s'accordent à reporter jusqu'à 14 ans, pour les deux sexes, l'âge requis pour encourir des peines *latæ sententiæ.*

Quant aux impubères délinquants, il est recommandé de les corriger par des punitions éducatives, plutôt que par des censures ou d'autres peines vindicatives plus graves.

5e condition. — L'avertissement ou monition préalable à la censure. — C'est le propre de la peine *latæ sententiæ* d'être infligée par le droit lui-même et encourue *ipso facto ;* pour cette sorte de peines, *aucune monition* préalable n'est évidemment requise : l'avertissement ou menace contenue dans la loi suffit.

Mais lorsqu'on veut *infliger* une peine, et que celle-ci est une *censure*, une monition est requise par le droit. Cette monition consiste : 1. à réprimander le coupable; 2. à l'inviter, conformément au can. 2242, § 3, au *repentir* et à la réparation des dommages et du scandale causés. Le juge ou le supérieur a même la faculté, s'il l'estime opportun, de lui accorder un délai, afin qu'il vienne à résipiscence. Si la contumace persiste, on peut alors infliger la censure. Can. 2233, § 2.

Toutefois, lorsqu'un *précepte particulier* a été accompagné d'une menace de *censure ferendæ sententiæ*, le délinquant peut être frappé immédiatement de cette peine, car il a été suffisamment et personnellement « averti » par le précepte; ainsi en a décidé la

commission d'interprétation le 14 juillet 1922, *Acta ap. Sedis*, t. XIV, p. 530.

Toutes ces règles concernant la monition laissent intactes les dispositions du fameux canon 2222, dont nous avons déjà parlé à propos de l'*élément juridique* du délit, à savoir : dans les cas de scandale ou de gravité spéciale de transgression de la loi, le supérieur peut frapper le délinquant de justes peines, *sans aucune menace préalable, même si la loi ne prévoyait aucune sanction pénale. A fortiori*, si une sanction quelconque (soit *latæ*, soit *ferendæ sententiæ*) était prévue.

2. *Les suites de la peine.* — *a*) Toute peine, une fois infligée, accompagne le coupable partout, même si le droit du supérieur vient à cesser, à moins que le contraire ne soit expressément indiqué. Can. 2226, § 4.

b) Si la peine est *latæ sententiæ* (qu'elle soit médicinale ou vindicative), le coupable, *conscient* de son délit, est atteint par elle *ipso facto*, tant au for interne qu'au for externe. Can. 2232, § 1. Toutefois, le délinquant peut, jusqu'à ce qu'une sentence *déclaratoire* soit intervenue, ne pas tenir compte de la peine toutes les fois qu'il ne le pourrait sans se diffamer; en outre, au for *externe*, personne ne peut exiger de lui qu'il observe sa peine, à moins que le délit ne soit notoire. Can. 2232, § 1. Cette disposition très favorable du nouveau droit, supprime les anciennes distinctions que faisaient les auteurs entre peines *positives, négatives* ou *mixtes*. Cf. d'Annibale, *Summula*, t. I, n. 309; Wernz, *Jus decretalium*, t. VI, n. 63.

La règle posée par le Code est générale en même temps que très claire : nul n'est obligé de se trahir; en conséquence, le délinquant est excusé de l'observation de la peine toutes les fois qu'il ne peut le faire sans infamie. C'est ainsi qu'un curé ayant encouru une excommunication pour un délit occulte, peut, en attendant de pouvoir être absous, célébrer la messe et administrer les sacrements; de même, un bénéficier suspens *a beneficio* n'est pas obligé de refuser les revenus de son bénéfice qu'on lui offre ou la nomination à un autre bénéfice qu'on lui propose, si, par ce refus, il devait se trahir. Mais il va de soi qu'après une sentence (déclaratoire ou condamnatoire), tout droit à la réputation étant perdu, la peine devra être strictement observée.

c) A noter, de plus, que la sentence *déclaratoire*, prononcée par le supérieur à la suite d'une peine encourue *ipso facto*, a un effet *rétroactif* jusqu'au moment où le délit a été commis. Can. 2232, § 2.

4° *Remise des peines.* — C'est le mode le plus habituel de faire cesser la peine. Pourtant celle-ci peut prendre fin également : par l'accomplissement intégral ou expiation; par la *mort* du coupable, si la *peine* est *personnelle* (sauf s'il s'agit de la privation des suffrages ou de la sépulture de l'Église); mais une *peine réelle* reste à la charge des héritiers lorsqu'une sentence a été prononcée; par la *prescription*, chaque fois que l'action pénale ne sera pas intentée dans les délais prévus au canon 1703; ces délais sont variables selon les différents crimes ou délits. Voir PRESCRIPTION.

La remise de la peine est l'acte par lequel le supérieur légitime la supprime ou l'éteint. Cette remise se fait par *absolution* s'il s'agit de censures, et par *dispense*, s'il s'agit de peines vindicatives. On notera que l'*absolution* est un *acte de justice*, et que, par conséquent, elle doit être accordée à tout délinquant qui revient à résipiscence, la *dispense*, au contraire, est un *acte de grâce*, qui dépend du bon vouloir du supérieur; cette dispense peut donc être révoquée par lui, ou même cesser d'elle-même, si le motif cesse. Contre un refus d'absolution on peut faire *appel*; contre un refus de dispense il n'y a lieu qu'à un *recours*.

1. La remise de la peine ne peut être faite que par l'autorité compétente. Cette autorité appartient : *a*) à celui qui a porté la loi ou la peine, mais non au juge qui n'a fait que l'appliquer; *b*) à son successeur ou à son supérieur; *c*) à celui qui a reçu le pouvoir soit par le droit, soit par délégation spéciale; *d*) enfin à celui qui peut dispenser de la loi, ce pouvoir renfermant implicitement la faculté de remettre la peine attachée à sa violation. Can. 2236.

2. En outre, des pouvoirs spéciaux sont concédés aux *Ordinaires* par le droit général :

a) Dans les cas *publics* (au sens du canon 2197), l'Ordinaire peut remettre les peines *latæ sententiæ* établies par le droit commun. Il faut excepter toutefois : les causes déférées au for contentieux, les censures réservées au Saint-Siège; certaines peines vindicatives telles que l'*inhabileté* juridique aux offices, bénéfices, dignités ou emplois ecclésiastiques; la *privation* de ces mêmes emplois ou offices, ainsi que du droit de vote ou d'éligibilité, du droit de patronat, d'un privilège ou d'une grâce accordée par le Saint-Siège; la *suspense* perpétuelle et l'*infamie* de droit. Can. 2237, § 1.

b) Dans les cas *occultes*, l'Ordinaire peut remettre, par lui-même ou son délégué, toutes les peines *latæ sententiæ* établies par le droit commun, sauf les censures *spécialement* ou *très spécialement* réservées au Saint-Siège. Can. 2237, § 2.

3. De plus, les *confesseurs* peuvent absoudre de toutes les censures non réservées, can. 2253, § 1; en outre, ils reçoivent du droit des pouvoirs spéciaux pour absoudre des *censures réservées*, can. 2254, ou dispenser des peines *vindicatives*, can. 2290, dans les *cas urgents*.

La remise d'une peine est nulle de plein droit si elle a été extorquée par la violence ou la crainte grave. Can. 2238. Cette remise peut être accordée validement à une personne présente ou absente, absolument ou sous condition, au for interne ou au for externe, de vive voix ou par écrit; ce dernier mode est préférable lorsque la peine a été, elle aussi, infligée par écrit, afin qu'il soit possible d'opposer au premier document un autre de même force.

IV. DES PEINES MÉDICINALES OU CENSURES. — 1. Généralités sur les censures. — 2. Des censures en particulier.

1° *Généralités.* — Les censures sont des peines qui, dans l'esprit de l'Église, sont destinées à ramener les coupables à résipiscence.

On trouvera l'essentiel de cette matière dans l'exposé qui a été fait à l'article CENSURES ECCLÉSIASTIQUES. Nous ne toucherons ici que les points sur lesquels le Code a apporté des modifications ou des précisions.

1. *Notion.* — Le canon 2241 définit la censure : « Une peine dont l'effet est de priver un homme baptisé, délinquant et contumace, de certains biens spirituels ou annexés aux spirituels, jusqu'à ce que, sa contumace ayant cessé, il en reçoive l'absolution. » En tant que *peine*, la censure ne peut frapper qu'un délit externe (ce qui ne veut pas dire public), grave et consommé. En tant que peine *médicinale*, la censure présuppose la *contumace*, qu'elle a pour but de briser: dès que cette contumace a cessé, le coupable a *droit* à l'absolution.

Donc, de par leur nature même, les censures ne peuvent pas être infligées pour un temps déterminé ou pour toujours, sinon la peine serait vindicative. Pourtant, il n'est pas nécessaire que, dans chaque cas particulier, on prévoie l'amendement du coupable à une échéance plus ou moins proche; la loi se préoccupe de ce qui arrive ordinairement; si, par exception, le coupable ne s'amendait pas, il resterait

sous le coup de la peine, et les fins secondaires de la loi n'en seraient pas moins atteintes, à défaut de la fin principale. C'est pourquoi, la censure peut être portée même contre des délinquants *inconnus* et frapper des fautes qui resteront peut-être toujours *occultes*. Can. 2242.

Mais que faut-il entendre exactement par *contumace?* Le Code l'a précisé, en distinguant deux significations de ce mot, selon qu'il s'agit de censures *ferendæ* ou *latæ sententiæ*. Dans les deux cas, il exprime un certain mépris, *contemnere*, de la loi pénale ou de l'avertissement donné par le supérieur.

a) S'il s'agit de censure *ferendæ sententiæ*, on appelle contumace celui qui, ayant reçu la ou les monitions canoniques, conformément au canon 2233, § 2, ne cesse pas néanmoins ses actes délictueux ou refuse d'en faire pénitence et de réparer le dommage et le scandale. C'est ce qu'on appelle la contumace *formelle;* elle n'existe pas dans le cas d'un crime complètement passé et dont l'auteur s'est amendé; d'où il suit que celui-ci ne peut être frappé de censures. Le nombre des monitions à faire au délinquant est laissé au libre choix du supérieur; à la rigueur, une seule suffit, si, à la suite de cet avertissement, la contumace paraît certaine. Quant au mode des monitions, rien n'est prescrit dans le Code au sujet des censures; mais, si l'on veut en faire état au for externe, les monitions devront être faites par écrit ou devant deux témoins.

b) Lorsqu'il s'agit de censure *latæ sententiæ*, est dit *contumace* celui qui transgresse une loi ou un précepte sanctionné par la peine susdite, à moins qu'il n'ait un légitime motif d'excuse, par exemple l'ignorance, la crainte ou tout autre cause dont parle le canon 2229. Ainsi, la *menace* contenue dans la loi elle-même tient lieu de monition; celle-ci, au lieu d'être explicite, comme dans le cas d'une censure *ferendæ sententiæ*, est seulement virtuelle ou interprétative.

Un même sujet peut être frappé de plusieurs censures, de même espèce et d'espèce différente. Can. 2244.

Si quelqu'un se trouve frappé injustement par une censure, il peut interjeter un appel ou intenter un recours, mais seulement *in devolutivo*, c'est-à-dire que la peine devra être observée jusqu'à décision de l'autorité supérieure. Pour une censure encourue *ipso facto*, il ne peut être question d'appel ou de recours; elle saisit le délinquant aussitôt et doit être observée en rigueur jusqu'à l'absolution. Can. 2243.

2. *Division et réserve des censures.* — *a*) Les censures ont été maintenues par le Code au nombre de trois : l'*excommunication*, l'*interdit* et la *suspense*. L'excommunication est *toujours* une censure; l'interdit et la suspense peuvent être parfois peines vindicatives; mais, dans le doute, on les considérera comme censures. L'excommunication ne peut affecter que des personnes physiques; si elle est portée contre un corps moral, elle atteindra individuellement les membres délinquants. L'interdit et la suspense peuvent atteindre une personne morale. La suspense est réservée aux clercs; l'excommunication et l'interdit peuvent frapper les laïcs.

Toutes ces peines étant graves en elle-mêmes, le législateur recommande de ne les infliger que sobrement et avec une sage circonspection, surtout l'excommunication. Can. 2241.

b) Les censures peuvent être, comme toutes les peines, *a jure* ou *ab homine*, *latæ* ou *ferendæ sententiæ ;* mais la division principale est celle qui les distingue en censures *réservées* ou *non réservées*, selon que leur absolution appartient exclusivement au supérieur et à ceux qu'il délègue spécialement, ou bien à tous ceux qui ont le pouvoir d'absoudre.

La réserve est donc avant tout une limitation de la juridiction; sans être proprement une peine, elle a un caractère « odieux », car elle aggrave singulièrement la peine. C'est pourquoi elle doit s'interpréter *strictement;* il est interdit de l'étendre d'un cas à un autre; et, dans le doute de droit ou de fait, la réserve ne se soutient pas. De plus, le législateur recommande expressément de ne réserver les censures que si cette mesure est exigée par la gravité particulière des transgressions de la loi, ou dictée par la nécessité de mieux pourvoir à la discipline ou d'extirper quelque vice préjudiciable au bien spirituel des fidèles; il est spécifié que l'Ordinaire ne peut frapper d'une censure, à lui réservée, un délit déjà muni d'une censure réservée au Saint-Siège. Can. 2245, 2246.

c) Lorsqu'une *censure qui empêche la réception des sacrements* — c'est le cas de l'excommunication et de l'interdit personnel, can. 2260, § 1, et 2275, § 2 — se trouve *réservée*, cette réserve entraîne avec elle la *réserve du péché* auquel la censure est annexée. Mais il faut noter que cette réserve, qu'elle soit pontificale ou de droit diocésain, porte directement et immédiatement sur la *censure* et non sur le *péché*, de sorte que, si, pour une cause quelconque, la censure n'est pas encourue, ou si la censure ou sa réserve cesse (par l'absolution, la sortie du territoire), la réserve du péché cesse complètement. Can. 2246.

Si la censure encourue n'est pas de celles qui empêchent la réception des sacrements, sa réserve n'entraîne pas la réserve du péché qui a motivé la censure.

d) La réserve d'une censure dans un territoire particulier n'a aucun effet en dehors de ce territoire, même si l'individu censuré a quitté le territoire *pour se faire absoudre* de cette censure. Can. 2247, § 2.

La réserve *particulière* est donc territoriale, et la sortie du territoire *in fraudem legis*, afin de se libérer de la réserve, n'empêche pas la cessation de celle-ci.

e) L'ignorance de la réserve par le *délinquant* n'empêche pas celui-ci d'être lié par cette réserve, celle-ci étant moins une peine proprement dite, qu'une limitation de la juridiction de celui qui absout.

Si l'ignorance de la réserve est le fait du *confesseur*, l'absolution de la censure et du péché est valide, sauf s'il s'agit d'une censure *ab homine* ou *très spécialement réservée au Saint-Siège*. Can. 2247, § 3. Cette disposition du droit, absolument nouvelle, est tout à fait favorable au pénitent. Le Code ne distinguant pas, l'absolution vaudra même si l'ignorance du confesseur est gravement coupable, fût-elle *crassa et supina*. L'absolution serait-elle encore valide si le pénitent choisissait à dessein un confesseur qu'il sait ignorer la réserve? De la part du confesseur, aucun défaut de pouvoir n'est à relever; mais la validité de l'absolution dépendra des dispositions du pénitent : est-il de bonne foi, repentant, a-t-il cessé d'être *contumace?* Autant de questions qui devront être résolues dans chaque cas particulier.

f) La censure *ab homine* est réservée *partout*, en quelque territoire que l'on se trouve. Elle ne peut être absoute que par celui qui l'a infligée par sentence (*ferendæ sententiæ*) ou qui l'a déclarée (si elle était *latæ sententiæ*), par son supérieur compétent, son successeur, ou celui qui a reçu une délégation régulière.

Les censures *a jure* peuvent être réservées les unes à l Ordinaire, les autres au Saint-Siège; ces dernières le sont à trois degrés, soit *simpliciter*, soit *speciali modo*, soit *specialissimo modo*. Mais la réserve, qu'elle soit contenue dans le droit commun ou le droit particulier, doit être formulée *expressément* dans la loi ou le précepte général; lorsqu'il y a doute de droit ou de fait, on n'est pas obligé de tenir compte de cette réserve. Can. 2245.

3. *Absolution des censures.* — *a*) La censure, une fois contractée, ne disparaît jamais d'elle-même, mais ne cesse que par l'*absolution* légitimement donnée. Cette absolution est *irrévocable*, en ce sens que la censure ne revit plus lorsqu'elle a été régulièrement levée, sauf si l'absolution a été accompagnée d'une obligation à remplir sous peine de réincidence. Can. 2248.

A la différence des péchés, les censures peuvent être remises les unes sans les autres. On peut ainsi absoudre des censures sans absoudre des péchés qui les ont fait encourir; ce mode est courant et même nécessaire lorsqu'on remet les censures au for *externe* ou for *interne non sacramentel.* De même, il est possible d'absoudre des péchés, en laissant subsister la ou les censures qui y étaient attachées, pourvu qu'il ne s'agisse pas de celles qui empêchent (c'est-à-dire rendent illicite) la réception des sacrements, comme sont l'excommunication et l'interdit personnel. Can. 2250.

Celui qui, par lui-même ou par un autre, demande l'absolution des censures doit faire connaître *toutes* celles qu'il a encourues. Si l'absolution est *particulière*, c'est-à-dire ne porte que sur les cas exposés, elle vaut toujours pour ces cas, même si d'autres étaient cachés de mauvaise foi. Si l'absolution est *générale*, bien que la demande ait été particulière, elle ne vaut ni pour les cas omis de mauvaise foi, ni pour les censures réservées *specialissimo modo* au Saint-Siège, mais elle est valable pour tous les autres cas que l'on aurait omis de bonne foi. Can. 2249.

b) Quant au *mode* d'absolution, aucune forme spéciale n'est requise pour la validité; il suffit que la volonté du supérieur qui absout (souverain pontife, Ordinaire, confesseur...) soit manifestée de manière certaine, soit par écrit, soit oralement ou par signes. L'absolution peut même être donnée à un absent par lettre, téléphone, etc.

Pour la *liceité*, il est requis : que l'absolution soit donnée au délinquant en sa présence et sur sa demande, sauf si une cause juste en empêche, que soit employée la formule prescrite par le *Rituel romain* (tit. III, c. II, n. 2) au for interne *sacramentel.* Cette formule est celle de l'absolution des péchés. En cas d'urgence, on dit : *Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris † et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Au for *non sacramentel* (interne ou externe) il *convient* d'employer régulièrement les formules contenues dans les livres liturgiques, spécialement s'il s'agit de l'excommunication. *Pontif. rom.*, tit. *Ordo suspensionis, reconciliationis*, etc., et *Ordo excommunicandi et absolvendi ; Rit. rom.*, tit. III, c. III, V.

c) L'absolution donnée au *for externe* produit ses effets également au for interne, can. 2251, de sorte que celui qui a été absous de la sorte est complètement libéré de sa peine. Si l'absolution n'a été donnée qu'au *for interne*, celui qui l'a reçue peut se considérer en conscience comme délivré de la censure; pourtant, si celle-ci était *publique* ou *notoire*, il faudrait, au for externe, éviter de scandaliser ceux qui ignoreraient que l'absolution a été donnée. D'ailleurs, le supérieur du for externe pourra exiger l'observation de la censure au for externe, chaque fois que la concession de l'absolution ne pourra être prouvée, ou du moins légitimement présumée, par ex. par un changement de vie, l'usage des sacrements, etc. Can. 2251.

d) Les censures *non réservées* peuvent être absoutes : au for *sacramentel*, par tout confesseur; au for *non sacramentel* (interne ou externe) seulement par un supérieur ayant juridiction au *for externe* ou par son délégué. Can. 2253, § 1. Dans tous les cas, il y a lieu d'imposer au pénitent ce qui est requis par le droit (naturel ou positif), à savoir : réparation convenable de l'injustice et du scandale, s'il y a eu l'un ou l'autre, ou tout au moins promesse sérieuse de réparation; imposition, si cela est nécessaire, d'une pénitence salutaire (distincte de la pénitence sacramentelle), selon la gravité du délit et les capacités du pénitent. Voir l'énumération de quelques-unes de ces pénitences au can. 2313. Peut-être y aura-t-il lieu également d'appliquer quelques-uns de ces *remèdes* d'ordre pénal, can. 2306, 2311, dont il sera question plus loin, col. 652 sq.

e) Pour l'absolution des *censures réservées*, trois catégories de cas sont à distinguer :

α. *Les cas ordinaires*, où il n'y a ni urgence, ni péril de mort. Dans ces cas, celui qui absout doit être « qualifié », c'est-à-dire muni de pouvoirs qui le rendent compétent dans les diverses espèces de réserve. S'il s'agit d'une censure *ab homine*, ce sera : celui qui l'a portée, son supérieur ou son successeur, ou bien leur *délégué*, can. 2245, § 2, même si le coupable a transféré ailleurs son domicile ou quasi-domicile. — S'il s'agit d'une censure *a jure*, ce sera celui qui a établi la censure, celui à qui elle est réservée, ou bien leurs successeurs, supérieurs et délégués; d'une façon plus précise : pour une censure réservée à l'*Ordinaire ou à l'évêque*, n'importe quel Ordinaire est compétent vis-à-vis de ses sujets; de plus, l'Ordinaire du *lieu* peut exercer ses pouvoirs à l'égard des étrangers, *peregrini.*

Pour les censures réservées au Saint-Siège, c'est au Saint-Siège qu'il faut avoir recours, ou bien à celui qu'il aura doté de pouvoirs suffisants : pouvoir *général*, *spécial* ou *très spécial*, selon qu'il s'agit de censures *simplement*, *spécialement* ou *très spécialement* réservées.

β. *En péril de mort* (c'est-à-dire quand la vie est en danger de façon sérieusement probable), tout prêtre, même non approuvé pour les confessions, ou dépourvu de pouvoirs spéciaux, peut (en vertu du can. 882) absoudre validement et licitement de tous les péchés et aussi de *toutes les censures*, quelle que soit leur notoriété et leur réserve. Mais, s'ils ont absous un délinquant frappé d'une censure *ab homine* ou réservée au Saint-Siège *specialissimo modo*, le pénitent devra, une fois revenu à la santé (pratiquement, dans le mois qui suivra sa guérison), recourir au supérieur compétent, et cela sous peine de retomber dans la même censure. Ce supérieur sera : celui qui a porté la censure s'il s'agit d'une censure *ab homine ;* la S. Pénitencerie, l'évêque ou un autre personnage, pourvu qu'ils aient les pouvoirs nécessaires, dans le cas d'une censure *a jure.* Cf. Commission d'interprétation du Code, 22 nov. 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 663. Dans ce second cas, le recours se fera par lettre, ou par l'intermédiaire du confesseur, si cela peut se faire sans inconvénient, et sous un nom fictif. Mais, toujours, le censuré devra se conformer aux ordres et injonctions qu'il recevra. Can. 2252.

C'est un devoir pour le confesseur d'avertir le pénitent de cette obligation de recourir. Toutefois, cette monition pourra être omise dans certains cas; par exemple, si le pénitent se trouve *in extremis ;* de même si le confesseur prévoit ou craint que cette monition soit nuisible, et même s'il doute prudemment qu'elle puisse être utile. Capello, *De censuris*, n. 116.

γ. *Les cas urgents.* — Ces cas, expressément déterminés dans le code, sont au nombre de deux, à savoir : lorsqu'une censure *latæ sententiæ* ne peut être observée sans danger certain ou sérieusement probable de *scandale grave* ou de grave *diffamation*, et lorsqu'il est vraiment dur, *si durum sit*, au pénitent de rester dans l état du péché grave durant le temps nécessaire à l intervention du supérieur compétent. Il suffit que cette répugnance à rester dans le péché mortel soit *réelle* et plausible, bien que non extraordinaire; certains pénitents peuvent trouver *dure* une attente

d'un jour, des âmes délicates, comme celles d'un prêtre, d'un religieux, d'un clerc, peuvent souffrir d'une attente même plus courte, par exemple de plusieurs heures, dit Capello, *De censuris*, n. 124.

Dans les cas susdits, tout prêtre *approuvé* pour les confessions, *confessarius*, peut absoudre au for sacramentel de toutes les censures encourues *ipso facto*, quelle que soit la réserve qui les frappe. Cette absolution est directe, en ce sens que, si le pénitent est bien disposé, la censure est véritablement levée. Mais le confesseur a le devoir grave d'imposer à ce même pénitent l'obligation, sous peine de retomber dans la même censure, de recourir dans le mois à la S. Pénitencerie ou à l'évêque, s'il a des pouvoirs spéciaux, ou encore à un autre supérieur ayant les pouvoirs nécessaires, et de s'en tenir à leurs ordres. Can. 2254.

Le devoir de recourir incombe en principe et directement au pénitent, et cela, même si le confesseur avait omis de l'avertir; celui-ci, cependant, outre l'obligation *grave* qu'il a d'avertir son pénitent, peut être tenu, au moins en charité, à s'interposer pour faire le recours, à moins de grave inconvénient.

Rien n'empêche le pénitent, qui aurait été ainsi absous et aurait déjà fait son recours, de s'adresser à un autre confesseur muni de pouvoirs; après lui avoir accusé au moins le délit et la censure, le coupable pourra en recevoir l'absolution, avec les injonctions spéciales qui lui seront faites; après quoi, il ne sera pas obligé de se conformer aux ordres qui lui viendront du supérieur auquel il s'était adressé tout d'abord.

Si, dans un cas tout à fait extraordinaire, le recours était moralement impossible, le confesseur, après avoir absous le pénitent, devrait lui prescrire les remèdes de droit, et lui imposer une pénitence et une satisfaction convenables; toutes ces prescriptions devront être accomplies dans les temps déterminés par le confesseur, sous peine de reviviscence de la censure. Cette dispense du recours ne vaut cependant pas pour la censure encourue *ob absolutionem complicis;* dans ce cas, le recours est toujours nécessaire (can. 2367 et 2254); les risques d'impossibilité sont d'ailleurs diminués par le fait que le pénitent est un prêtre, donc capable normalement de recourir par lui-même.

f) Notons enfin, que les cardinaux, en vertu d'un privilège spécial, peuvent absoudre *ubique terrarum*, mais au for sacramentel seulement, tous les péchés et censures réservés, à l'exception des censures réservées *très spécialement* au souverain pontife, et de celles qui seraient encourues pour révélation du secret du Saint-Office. Can. 239.

2° *Des censures en particulier.* — 1. *L'excommunication.* — Des modifications ou précisions ayant été apportées par le Code sur ce point de droit pénal, nous en donnons ici l'essentiel, tout en renvoyant pour la doctrine à l'art. EXCOMMUNICATION, *mutatis mutandis*.

a) *Notion.* — L'excommunication est, de toutes les peines, la plus grave, puisque, selon la définition qu'en donne le can. 2257, « elle exclut celui qui en est frappé, de la communion des fidèles ». Aussi est-elle toujours une censure, jamais une peine vindicative; et, si cette censure était portée contre un corps moral ou collectivité, il faudrait l'entendre comme atteignant tous et chacun des membres coupables. Can. 2255, § 2. Elle est aussi appelée *anathème*, surtout si elle est infligée avec les solennités décrites dans le *Pontifical romain*.

Dans l'état actuel du droit, qui confirme la constitution *Apostolicæ Sedis*, il n'y a plus de distinction entre excommunication majeure et excommunication mineure comme dans le droit décrétalien (cf. *Decretales Greg. IX*, l. V, tit. XXXIX, can. 59; l. II, tit. XXV, can. 2; l. V, tit. XXVII, can. 10), mais une seule espèce, dont les effets, tous exprimés dans le Code, sont *inséparables*. En conséquence, quiconque se trouve sous le coup de cette censure, est *totalement* privé de la communion ecclésiastique et des biens qui en dérivent : ce sont là les effets *essentiels* et immédiats de l'excommunication. D'autres effets, *extraordinaires* et médiats, concernent surtout la facilité plus ou moins grande laissée à l'excommunié d'entretenir des relations avec les autres fidèles. De ce point de vue accidentel, le Code distingue expressément *deux* catégories d'excommuniés : ceux qui sont dits *tolérés*, *tolerati*, et ceux qui sont *à éviter*, *vitandi*. Ne sont *vitandi*, aux termes du can. 2258, § 2, que ceux qui, ayant été nommément excommuniés par le Saint-Siège, ont été publiquement dénoncés comme tels dans une sentence ou un décret, avec déclaration expresse qu'on doit les éviter. Il n'y a, dans le droit qu'une exception mentionnée au can. 2343 : est déclaré *ipso facto vitandus*, celui qui aurait exercé des violences sur la personne du souverain pontife.

Outre ces deux classes, le Code en indique implicitement une *troisième* qui tient le milieu entre les premières : ce sont les excommuniés *notoires*, *notorii*, soit à la suite d'une sentence, soit de toute autre manière. Can. 2259, § 2.

Il est nécessaire de faire connaître, en premier lieu, les effets essentiels et communs de l'excommunication, effets *inséparables*, avons-nous dit, qui s'appliquent sans restriction à toutes les classes d'excommuniés.

On notera ensuite les effets spéciaux et extraordinaires que produit la *sentence* du supérieur qui déclare ou inflige la peine, en particulier la sentence du souverain pontife dénonçant l'excommunié comme *vitandus*.

b) *Effets communs et essentiels.* — *Tout excommunié est privé du droit* d'assister aux offices divins, tels qu'ils sont définis par le canon 2256, mais il ne perd pas le droit d'assister à la prédication de la parole de Dieu; on peut même tolérer son assistance *passive* aux offices divins; de recevoir les sacrements; de faire ou administrer les sacrements et les sacramentaux; d'accomplir les *actes légitimes* ecclésiastiques, c'est-à-dire, aux termes du canon 2256, d'exercer les fonctions d'administrateur des biens d'Église, de juge, d'auditeur et de rapporteur, de défenseur du lien, de promoteur de la justice et de la foi, de notaire et de chancelier, d'huissier et d'appariteur, d'avocat et de procureur dans les causes ecclésiastiques, de parrain dans les sacrements de baptême et de confirmation; il est privé du droit de vote dans les élections et du droit de patronage; du droit d'exercer des fonctions ou de jouir de privilèges ecclésiastiques; d'accomplir des actes de juridiction, que ce soit du for interne, ou du for externe; d'élire, de présenter, de nommer, non plus que d'obtenir des dignités, offices, bénéfices, pensions ecclésiastiques, ou quelqu'autre emploi dans l'Église; d'être promu aux ordres; enfin, de participer aux indulgences, suffrages et prières publiques de l'Église.

Tous les actes ci-dessus énumérés seraient *illicites* s'ils étaient accomplis par un excommunié, à moins que celui-ci ne se trouve dans la nécessité de ne pas se trahir ou se diffamer en les omettant. Voir ci-dessus, can. 2232, § 1. Leur *validité* ne serait pas en cause, avant que soit intervenue une sentence, ainsi qu'il sera dit plus loin.

Les fidèles peuvent se comporter à l'égard d'un excommunié *toléré, ante sententiam*, comme s'il n'avait aucune censure. Ainsi, il n'est pas nécessaire de l'expulser des offices divins, s'il y assiste passivement. Can. 2259, § 2. Les fidèles peuvent, pour une juste

cause, lui demander les sacrements et les sacramentaux, surtout s'il n'y a pas d'autres ministres, can. 2261, § 2; ils peuvent, de même, solliciter de lui des actes de juridiction aux deux fors. Et cette seule demande rend *licites* les actes de l'excommunié, sans que celui-ci ait à s'inquiéter de la suffisance du motif. Can. 2264. Bien que l'excommunié ne puisse jouir des indulgences et des suffrages de l'Église, même après sa mort, il n'est pas interdit de prier pour lui de façon privée, et même d'offrir le saint sacrifice, tout en évitant le scandale.

c) *Effets particuliers et extraordinaires.* — Ils sont à deux degrés, selon que l'excommunié est simplement *notoire*, après une sentence ou de quelqu'autre manière; ou bien dénoncé comme *vitandus*.

α. — Lorsque est intervenue une sentence (déclaratoire ou condamnatoire) d'excommunication, le coupable se trouve publiquement désigné : *notorius;* il y a lieu de se comporter à son égard avec plus de sévérité : il faut l'écarter de toute participation active aux offices divins; il ne peut recevoir les sacramentaux; il est privé de sépulture ecclésiastique, s'il n'a donné, avant sa mort, quelque signe de repentir. Son cadavre violerait l'Église ou le cimetière où il aurait été déposé, can. 1172 et 1207, et il faudrait d'abord enlever le cadavre avant de procéder à la réconciliation, can. 1275; seuls les fidèles en danger de mort peuvent lui demander l'absolution, et aussi, dans le cas où il n'y aurait pas d'autre ministre, les autres sacrements ou sacramentaux, can. 2259-2261; il ne peut, *par lui-même*, engager une action devant un tribunal de l'Église, si ce n'est dans le but d'attaquer son excommunication comme injuste ou illégitime; il ne peut engager une action *par mandataire*, que pour écarter un préjudice spirituel; dans tous les autres cas, on pourra toujours exciper contre lui de l'excommunication, et le repousser. Can. 1654 et 1658. Devant un tribunal ecclésiastique, son témoignage est considéré comme *suspect*, can. 1757; ses actes sont frappés de *nullité* dans tous les cas suivants : arbitrage, can. 1931, parrainage, can. 765 et 795, élection, présentation, nomination aux bénéfices; obtention de dignités, offices, bénéfices, charges ecclésiastiques. Il ne peut validement recevoir de *faveur* du souverain pontife, à moins que, dans le rescrit, ne soit faite la mention expresse de l'excommunication. Can. 2265. Les actes de *juridiction* posés par lui sont *invalides* tant pour le for externe que pour le for interne, sauf si l'absolution sacramentelle des péchés ou des censures lui est demandée par des fidèles en *danger de mort;* dans ce cas, il pourra absoudre validement et licitement; dans ces mêmes circonstances, il pourrait aussi, *en l'absence* d'autres ministres, administrer les sacrements ou les sacramentaux s'il en était requis. Can. 2264 et 2261, § 3. Enfin, il ne peut faire siens les *fruits* de son office, bénéfice, dignité, pension, charge, s'il en est pourvu, et cela *depuis le moment* où il a encouru la censure, la sentence déclaratoire ayant effet rétroactif. Can. 2266 et 2232, § 2.

β. — L'excommunié *vitandus*, non seulement se trouve privé des mêmes biens que celui qui est toléré ou notoire, mais il voit encore sa peine s'augmenter des effets suivants : toute assistance, même passive, aux offices divins lui est interdite, et si on ne pouvait l'expulser, il faudrait cesser l'office, pourvu qu'on puisse le faire sans grave inconvénient, can. 2259, § 2; il est privé *ipso facto* de toute dignité, office, bénéfice, pension ou charge, qu'il pourrait avoir dans l'Église, can. 2266; les fidèles doivent éviter de *communiquer* avec les *vitandi*, même dans les *choses profanes*, à moins qu'il ne s'agisse de leur conjoint, de leurs enfants, de leurs serviteurs, de leurs sujets, ou, d'une manière générale, à moins qu'il n'y ait un motif raisonnable d'excuse. Can. 2267. Enfin, il est interdit d'appliquer les fruits du saint sacrifice à un *vitandus* après sa mort; s'il est vivant, on ne peut offrir la sainte messe, de façon privée et sans scandale, que pour sa conversion. Can. 2262, § 2.

Ainsi, le Code a précisé, et, sur certains points, adouci la discipline de la constitution *Apostolicæ Sedis.* On peut conserver, à titre d'indication et d'interprétation, les divers modes de communication civile prohibés par la glose; cf. l. V, tit. XI, cap. 3, *Aliis, in VI.*

Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Quant aux motifs qui pouvaient *légitimer* cette communication, et qui étaient contenus dans ce vers, *Decr.*, l. V, tit. XXXIX, can. 15.

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse

il faudra les interpréter largement, puisque le législateur admet aujourd'hui comme excuse toute cause raisonnable, *rationabilis causa.* Voir au mots : EXCOMMUNICATION, t. V, col. 1743; INTERDIT, t. VII, col. 2280; SUSPENSE.

V. DES PEINES VINDICATIVES. — 1° *Notion et division.* — Bien que la censure soit un châtiment assez dur, le caractère pénal est plus accentué encore dans la peine vindicative dont le « but propre et direct est l'expiation du délit, de sorte que la remise de cette peine ne dépend pas de l'amendement du coupable ». Can. 2286. Il résulte de cette définition que la peine vindicative s'attaque plus encore au délit qu'au délinquant et qu'elle vise, avant tout, à restaurer aussi bien qu'à venger l'ordre social lésé; la censure, au contraire, a pour fin principale l'amendement du coupable; cet amendement étant obtenu, elle n'a plus de raison d'être et doit être supprimée par l'absolution.

La peine vindicative, comme la censure, consiste en une privation de quelque bien, soit *spirituel*, soit *temporel.* Elle peut être *ferendæ* ou *latæ sententiæ, a jure* ou *ab homine.*

2° *Exécution, appel, sursis.* — 1. Toute peine vindicative, une fois infligée ou encourue, doit être observée tant au for interne qu'au for externe; toutefois, si le délit est *occulte* et qu'aucune sentence ne soit intervenue, le délinquant pourra *suspendre l'exécution* de la peine lorsqu'il y aura pour lui danger d'infamie, nul n'étant obligé de se trahir soi-même. Can. 2232.

2. Si le coupable se trouve injustement ou trop sévèrement puni, il peut faire appel de la sentence judiciaire qui l'a frappé, ou avoir *recours* au supérieur compétent, lorsque la peine a été infligée par un précepte particulier. A moins que le droit ne s'y oppose expressément, par raison d'utilité publique ou une autre cause très grave, appel et recours sont suspensifs (et non plus seulement dévolutifs, comme pour les censures), c'est-à-dire que les effets de la sentence ou du précepte sont suspendus jusqu'à ce que le supérieur ou le tribunal d'appel ait statué sur le cas. Can. 2287.

3. A l'instar des codes civils, le Code canonique, a adopté, pour la première fois, à propos des peines vindicatives, le système du *sursis.* Cette institution juridique consiste dans la faculté laissée au juge de suspendre, sous certaines réserves, l'exécution de la sentence pénale, spécialement lorsqu'il s'agit de la première condamnation encourue par le délinquant; mais, si celui-ci récidive dans un laps de temps déterminé, il devra purger toute la peine due aux deux délits. Can. 2288.

Les conditions mises par le législateur ecclésiastique à l'octroi du sursis, sont les suivantes :

a) Sont formellement *exclues* de cette faveur du droit les peines très graves telles que la dégradation

la déposition, la privation d'office ou de bénéfice; ces peines, supposant des crimes énormes, exigent une exécution immédiate; *b)* il ne doit pas y avoir urgence de réparer le scandale; *c)* ce doit être la première condamnation encourue, après une vie jusque-là sans reproche; *d)* enfin, la suspension de la peine est telle que, si, dans *les trois ans* qui suivent la condamnation, le coupable commet un délit semblable ou de genre différent, il subira les peines dues aux deux délits. Si, au contraire, il s'abstient de nouvelle faute pendant ce laps de temps, la peine encourue se trouve prescrite et ne revit plus.

3° *Cessation.* — La peine vindicative cesse normalement par son accomplissement intégral. Elle peut cependant être remise auparavant par une *dispense* du supérieur compétent. Cette dispense n'est pas, comme l'absolution des censures, un acte *nécessaire* de la puissance judiciaire, mais un acte *libre* du pouvoir législatif, en un mot une faveur, une *grâce* que le coupable ne peut revendiquer comme un droit. Can. 2289.

Nous avons dit, à propos de la remise des peines, quel était le supérieur compétent pour accorder la dispense dans les cas *ordinaires.*

Dans les cas *occultes* et en même temps *urgents*, c'est-à-dire lorsque de l'accomplissement de la peine doit résulter, pour le coupable, l'*infamie* et, pour autrui, le *scandale*, tout confesseur, donc tout prêtre approuvé, peut, au for sacramentel, *suspendre* l'obligation d'accomplir la peine. Ce pouvoir doit s'interpréter de même façon que celui d'absoudre des censures. Mais notons bien que la peine n'est que suspendue. Pour s'en libérer définitivement, le coupable devra, *dans le mois*, recourir sous un nom fictif, soit à la S. Pénitencerie, soit à l'évêque qui serait muni de pouvoirs, et s'en tenir à leurs instructions. Ce recours se fera, aux termes du canon 2290, par lettre et par le confesseur, si cela peut se faire sans inconvénient ; c'est-à-dire que le prêtre sera tenu, au moins en charité, de prêter son aide au pénitent.

En tous cas, le confesseur a le devoir d'imposer ce recours; si, dans un cas extraordinaire, il était impossible, le même confesseur pourrait accorder la dispense des peines vindicatives aux mêmes conditions que s'il donnait l'absolution d'une censure réservée, can. 2254, § 3, c'est-à-dire en donnant ses instructions et en imposant une pénitence convenable. Instructions et pénitence devront être accomplies ponctuellement par le pénitent, sinon il retombera *ipso facto* sous le coup de la peine vindicative. Il va de soi que cette dispense accordée par le confesseur ne vaut que pour le for *interne ;* mais, comme il s'agit de cas *occultes*, il n'y a pas à craindre que l'accomplissement de la peine soit exigée par le supérieur du for externe; le pénitent sera donc totalement libéré.

4° *Principales peines vindicatives.* — Il n'est pas dans notre plan de donner la liste et le commentaire des peines vindicatives contenues dans le Code canonique. D'ailleurs, l'énumération qu'en fait le législateur n'est pas limitative; le juge ou le supérieur reste toujours libre d'appliquer dans tel cas particulier la peine qu'il juge la plus convenable. Pourtant, la double série de peines vindicatives que nous lisons dans le Code est au moins une indication : ce sont celles-là surtout *(præsertim)* qui sont en usage et qui conviennent de nos jours; celles que l'on devra le plus ordinairement employer et dont il n'y a pas lieu, en règle générale, de s'écarter sans raison. Can. 2291.

1. Parmi les peines qui peuvent atteindre *tous les fidèles*, clercs ou laïcs, nous relevons en particulier : l'*interdit* soit local, soit prohibant l'entrée de l'église, voir INTERDIT, t. VII, col. 2280 sq.; la translation ou suppression *pénale* d'un siège épiscopal ou paroissial; la privation de la sépulture ecclésiastique et des sacramentaux; la privation ou suspension temporaire d'une pension ecclésiastique, d'une charge, d'un pouvoir ou d'une faveur accordée; la prohibition d'exercer les « actes légitimes » (voir can. 2256, § 2); la privation du droit de préséance, de la voix active et passive, ou du droit de porter des titres ou insignes conférés par l'Église; l'amende pécuniaire; l'infamie de droit.

Le législateur a jugé utile de donner des précisions au sujet de cette dernière peine; il distingue l'infamie de *droit* et l'infamie de *fait ;* la première n'est produite que dans les cas expressément spécifiés par le Code. Voir can. 2320, 2328, 2343, § 1 et 2, 2351, § 2, 2356, 2314, § 1, 2357, § 1. Une fois, cependant, le législateur la fait dériver d'une sentence même civile, sanctionnée d'ailleurs par le droit de l'Église. Can. 2357, § 1. L'*infamie de fait* résulte de la perte de la réputation auprès des fidèles honnêtes et sérieux, à cause d'un délit ou de mœurs mauvaises; c'est à l'Ordinaire qu'il appartient de juger si cette infamie existe ou non. Notons qu'elle peut résulter d'une sentence du for civil, mais pas nécessairement, car c'est uniquement sur l'opinion des fidèles qu'elle est fondée. L'infamie, comme l'honneur, est chose *personnelle* qui n'affecte que le délinquant et non ses parents ou alliés. Can. 2293. Ses *effets* sont différents. selon qu'il s'agit de l'infamie de fait ou de l'infamie de droit; cette dernière est de beaucoup la plus grave, puisque celui qui en est atteint est non seulement irrégulier, can. 984, n. 5, mais encore ne peut ni obtenir validement des bénéfices, pensions, offices ou dignités ecclésiastiques, ni accomplir validement les actes légitimes, ni exercer un droit ou emploi ecclésiastique quelconque; il doit, de plus, être écarté de l'exercice des fonctions du ministère sacré. Can. 2294. L'infamie de droit est, de sa nature, perpétuelle, et ne peut cesser que par une dispense du Saint-Siège. L'infamie de fait cesse lorsque, au jugement prudent de l'Ordinaire, toutes circonstances étant pesées, surtout après un amendement durable du délinquant, la bonne réputation est rétablie auprès des fidèles probes et sérieux. Can. 2295.

2. Le Code énumère, can. 2298, douze peines vindicatives applicables *aux clercs seulement;* notons en particulier : la suspense, partielle ou totale, portée pour toujours ou pour un certain temps; la privation d'un bénéfice, d'un office ou d'une pension; l'ordre ou la défense de demeurer dans un lieu déterminé, d'exercer le ministère sacré dans une église déterminée; la déposition; la privation perpétuelle du droit de porter l'habit ecclésiastique; enfin, la plus grave de toutes, la dégradation.

Ces pénalités, revêtant un caractère particulièrement dur, surtout les dernières, ne devront être employées qu'avec une sage discrétion, qui n'exclut pas la fermeté. Cf. can. 2214, § 2. Lorsqu'il est question spécialement de la *relégation*, can. 2298, n. 7-8, du *séjour* dans une maison de pénitence ou dans un monastère, can. 2302, le législateur précise que ces peines, surtout si elles doivent être longues, ne doivent être infligées que pour des cas graves, et seulement quand l'Ordinaire les juge nécessaires pour l'amendement du coupable ou la réparation du scandale. Quant à la déposition ou à la dégradation, can. 2303, elles ne doivent être infligées que dans les cas expressément spécifiés par le droit; de plus, la privation perpétuelle du droit de porter l'habit ecclésiastique doit toujours être précédée de la déposition. Can. 2304, § 1.

VI. — DES REMÈDES D'ORDRE PÉNAL ET DES PÉNITENCES. — Cette troisième et dernière catégorie

de pénalités est aussi la moins considérable. Ce n'est d'ailleurs que dans un sens très large qu'on peut lui donner le nom de « peines », car le caractère de punition y est peu accentué. Néanmoins, parce que ces remèdes ou pénitences trouvent leur application à propos d'un délit (soit déjà consommé, soit prudemment redouté), parce qu'aussi ils comportent en eux-mêmes une certaine contrainte ou humiliation, le législateur les a rangés sous un titre nouveau, à la suite des censures et des peines vindicatives.

L'importance de ces « remèdes » n'est pourtant pas médiocre; ils trouvent leur emploi, au for interne comme au for externe, soit qu'il s'agisse de prévenir la perpétration d'un délit ou d'éviter l'application d'une peine, soit qu'il s'agisse d'absoudre ou de dispenser d'une peine déjà encourue. Le Code a donné, à ce sujet, des précisions qu'il n'est pas permis d'ignorer.

1° *Remèdes d'ordre pénal.* — Ce sont des moyens mis par le droit à la disposition du supérieur compétent, soit pour écarter les occasions de délit, soit pour réprimer des fautes graves qui, par elles-mêmes, ne constituent pas des délits canoniques. Ces remèdes revêtent donc un caractère plutôt préventif que curatif; parfois, cependant, ils peuvent servir à remplacer une peine qu'on n'a pas jugé à propos d'infliger, can. 2223, § 3, n. 3, ou bien à aggraver une peine déjà prononcée, surtout si on est en face de récidivistes. Can. 2309, § 4, et 2311, § 2. Si de telles poursuites paraissaient injustes, les intéressés ont la faculté d'interjeter un appel suspensif, ou d'instituer un simple recours (dévolutif), selon que la pénalité a été imposée par sentence judiciaire ou administrativement.

Les remèdes pénaux, prévus par le droit actuel, sont au nombre de *quatre :*

1. *La monition.* — C'est l'avertissement que l'Ordinaire a l'obligation de donner ou de faire donner à celui qui se trouve dans l'occasion prochaine de commettre un délit, ou que l'on soupçonne sérieusement, après enquête, d'avoir déjà commis ce délit. Can. 2307.

2. *La réprimande* (*correptio*) est un blâme, approprié aux conditions de la personne et du fait en question, que l'Ordinaire doit adresser ou faire adresser, de vive voix ou par lettre, à celui qui, par sa conduite, occasionne un scandale ou un grave désordre. Can. 2308.

La réprimande et la monition peuvent être secrètes ou publiques, selon qu'il est opportun; le premier mode est « paternel », le second est « légal ». Si elles sont *publiques*, elles doivent se faire selon les formes requises, c'est-à-dire devant notaire, ou deux témoins, ou par lettre dont la réception et la teneur puissent être prouvées. Monitions et réprimandes peuvent être *renouvelées* au gré et selon la prudence du supérieur; mais, qu'elles soient publiques ou secrètes, on devra en conserver la preuve écrite dans les archives secrètes de la curie. Can. 2309.

3. *Le précepte.* — Il marque un degré de plus dans la voie de la sévérité. On y a recours lorsque monitions et réprimandes n'ont pas obtenu le résultat cherché, ou lorsqu'on ne peut espérer qu'elles l'obtiendront. Dans ce cas, le supérieur donne un *précepte*, c'est-à-dire un ordre formel et précis, indiquant exactement tout ce que le prévenu doit faire ou éviter, le menaçant de peines en cas de transgression. Can. 2310.

4. Enfin, si la gravité du cas le comporte et, en particulier, s'il s'agit de quelqu'un qui est en danger prochain de récidive, l'Ordinaire le soumettra à une *surveillance, vigilantia*, dont il précisera les conditions. La mise en surveillance peut être également un moyen d'*augmenter* la peine, surtout vis-à-vis des récidivistes. Can. 2311. Comme ce remède pénal revêt un caractère odieux et humiliant, on n'en usera qu'avec modération.

2° *Les pénitences.* — Il ne s'agit pas ici de pénitence *sacramentelle*, mais de pénitence *canonique :* la première est imposée au for interne, par le confesseur; la seconde regarde le supérieur ayant juridiction au for externe; le confesseur, pourtant, pourra imposer des pénitences canoniques dans les cas où, de par le droit, il supplée le supérieur compétent. Can. 2254, § 3, et 2290, § 2, *si recursus sit moraliter impossibilis.*

1. Les pénitences sont imposées au for externe, soit pour *éviter* aux délinquants l'imposition d'une peine canonique proprement dite, soit pour qu'ils reçoivent l'*absolution* ou la *dispense* d'une peine déjà encourue.

2. Bien qu'elles soient du for *externe*, ces pénitences ne sont pas nécessairement *publiques ;* il est même formellement interdit d'imposer une pénitence publique pour un délit ou une faute occulte. Can. 2312, § 2.

3. La pénitence sera proportionnée plutôt au repentir du coupable qu'à la gravité du délit, compte tenu des qualités du délinquant et des circonstances du délit. Can. 2312, § 3.

4. Les pénitences ne sont pas chose nouvelle dans le droit et la discipline de l'Église. Sans vouloir en donner une énumération limitative, le Code en recommande particulièrement cinq, qui seront imposées par mode de précepte : la récitation de prières déterminées; quelque pèlerinage ou autre œuvre de piété; un ou plusieurs jours de jeûne volontaire; l'aumône en faveur de bonnes œuvres; une retraite spirituelle durant quelques jours dans une maison pieuse ou un monastère.

A noter enfin, que l'Ordinaire peut, s'il le juge sage, *ajouter* des pénitences au remède pénal de la monition et de la réprimande. Can. 2313.

VII. Tableau des peines *latæ sententiæ.* — Le cadre de cet article ne permet pas de faire une étude détaillée des peines portées par le Code *in singula delicta.* Pour les peines *ferendæ sententiæ*, les supérieurs ayant à en faire usage devront se reporter aux différents titres de la IIIe partie du livre V, où sont groupés, par espèces, les divers délits, avec les peines dont il convient de les frapper; les délinquants, avertis par la monition, n'auront qu'à subir la peine imposée, s'ils ne se sont point amendés. Mais, il a paru indispensable de donner ici un tableau complet des peines *latæ sententiæ*, qui frappent le coupable sur-le-champ et sans avertissement préalable.

Ces peines sont surtout des *censures*. Le Code en a ordonné à nouveau toute la matière, régie avant lui par la constitution *Apostolicæ Sedis*, publiée par Pie IX, le 12 octobre 1869. Voir art. Apostolicæ Sedis, t. i. Dans le droit actuel, les censures sont, comme jadis, *réservées* ou *non réservées*, et celles qui sont réservées, le sont à l'Ordinaire ou au pape. Mais tandis qu'autrefois la réserve au Saint-Siège ne comportait que deux degrés, *simpliciter* et *speciali modo*, le nouveau Code a établi une troisième catégorie de réserves *très* spéciales, *specialissimo modo*, pour quatre excommunications.

Nous donnons ci-dessous le tableau méthodique des peines *latæ sententiæ*, d'abord des *censures*, puis des *peines vindicatives*. Le classement est fait d'après leurs espèces et leur gravité, et non, comme dans le Code, selon les genres de délits qu'elles sanctionnent.

1° *Censures « latæ sententiæ ».*

1. *Excommunications.*

a) Réservées au Saint-Siège.

α. Specialissimo modo :

La profanation des saintes espèces, en les jetant,

en les dérobant, ou en les gardant dans un mauvais dessein. Can. 2320.

La violence exercée sur la personne du souverain pontife. Can. 2343, § 1.

L'absolution réelle ou feinte du complice *in peccalo lurpi.* Can. 2367.

La violation directe et gravement coupable du *sigillum sacramentale.* Can. 2369.

b. Speciali modo :

L'apostasie, l'hérésie et le schisme. Can. 2314.

La suspicion d'hérésie, après une durée de six mois. Can. 2315.

La publication, la lecture et la conservation, sans autorisation régulière, des livres des apostats, hérétiques, schismatiques, ou autres livres nommément condamnés par lettres apostoliques. Can. 2318.

La simulation du sacerdoce, soit à l'autel, soit au confessionnal, par quelqu'un qui ne serait pas prêtre. Can. 2322, § 1.

L'appel au futur concile général des lois ou décrets du souverain pontife régnant. Can. 2332.

Le recours au pouvoir civil ou l'opposition directe pour empêcher la promulgation ou l'exécution des actes du Saint-Siège. Can. 2333.

Les entraves à la liberté et à la juridiction de l'Église. Can. 2334.

La violation du privilège du for, s'il s'agit d'un cardinal, d'un légat, d'un officier majeur de la curie romaine, ou de son propre Ordinaire. Can. 2341.

La violence exercée sur la personne des hauts dignitaires de l'Église, cardinaux, légats, patriarches, archevêques et évêques, même titulaires. Can. 2243.

L'usurpation des biens ou des droits de l'Église romaine. Can. 2345.

La falsification de documents apostoliques. Can. 2360.

La dénonciation calomnieuse d'un prêtre non coupable de sollicitation. Can. 2263.

c. Simpliciter :

Le trafic des indulgences. Can. 2327.

L'affiliation à une secte maçonnique, ou autre du même genre. Can. 2335.

L'absolution, sans pouvoirs, d'excommunications réservées au Saint-Siège *speciali* ou *specialissimo modo.* Can. 2338.

L'aide ou la faveur accordée à un excommunié *vilandus*, ou la communication avec lui *in divinis.* Can. 2338, § 2.

La violation du privilège du for à l'égard d'un évêque (autre que l'ordinaire), d'un prélat *nullius*, d'un supérieur majeur de religion de droit pontifical. Can. 2341.

La violation de la clôture des réguliers à vœux solennels, et la sortie illégitime des moniales. Can. 2342.

L'usurpation des biens ecclésiastiques. Can. 2346.

Le duel ou le concours donné au duel. Can. 2351.

La violation du célibat clérical ou religieux par une tentative de mariage, même civil. Can. 2388.

La simonie. Can. 2393.

Le détournement, la destruction, la falsification ou le recel de documents de la chancellerie épiscopale. Can. 2405.

b) Réservées à l'Ordinaire.

Le renouvellement du consentement devant un ministre non catholique, dans un mariage mixte contracté avec dispense. Can. 2319.

La convention explicite ou implicite d'élever même un seul enfant hors de l'Église catholique. *Ibid.*

La présentation d'un enfant au baptême administré par un ministre non catholique. *Ibid.*

Le fait d'élever volontairement ses enfants hors de l'Église catholique. *Ibid.*

Le trafic de fausses reliques. Can. 2326.

La violence exercée sur la personne de clercs inférieurs. Can. 2343.

L'avortement effectif. Can. 2350.

L'abandon définitif de sa communauté par un religieux apostat. Can. 2385 (excommunication réservée au supérieur majeur ou à l'Ordinaire).

La violation du célibat par des profès à vœux simples perpétuels. Can. 2388.

c) Non réservées.

La publication non autorisée de livres touchant la sainte Écriture. Can. 2318.

La contrainte physique ou morale pour imposer indûment la sépulture ecclésiastique. Can. 2339.

L'aliénation illégitime de biens ecclésiastiques. Can. 2347.

La pression exercée pour forcer l'entrée en religion ou dans la cléricature. Can. 2352.

L'omission consciente de la dénonciation du prêtre coupable de sollicitation. Can. 2368.

2. *Interdits.*

L'appel au futur concile par les universités, chapitres, collèges et autres personnes morales : interdit général réservé *speciali modo* au Saint-Siège. Can. 2332.

La célébration des offices divins dans un lieu interdit : interdit personnel *ab ingressu ecclesiæ*, réservé au supérieur du lieu. Can. 2338, § 3.

L'action qui a fait jeter l'interdit sur un lieu ou une communauté : interdit personnel, non réservé, Can. 2338, § 4.

La sépulture ecclésiastique donnée spontanément aux infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, excommuniés : interdit personnel, *ab ingressu ecclesiæ*, réservé à l'Ordinaire. Can. 2339.

3. *Suspenses.*

a) Réservées au Saint-Siège.

La simonie pratiquée par les clercs dans la réception des ordres ou l'administration des sacrements : suspense totale. Can. 2371.

La réception des ordres des mains d'un évêque excommunié, suspens ou interdit : suspense *a divinis.* Can. 2372.

Le cas du religieux profès et engagé dans les ordres majeurs, chassé pour délits qualifiés : suspense totale. Can. 671, § 1.

b) Réservées à l'Ordinaire.

La citation, par un clerc, devant une juridiction laïque d'une personne jouissant du privilège du for : suspense *ab officio.* Can. 2341.

L'abandon de son couvent par un religieux dans les ordres sacrés, même avec l'intention d'y revenir : suspense *totale*, réservée au propre supérieur. Can. 2386.

c) Non réservées.

L'audition des confessions sacramentelles sans la juridiction nécessaire : suspense *a divinis.* Can. 2366.

L'absolution, sans pouvoirs spéciaux, des péchés réservés : suspense *ab audiendis confessionibus.* Can. 2366.

La réception frauduleuse des saints ordres : suspense *a recepto ordine.* Can. 2374.

La résignation, par un clerc, de son office, bénéfice ou dignité entre les mains d'un laïc : suspense *a divinis.* Can. 2400.

La négligence d'un abbé ou prélat *nullius* à recevoir, dans le délai prescrit, la bénédiction de l'évêque : suspense *a jurisdictione.* Can. 2402.

La délivrance, par le vicaire capitulaire, de lettres dimissoriales, avant un an de vacance du siège : suspense *a divinis.* Can. 2409.

Outre ces censures statuées dans le droit général, des peines spéciales sont prévues pour les délits qui seraient commis dans l'élection du souverain pontife.

Le canon 2330 renvoie expressément pour leur détermination à la constitution de Pie X *Vacante Sede apostolica*, qui a été ajoutée en appendice au Code. Ces peines sont pour la plupart des *censures*, il y a cependant des peines *vindicatives*; comme elles sont des plus graves et *latæ sententiæ*, nous donnons au moins la référence des différents articles de la constitution où elles sont formulées : n. 37, 49-52, 79-82, 88.

2° *Peines vindicatives « latæ sententiæ »*.

1. *Infamie de droit :*

Inscription ou adhésion publique à une secte non catholique. Can. 2314, § 1, n. 3.

Contre les profanateurs des saintes espèces. Can. 2320.

Contre les violateurs de cadavres ou de tombeaux. Can. 2328.

Violences exercées sur la personne du souverain pontife. Can. 2343, § 1.

Violences exercées sur la personne d'un cardinal ou d'un légat pontifical. Can. 2343, § 2.

Contre les duellistes et leurs parrains. Can. 2351, § 2.

Contre les bigames. Can. 2356.

Contre les condamnés pour crimes d'impudicité. Can. 2357, § 1.

2. *Privation de privilèges :*

Le prêtre qui, ayant reçu le privilège d'administrer la confirmation, outrepasse ses pouvoirs, en est privé *ipso facto*. Can. 2365.

Le religieux qui a abandonné sa communauté est privé de tous les privilèges dont celle-ci peut jouir. Can. 2385.

3. *Exclusion des actes légitimes ecclésiastiques :*

Les ravisseurs de femmes, ou de mineurs contre le gré de leurs parents. Can. 2353.

Les homicides, ravisseurs d'impubères, trafiquants d'esclaves, usuriers, voleurs qualifiés, incendiaires, etc., *après* une condamnation légitime. Can. 2354, § 1.

Les adultères ou concubinaires publics, ainsi que ceux qui ont été condamnés pour délit *contra sextum*. Can. 2357, § 2.

Les catholiques qui contractent un mariage mixte sans la dispense requise. Can. 2375.

Les religieux apostats et en fuite. Can. 2385.

4. *Inhabileté aux offices, bénéfices, dignités ecclésiastiques :*

Celui qui accepte sciemment une élection faite en sa faveur, avec immixtion illégitime des puissances séculières. Can. 2390, § 2.

Celui qui occupe une charge ou dignité ecclésiastique avant d'y avoir été canoniquement promu ou confirmé. Can. 2394, n. 12.

Celui qui, prématurément, accepte ou entre en possession d'une charge non vacante. Can. 2395.

5. *Privation de charge, office, dignité, etc.*

Le laïc condamné légitimement pour homicide, rapt d'impubères, vente d'esclave, usure, vol qualifié, etc., est privé de toute charge ecclésiastique, s'il était revêtu de quelqu'une. Can. 2354, § 1.

Celui qui s'absente illégitimement d'un office, bénéfice, dignité avec charge de résidence est privé *ipso facto* des fruits qui y sont attachés, tant que dure cette absence. Can. 2381, n. 1.

Le religieux fugitif est privé de l'*office* qu'il occupait dans sa religion. Can. 2386.

Le clerc qui, indûment, prend possession d'un second office ou bénéfice, incompatible avec celui qu'il occupait déjà, est privé, par *le fait même*, de tous les deux. Can. 2396.

Celui qui, élevé au cardinalat, refuse de prêter le serment exigé par cette fonction est privé pour toujours de cette dignité. Can. 2397.

Celui qui, élevé à l'épiscopat, ne reçoit pas la consécration dans les six mois est privé *ipso facto* de cette dignité. Can. 2398.

6. *Suspense « ad tempus »*.

Consécration d'un évêque sans mandat : suspense *totale* jusqu'à dispense réservée au Saint-Siège *(donec dispensaverit)*, frappant le consécrateur, le consacré et les évêques ou prêtres assistants. Can. 2370.

Réception, *dans la bonne foi*, des ordres de la main d'un excommunié, interdit, suspens, après sentence : suspense *ab ordine recepto*, jusqu'à dispense. Can. 2372.

Ordination illégitime : *a)* d'un sujet étranger sans lettres dimissoires; *b)* d'un sujet qui a habité ailleurs assez longtemps pour contracter un empêchement canonique; *c)* d'un sujet dans les ordres majeurs sans titre canonique; *d)* d'un religieux qui n'habite pas le territoire du prélat. Pour chacun de ces délits, est encourue, par l'évêque consécrateur, une suspense *per annum ab ordinum collatione*, réservée au Saint-Siège. Can. 2373.

Contre le religieux dans les ordres majeurs dont la profession a été déclarée nulle pour vice de fraude : suspense *ipso facto* des ordres reçus, jusqu'à dispense du Saint-Siège. Can. 2387.

Contre les supérieurs religieux qui envoient leurs sujets à un évêque étranger pour les faire ordonner : suspense *a missæ celebratione* durant un mois. Can. 2410.

7. *Privation du droit d'élection, de présentation, etc.*

Le religieux fugitif, s'il rentre ensuite en religion, est privé pour toujours du droit d'élire et d'être élu. Can. 2385.

Les électeurs qui ont sollicité ou accepté l'immixtion de l'autorité séculière dans une élection ecclésiastique sont privés *pour cette fois* de leur droit électif. Can. 2390, § 2.

Le collège qui, sciemment, a élu un indigne, est privé *pour cette fois* du droit de procéder à une nouvelle élection. Can. 2391, § 1.

Les clercs ou les laïcs qui, sciemment, ont présenté ou nommé un indigne, sont privés *pour cette fois* du droit de présentation ou de nomination. Can. 2391, § 3.

Tous les coupables de simonie sont privés pour toujours du droit d'élire, de présenter, de nommer qu'ils pouvaient avoir. Can. 2392, n. 2.

Ceux qui auraient l'audace de *conférer* un office, bénéfice ou dignité, alors qu'ils n'avaient que le droit d'élire, présenter ou nommer, sont privés de leur droit *pour cette fois*. Can. 2393.

Les chapitres ou collèges qui auraient admis un candidat à un office, bénéfice ou dignité, avant qu'il fût muni de lettres d'institution ou de confirmation, sont suspens de leur droit d'élire, de présenter ou de nommer, jusqu'à ce qu'il *plaise au Saint-Siège* de le leur restituer. Can. 2394, n. 3.

8. *Amende pécuniaire.* — Sous ce titre, il ne faut pas entendre les revenus ou fruits provenant des bénéfices ecclésiastiques, que les titulaires ne peuvent s'approprier par suite d'une pénalité prévue par le droit. Par exemple, l'évêque nommé qui néglige de recevoir la consécration ne peut percevoir, au bout de trois mois, les fruits de son bénéfice, can. 2398. Ces revenus non perçus restent acquis à la personne morale (bénéfice) dont ils dépendent.

Afin d'éviter des abus, le législateur a prévu l'usage qui doit être fait du produit des *amendes proprement dites*, c'est-à-dire des sommes que les délinquants ont à verser, *etiam de propriis bonis*, à titre de pénalité. Chaque fois, dit le Code, que l'emploi de ces sommes ne sera pas déterminé par le droit, les Ordinaires des lieux devront les faire servir à des usages pieux, et non au profit de la mense épiscopale ou capitulaire. Can. 2297.

Le recours à l'amende comme peine vindicative est recommandé aux canons 2406, § 2, et 2408; les supérieurs ont la faculté de l'infliger dans d'autres cas selon leur prudence et l'opportunité; mais ce ne sont là que des peines *ferendæ sententiæ*.

Un seul cas nous semble revêtir le caractère de peine *latæ sententiæ*, c'est l'amende qui frappe obligatoirement l'Ordinaire ou les clercs qui auraient aliéné indûment un bien d'Église d'une valeur supérieure à 1 000 francs et inférieure à 30 000 francs (il s'agit de francs-or). Cette peine n'est pas facultative, mais nécessaire *(solvant)*; elle n'a pas besoin d'être infligée par le supérieur, mais elle est la conséquence du délit; tout au plus, le supérieur devra-t-il la faire connaître aux intéressés, la « déclarer ».

C'est pourquoi nous la mentionnons, malgré son caractère particulier, parmi les peines *latæ sententiæ*. Le montant de cette amende est déterminé par le droit; il doit représenter en valeur *le double* du tort qui a été causé à l'Église ou à la cause pie, can. 2347, et lui être versé à titre de dommages-intérêts.

Pour les ouvrages anciens, ou les traités parus sur la question, avant la publication du Code, on se référera à l'abondante documentation qui termine l'article CENSURES ECCLÉSIASTIQUES (t. II). Nous nous bornons à citer ici les ouvrages plus récents, spécialement les commentaires des canons concernant les peines.

1° *Commentaires d'ensemble du Code.* — Blat, O. P., *Commentarium textus Codicis*, l. V, *De delictis et pœnis*, Rome, 1924; Claeys-Bouúaert-Simenon, *Manuale juris canonici*, t. III, Gand, 1931; De Brabandère-De Meester, *Juris canonici et juris canonico-civilis compendium*, Bruges, 1923-1925; Prümmer, *Manuale juris ecclesiastici*, Fribourg-en-Brisgau, 1920; Raus, *Institutiones canonicæ*, Paris, 1924; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. III, Malines, 1925; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, Paris, 1932; Laurent, *Directoire pratique*, Paris, 1923.

2° *Commentaires spéciaux du Livre des peines.* — Capello, *Tractatus canonico-moralis de censuris*, 2e éd., Turin, 1925; Chelodi, *Jus pœnale*, Trente, 1925; Cerato, *Censuræ vigentes ipso facto a Codice juris can.*, Padoue, 1918; Cerato, *De delicto sollicitationis, ibid.*, 1922; Cavigliolì, *De censuris latæ sententiæ*, Turin, 1918; Cipollini, *De censuris latæ sententiæ*, Turin, 1925; Falco, *Il « Codex juris canonici » e il diritto anteriore*, Modène, 1923; Ruibal, *Derecho penal de la Iglesia cat. segùn el Codigo canonico vigente*, 1922; Farrugia, *De casuum conscientiæ reservatione juxta Codicem j. c.*, Turin, 1922; Pistocchi, *I canoni penali del Codice ecclesiastico esposti e commentati*, Turin, 1925; Sole, *De delictis et pœnis*, Rome, 1920; Ayrinhac, *Penal legislation*, New-York, 1926; Roberti, *De delictis et pœnis*, t. I, Rome, 1929.

3° *Ouvrages généraux de doctrine.* — Arregui, *Summarium theol. moralis*, Bilbao, 1920; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Prati, 1909; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 3 vol., Rome, 1906; Ferreres, *Compendium theol. moralis*, 2 vol., Barcelone, 1921; id., *Institutiones canonicæ*, 2 vol., Barcelone, 1920; Genicot-Salsmans, *Institutiones theol. moralis*, 2 vol., Bruxelles, 1922; Ottaviani, *Institutiones juris publici eccl.*, 2 vol., Rome, 1925; Rivet, *Quæstiones jur. publ. eccl.*, Rome, 1912.

4° *Publications ou revues.* — S. d'Angelo, *Retroattività della legge in materia penale ecclesiastica*, dans *Il diritto ecclesiastico*, 1922, p. 143; *L'Ami du clergé*, *Les nouveautés du Codex*, année 1923, p. 450 sq.; S. d'Angelo, *Tre importante questioni di diritto canonico vigente*, Rome; Theodori, *Sur les censures*, dans *Apollinaris*, année 1929, p. 78, 218, 322, 339; Cimetier, *Peines ecclésiastiques*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*.

A. BRIDE.

PEJACEVICH *(Piatsvits)* **François-Xavier**, jésuite autrichien. Né à Eszek en Croatie le 15 juillet 1713, de la famille des comtes de Pejàcevich, admis dans la Compagnie de Jésus en 1728, il enseigna la philosophie et la théologie dans divers collèges dont ceux de Zagreb, Vienne et Gratz, et fut recteur de Zagreb, Fünf-Kirchen et Possega. Après la suppression de la Compagnie, il devint abbé mitré et mourut à Possega en 1781. Il a publié plusieurs traités de théologie : *Controversiæ Ecclesiæ orientalis et occidentalis de primatu et additione ad Symbolum, dialogo inter Græcum et Latinum propositæ*, Gratz, 1752 (reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. v, col. 711-924); *Tractatus de sacramentis in genere et de baptismo et confirmatione in specie, ibid*, 1754; *De SS. eucharistiæ sacramento, ibid.*, 1754; *De fontibus theologicis et Deo uno et trino, ibid.*, 1756; *De Deo incarnato, ibid.*, 1757; *De gratia et merito, ibid.*, 1757. On lui doit aussi une *Historia Serviæ*, ouvrage posthume, Colocsa, 1797.

J.-N. Stöger, *Scriptores prov. Austr. S. J.*, p. 259; C. von Wurzbach, *Biograph. Lexikon des Kaisertums Oesterreich*, t. XXI, p. 434-436; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 438-440; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 426.

J. P. GRAUSEM.

PÉLAGE I[er] consacré pape le 16 avril 556, mort le 3 mars 561. On ne s'occupe, dans la notice présente, que de l'activité personnelle de Pélage; tout ce qui regarde Vigile ou les Trois-Chapitres sera traité à l'article TROIS-CHAPITRES (*Querelle des*). — I. Pélage diacre. II. La « défense » des Trois-chapitres (col. 663). III. Pélage pape (col. 667).

I. PÉLAGE DIACRE. — *Pelagius natione Romanus, ex patre Iohanne vicariano :* c'est en ces termes que le *Liber pontificalis* présente les origines de Pélage. Tout ce que nous savons de sa vie, de son activité contribue à démontrer que ce fils de l'aristocratie romaine tint un rôle de premier plan, dans l'histoire religieuse du VIe siècle. Durant vingt-cinq années, de 536 à 560, il n'est pas un événement notable où Pélage ne se rencontre.

Apocrisiaire du pape Agapet à Constantinople (Libératus, *Breviarium*, c. XXII), Pélage représente, avec le diacre Théophane, le Siège apostolique au synode de l'été 536. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 879, 937, 950, 970, 978, 1143. L'année suivante, Silvère ayant été déposé et remplacé par Vigile (ordonné le 29 mars 537), nous voyons Pélage faire effort auprès de Justinien pour que Silvère demeure éloigné de Rome. A Constantinople, il ne restait pas inactif. En février 538, vers l'époque de la mort de Sévère d'Antioche, le patriarche d'Alexandrie, Théodose, condamné comme sévérien, fut obligé de quitter son siège; il gagna Constantinople, d'où il fut envoyé en exil. Un moine de Tabennes, du nom de Paul, recommandé par Pélage, fut désigné pour occuper le siège d'Alexandrie; il fut ordonné en présence de Pélage. Libératus, c. XXIII. Arrivé en Égypte, le nouveau patriarche réussit fort mal dans la mission de pacification qui lui avait été confiée et l'autorité se vit obligée de l'exiler à Gaza; de nouveaux détails étant parvenus à Justinien sur Paul, Pélage fut désigné, avec Éphrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem et Hypatius d'Éphèse pour se rendre à Gaza et y prononcer la déchéance de Paul. Ceci fait, l'apocrisiaire reprit la route du Nord et s'arrêta à Jérusalem. C'est alors que les moines de Mar-Saba, ayant à leur tête l'abbé Gélase, lui remirent une série de *capitula* tirés des livres d'Origène, en le suppliant d'agir auprès de Justinien pour faire condamner ces *capitula* et leur auteur. Pélage accepta l'offre : en 543, un véritable traité contre Origène était adressé par Justinien aux cinq patriarches qui ne manquèrent pas d'y souscrire. Libératus, c. XXIII. Voir art. ORIGÉNISME, col. 1575 sq.

Les origénistes, et à leur tête Théodore Askidas, ennemi juré de Pélage, n'allaient pas tarder à se venger. Leur terrain fut bientôt choisi : Théodore de Mopsueste ayant écrit contre Origène, son nom était honni par les origénistes! De plus, le concile de Chalcédoine avait entendu, sans en marquer aucun déplaisir, la louange de Théodore. Faire échec à Pélage, à la mémoire de Théodore, au concile embar-

rassant, tel fut le programme qu'Askidas résolut de faire triompher, avec l'appui de Théodora, toujours bien disposée pour la faction monophysite. Libératus, c. XXIV. Askidas suggéra donc à l'empereur que, pour ramener à l'unité la masse des acéphales, il y avait un moyen pratique, c'était d'amender le concile de Chalcédoine. Et de quelle façon? Ce qui offense les acéphales, insinuait-il, c'est que les Pères ont laissé prononcer devant eux l'éloge de Théodore et subi, sans protester, la lecture de la lettre d'Ibas, laquelle est d'inspiration nestorienne; qu'on anathématise Théodore et ses écrits, qu'on anathématise la lettre d'Ibas et, de cette façon, le concile sera reçu par tous, l'empereur aura, par un acte libérateur, rétabli la paix religieuse. Facundus, *Pro defensione trium capitulorum*, I, II: IV, IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 532, 627; cf. II, VI, col. 578 D. Bientôt, en effet, un nouveau décret fut préparé qui dut paraître en 543-544, le *type* de Justinien. *P. L.*, t. LXIX, col. 267-273; repris dix ans plus tard : col. 30-37. Les patriarches manifestèrent quelque difficulté à souscrire au manifeste impérial contre Théodore, Théodoret et Ibas. Comme Vigile tardait à se décider, semble-t-il, Justinien résolut de l'amener près de lui. L'Occident était hostile à toute mesure qui paraissait entamer le concile de Chalcédoine et demandait à Vigile de s'opposer aux prescriptions envoyées de Constantinople. Pélage et son collègue, le diacre romain Anatole, avaient, de leur côté, demandé à un Africain réputé, le diacre Ferrand, quelle attitude on devait prendre. Facundus, *Pro defensione*, IV, III, col. 523-624. Ferrand leur fit savoir que, pour lui, le concile était un tout inséparable dont aucune partie ne devait être soumise à revision. *P. L.*, t. LXVII, col. 921-928.

Quand Vigile atteignit Constantinople (25 janvier 547), Pélage n'y était plus. Rentré à Rome depuis un certain temps, il y occupait une situation fort importante qu'allaient encore renforcer des circonstances douloureuses. L'armée des Goths assiégeait la ville; la détresse des Romains se faisait plus profonde de jour en jour. Pélage qui avait acquis, durant son séjour à Constantinople, une fortune considérable, l'employait à secourir la misère de ses concitoyens. Procope, *De bello gothico*, III, XVI. Réduits aux dernières extrémités, les Romains obtinrent de Pélage qu'il allât trouver Totila; ce fut sans aucun succès. Procope, III, XVII. Quand la trahison de quatre soldats isauriens eut mis la ville aux mains du chef goth (17 décembre 546), celui-ci se rendit à Saint-Pierre. Il y trouva Pélage; tenant entre ses mains les saints évangiles, le diacre implora le pardon pour ses concitoyens. Totila défendit à ses bandes d'attenter à la vie d'aucun Romain; par contre, toute liberté fut donnée pour le pillage. Peu de temps après, Totila convoqua ce qui restait de sénateurs, les humilia de toute façon; à la prière de Pélage, il n'alla pas au delà des insultes. Procope, III, XXI. Après avoir fait de Rome un désert où ne parut, pendant plus de quarante jours, aucun visage humain, Totila envoya à Justinien Pélage et un avocat romain avec mission d'obtenir de l'empereur d'honorables conditions de paix: faute de quoi, Rome serait rasée, les sénateurs mis à mort, la guerre portée en Illyricum. Par mesure de précaution, le Goth avait fait jurer à Pélage et à son compagnon d'ambassade de défendre ses intérêts et de rentrer bientôt. La réponse de Justinien lui parvint sans retard : Bélisaire était nommé commandant des armées byzantines en Italie et c'est avec lui que Totila aurait à s'entendre. Au printemps 547, Rome était reconquise par Bélisaire.

Pendant quelques années, nous perdons la trace de Pélage; nous la retrouvons à la fin de l'année 551. Vigile, toujours à Constantinople, est revenu au palais de Placidie d'où il s'était enfui; il est espionné, soumis à des vexations; son appartement est entouré par une soldatesque qui vocifère; les issues sont gardées. N'y tenant plus, résigné à tout, il s'enfuit le 23 décembre 551 et gagne la basilique de Sainte-Euphémie, à Chalcédoine : Pélage l'accompagnait. Mansi, t. IX, col. 58. Le 5 février 552, le pape rentrait à Constantinople.

Un an plus tard, on décida de convoquer un concile pour mettre fin à la querelle des Trois-Chapitres. Où se réunirait-il? Le pape eût désiré que ce fût en Italie ou en Sicile : il dut se contenter de remettre à l'empereur une liste d'évêques à convoquer. Dès avant Pâques (20 avril 553) un certain nombre de prélats avaient gagné Constantinople. Désireux de faire vite, Justinien prescrivit à Vigile de s'entendre avec les évêques présents et d'entamer les débats. Il avait, d'ailleurs, fait connaître au pape son avis personnel et l'avait prié d'envoyer rapidement sa réponse. Aux instances réitérées qu'on faisait auprès de lui pour qu'il rendît son jugement sans délai, Vigile demandait, eu égard à ses infirmités bien connues et à la gravité de la question, un délai de vingt jours; quoique le jour où devait s'ouvrir l'assemblée fût déjà fixé, il réclamait ce laps de temps et rappelait qu'on devait, avant d'aller plus loin, attendre la sentence du Siège apostolique. Pélage fut chargé de porter à l'empereur cette ferme requête du pape. *P. L.*, t. LXIX, col. 70 D, 71 BC, 71 CD.

De la réponse de Vigile, Justinien se souciait assez peu. Au jour fixé par lui, cent-cinquante évêques, tout dévoués à ses ordres, s'assemblaient à Sainte-Sophie. Le 14 mai, alors que ce concile avait déjà tenu cinq séances, le pape signait le document qu'il avait promis : c'est le *Constitutum*. Jaffé, *Regesta*, n. 935. Sa signature était suivie de celle de dix-sept évêques et de trois diacres, dont Pélage, le rédacteur du mémoire. L'empereur refusa de recevoir le *Constitutum*. Bien mieux, son concile accepta que Vigile, coupable d'avoir, dans le *Constitutum*, suivi les doctrines de Nestorius et de Théodore, fût rayé des diptyques.

Bientôt après, on instrumenta contre les opposants, à commencer par les Africains; on s'en prit également à l'entourage du pape; ses deux diacres, Pélage et Sarpatus, furent arrêtés et mis en prison. Ses conseillers n'étant plus là; épuisé par une affreuse maladie, Vigile se trouva en butte à de nouvelles instances pour qu'il condamnât les Trois-Chapitres; il céda. Le 8 décembre 553 il adhérait aux mesures prises par le concile de l'été précédent. Jaffé, n. 936. Le 23 février 554, il confirmait sa décision, anathématisait la lettre d'Ibas, Théodore et ses ouvrages, les écrits impies de Théodoret. Jaffé, n. 937. Pour lui faciliter la besogne, Vigile avait reçu du palais impérial une documentation de circonstance; ses conseillers intimes, Pierre et Tullianus, l'avaient largement exploitée.

Quant à Pélage, nous ne pouvons que difficilement reconstituer le détail de son séjour à Constantinople, à partir de l'été 553. Voici ce qui paraît le plus vraisemblable : s'écartant du pape — parce que celui-ci, pensons-nous, inclinait à reconnaître le concile — il se vit obligé de justifier sa conduite devant son maître qui menaçait de le condamner, Jaffé, n. 972; à la demande de Justinien, le mémoire lui fut remis. Après quoi, pour répondre au désir de son ami, le diacre Sarpatus, il entreprit l'examen des passages incriminés de la lettre d'Ibas. C'est alors, croyons-nous, que jeté en prison, gardé à vue dans différents monastères, il utilisa les loisirs de sa détention à composer une défense des Trois-Chapitres en six livres.

Pour ce faire, il puisait abondamment au *Constitutum* (appelé par lui *Judicatum* de la première indiction) sur lequel il avait des droits évidents de paternité; il empruntait plus d'un passage — ainsi qu'il l'avoue explicitement — aux livres de Facundus d'Hermiane; enfin, pour compléter sa documentation, il consultait, à la dérobée, quelques écrits patristiques. Donnons une analyse de cette plaidoirie.

II. La défense des Trois-Chapitres. — C'est Mgr Duchesne qui reconnut le traité de Pélage dans la description du manuscrit *73 (70)* de la bibliothèque d'Orléans par Léopold Delisle. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. xxxi, 7 (1884), p. 363-364. Il le copia et se proposa de le publier, mais l'édition qu'il projetait ne parut point. Néanmoins, l'illustre historien conserva, jusqu'à la fin de ses jours, le texte qu'il avait transcrit; à plus d'une reprise, il s'y référa et le dernier volume signé par lui en contient une analyse, *L'Église au VIe siècle*, p. 221-222. Le ms. d'Orléans est dû à une main du IXe siècle; cette même main définissait de la façon suivante, dès le début, la matière qui nous occupe (p. 78-189) : *Pelagii diaconi Ecclesiæ romanæ in defensione trium capitulorum libri VI*. Le Ier livre, le début du IIe, la fin du VIe ont disparu.

La « défense » commence, dans l'état où nous la possédons, par donner le texte, mutilé de son début, d'une lettre de moines arméniens qui s'en prennent à Cyrille de ses bonnes relations avec les Orientaux, lui reprochent de s'être laissé tromper par Jean d'Antioche et Paul d'Émèse. Aussitôt après, Pélage examine le témoignage d'Hésychius de Jérusalem sur Théodore de Mopsueste, conteste l'autorité de cet accusateur, réduit singulièrement ses invectives contre la vie privée de Théodore, son exégèse des psaumes et le symbole de foi qui lui a été attribué; après quoi, il oppose à Hésychius le récit de Sozomène. Il rappelle l'usage ecclésiastique qui défend d'accuser les morts, cite l'exemple de Denys d'Alexandrie dans l'affaire de Népos, en rapproche l'attitude de Théophile dans le différend qui s'était élevé vis-à-vis du siège de Bostra. Le livre s'achève par trois citations de saint Jean Chrysostome *(de non anathematizandis vivis vel defunctis)*.

Le livre III est tout entier consacré à l'apologie de Théodore de Mopsueste. Tout d'abord, Pélage s'étonne qu'un libelle d'accusation venu du palais ait fait mention d'une loi de Théodose le Jeune et de Valentinien contre Théodore; il démontre que cette loi n'existe pas dans le Code Justinien. Il cite ensuite des extraits de lettres de saint Léon et de Gélase dont le *Constitutum* avait déjà fait état. Les pages qui suivent disent l'émoi causé chez les Orientaux — en 438, vraisemblablement — par l'attaque brusquée des moines arméniens contre Théodore; à cet endroit, Pélage insère dans son texte les lettres adressées par Jean d'Antioche à Proclus, à Théodose, à Cyrille. De ces lettres, il ressort que les évêques de ce temps n'avaient pas de soupçons sur l'orthodoxie de Théodore et ne lui connaissaient pas ces doctrines perverses qu'on lui découvre aujourd'hui. Les hérétiques n'étaient-ils point plutôt à chercher parmi les moines arméniens? Et puis, il ne faut pas oublier que le concile de Chalcédoine a reçu les lettres adressées par les Orientaux à Proclus et à Théodore. Pélage transcrit ensuite la réponse de Proclus à Jean d'Antioche, sa réprimande au diacre Maxime. Et l'on prétend savoir, aujourd'hui, s'écrie Pélage, que Théodore est le maître de Nestorius, alors que Proclus désignait ce dernier comme le seul maître d'impiété. Suit la réponse de Cyrille à Jean d'Antioche. Mais, objecte-t-on, Cyrille a changé d'avis au sujet de Théodore. A quoi Pélage répond qu'il ne manquait pas d'évêques, au concile de Chalcédoine, pour savoir à quoi s'en tenir sur l'attitude de Cyrille; quelle que fût leur opinion personnelle, ils n'ont pas voulu contredire à la sentence qu'avaient portée, en sa faveur, les vénérables devanciers, ni rallumer une controverse.

Le livre IV est consacré à Théodoret. On s'en prend, dans le libelle venu du palais, à quatre réponses de l'évêque de Cyr aux anathématismes de saint Cyrille. Remarquons, note Pélage, qu'on remue une histoire vieille de cent vingt ans et liquidée par les deux adversaires : Cyrille accepta la riposte de Théodoret, répliqua, mais ne condamna pas. Et, si nous nous reportons aux séances de Chalcédoine, que lisons-nous? Ceci seulement, que les Pères demandèrent à Théodoret d'anathématiser Nestorius et Eutychès, mais non point sa réfutation de Cyrille. C'est bien en vain qu'on prétend venger Cyrille : on ne cherche que des prétextes pour dénigrer Chalcédoine. Si l'on veut venger Cyrille, pourquoi ne pas s'en prendre à ceux qui l'attaquèrent sans ménagement, à Acace de Bérée qui lui reprochait de favoriser l'apollinarisme, à André de Samosate, à Isidore de Péluse, à Gennade? La raison en est fort simple : c'est que le nom de ces quatre Pères n'a pas été prononcé à Chalcédoine. Qu'on n'aille pas répliquer que Gennade est excusable parce qu'il n'avait pas assez bien saisi la pensée de Cyrille, ou qu'on peut, sans risquer de provoquer de scandale, remettre ses paroles en question; car, alors, on devrait accorder le même traitement à Théodoret, lequel, au surplus, reçut de Chalcédoine un témoignage d'orthodoxie. Qu'on imite donc Cyrille, qui ne demanda rien d'autre aux évêques orientaux qu'une confession de foi et la condamnation de Nestorius. A coup sûr, entre les Orientaux d'une part, les apollinaristes et eutychiens de l'autre, Cyrille n'eût pas hésité; il savait, de même que saint Augustin, distinguer entre l'interprétation du dogme et la fausseté des doctrines. C'est cela également que reconnut le concile de Chalcédoine, quand il entendit la lecture de la lettre d'Ibas : il lui parut qu'Ibas avait pu se tromper sur les sentiments personnels de Cyrille, mais il jugea que sa lettre était orthodoxe.

Le livre V est réservé à la lettre d'Ibas. Pélage commence par donner le texte de la lettre; après quoi, il note que tout le bruit qui se fait à son sujet provient du dessein qu'ont formé les hérétiques d'amoindrir, par tous les moyens, l'autorité de Chalcédoine, dessein que n'ont pas médiocrement encouragé l'inconstance et la vénalité de Vigile. On veut qu'il y ait, dans la lettre, des propositions anticatholiques. Ibas, dit-on, rapporte qu'on se demandait si Nestorius ne renouvelait pas l'hérésie de Paul de Samosate, par contre il affirme que Cyrillle était tombé dans l'apollinarisme. A cette objection, Pélage réplique qu'il a déjà été répondu, dans la mesure du possible, par le « *Judicatum* de la première indiction »; on devrait bien davantage s'étonner, ajoute-t-il. en voyant Ibas charger Nestorius d'un soupçon aussi lourd que celui d'une comparaison avec Paul de Samosate; qu'on voie, en effet, quelle différence essentielle l'Église a marquée entre partisans de Paul et partisans de Nestorius, puisque, pour les premiers, elle avait imposé un second baptême. D'autre part, pourquoi ergoter ainsi sur des mots? Ibas n'a pas douté de l'hérésie de Nestorius; il a seulement raconté que certains doutaient de sa parenté avec celle de Paul de Samosate. Le second reproche fait à Ibas concerne ce qu'il dit du texte *Minuisti cum paulo minus ab angelis*. Pélage répond qu'Ibas était persuadé que Cyrille avait enseigné, dans ses *capitula*, l'unique nature de la divinité et de l'humanité. La manière de

parler d'Ibas n'est d'ailleurs guère différente de celle d'Amphiloque, ni même de celle de Cyrille dans sa lettre aux Orientaux. C'est donc bien à tort qu'on veut accuser Ibas de nestorianisme, ou encore qu'on lui reproche d'avoir parlé d' « une vertu » (ce qui devrait l'innocenter totalement) : saint Épiphane ne s'est pas exprimé différemment. Mais, poursuivent les détracteurs de la lettre, Ibas a prononcé contre l'attitude de Cyrille à Éphèse des paroles injurieuses, il a déclaré que la haine avait poussé Cyrille à agir contre Nestorius et que Cyrille l'avait fait déposer avant l'arrivée de l'épiscopat d'Orient et sans enquête préalable; d'où l'on conclut qu'Ibas a excusé Nestorius. Bien à tort, réplique Pélage. Ibas a dit tout simplement que Cyrille, qui voulait faire approuver ses *capitula*, a brusqué le cours ordinaire des assemblées synodales; il a déclaré que c'est pour cette raison que les Orientaux, une fois arrivés à Éphèse, le retranchèrent, lui et les siens, de leur communion. Autre accusation contre Ibas : il a écrit que Nestorius ne put rentrer à Constantinople parce qu'il y était détesté, en particulier, par les principaux de la ville. Mais, répond Pélage, ne doit-on pas comprendre, d'après la lettre elle-même, que la cause de cette haine, c'était précisément l'attaque du dogme par Nestorius? Nouveau chef d'accusation : la lettre d'Ibas contient l'éloge de Théodore de Mopsueste et de ses écrits. Qu'on s'en prenne donc, riposte Pélage, aux lettres de Jean d'Antioche et au concile de Chalcédoine et à Cyrille. On lui reproche encore d'avoir écrit *sed confitentur in templo et in eo qui in hoc inhabitat, qui est unus Jesus Christus*. Pareille phrase, explique Pélage, peut s'entendre dans un sens excellent : on en trouverait d'équivalentes dans saint Jean Chrysostome et dans saint Augustin. Ibas, qu'on veuille bien s'en convaincre, écrivait à un ami, il ne composait pas un précis de théologie; de plus, à Chalcédoine, aucune protestation ne s'éleva contre sa lettre; nul n'incrimina ses opinions dogmatiques, nul ne protesta contre l'éloge qu'il faisait de Théodore. D'où il résulte, conclut notre auteur, que l'adversaire visé derrière Ibas, c'est le concile, c'est le pape saint Léon, tacitement anathématisé par Vigile.

A partir de cet endroit, et jusqu'à la fin, Pélage s'en prend violemment à Vigile, dont il n'avait prononcé le nom, jusque-là, que tout à fait incidemment. Pour jeter le discrédit sur la lettre d'Ibas, on a imaginé une nouvelle argumentation, assez singulière, d'ailleurs, puisque dans un endroit, on expose qu'Ibas aurait promis d'anathématiser sa lettre parce qu'injurieuse envers Cyrille et ses *capitula* et que, dans ces conditions, le concile ne pouvait la recevoir; dans un autre endroit, par contre, on soutient que la lettre n'est pas de lui. Qu'on relise donc, reprend Pélage, les actes du procès d'Ibas : on y verra clairement que le premier chef d'accusation relevé contre lui regardait non point Cyrille, mais la foi; que les juges se déclarèrent satisfaits de son serment d'anathématiser Nestorius, le maître d'impiété; que, plus tard, il confirma, devant les Pères de Chalcédoine, sa condamnation de Nestorius. Où donc trouve-t-on, dans tout cela, trace d'une condamnation de la lettre d'Ibas ou d'une rétractation de ce qu'il avait dit contre l'attitude de Cyrille? Et pourtant voilà quelles arguties ont développées Vigile et ses satellites, les *dictatores* Pierre et Tullianus. Il résulte de là que c'est à juste titre que l'on prend la défense des Trois-Chapitres et que le « troisième *judicatum* » de Vigile s'avère totalement inopérant.

Le livre VI débute par un bref rappel de l'histoire de l'Église d'Alexandrie depuis la mort de Marcien (février 457) jusqu'à la consultation des évêques prescrite par l'empereur Léon. A l'empereur qui sondait leurs dispositions, les évêques répondirent qu'on devait s'en tenir au verdict prononcé à Chalcédoine sur les condamnés et les réhabilités; au premier rang de ces derniers étaient Eusèbe de Dorylée, Ibas et Théodoret, victimes de Dioscore : le concile les vengea de l'injustice qui leur avait été faite par le pseudo-concile d'Éphèse; d'autres, au contraire, durent présenter des marques de repentir. Cette parenthèse achevée, Pélage reprend son plaidoyer. Condamner Ibas et Théodoret, c'est approuver le concile de Dioscore, qui jugea Ibas sans l'entendre. C'est bien en vain que les satellites de Vigile veulent tourner la difficulté et prétendent, dans le « *judicatum* de la troisième indiction », que l'évêque d'Édesse a renié sa lettre. Par suite de son inconstance, Vigile nous ramène au temps de Dioscore; qu'on accepte son « troisième *judicatum* » et les décisions de Chalcédoine se trouvent annulées. Enfin, Pélage revient sur la prétention qu'ont les hérétiques de s'abriter derrière Cyrille et de se poser en vengeurs de sa mémoire. Il répète l'argument dont il s'était déjà servi plus haut, à savoir que les Pères du concile étaient mieux au courant que qui que ce fût des opinions et de la conduite de Cyrille. De plus, ajoute-t-il, le fait de louer un orthodoxe ne confère pas un brevet d'orthodoxie et l'opposition à Cyrille ne parut pas aux Pères constituer, à elle seule, un crime d'hérésie. Dans ce cas-là, il faudrait donner à Eutychès, à Dioscore, à Sévère, qui se réclamaient hautement de Cyrille, un brevet de catholicité. Mais, d'un autre côté, si on est hérétique parce qu'on s'en prend à Cyrille, quelle place devra-t-on assigner aux évêques orientaux qui le séparèrent de leur communion, quelle place à Isidore de Péluse et à Gennade? Mais aussi quelle place réserver à Cyrille qui refusa de nommer saint Jean Chrysostome dans les diptyques, à son oncle, Théophile, qui déversa sur le saint évêque des torrents d'injures. Sur une phrase de Théophile, notre mémoire s'arrête brusquement.

Dans une lettre, postérieure de quelques années aux événements que nous avons relatés, Pélage apportait, sur la composition de son mémoire en faveur des Trois-Chapitres, ce témoignage précis : ...*et sex libros in defensionem capitulorum clausos per diversa monasteria et exilia non habens codicem, sed quæ mihi scripto diversi hæretici... secreto mittebant. Neues Archiv*, t. v, 1879, p. 651. La détention, la difficulté de se procurer des livres, voilà bien les deux plaintes qui reviennent le plus souvent dans la « défense ». D'autre part, et à diverses reprises, Pélage nomme trois actes de Vigile relatifs aux Trois-Chapitres. Le titre qu'il leur donne, les citations qu'il en fait, permettent de dater, avec assez de précision, notre plaidoyer; le premier de ces actes, appelé par lui « premier *judicatum* », se laisse identifier avec ce que nous appelons le *judicatum* de Vigile (11 avril 548); le second est désigné sous l'expression de « *judicatum* de la première indiction » : c'est notre *Constitutum* (14 mai 553); le troisième, contre lequel va toute sa colère et la violence de son argumentation, désigné par lui comme « troisième *judicatum* » ou « papier de la seconde indiction », doit être identifié avec l'acte du pape Vigile portant confirmation de ce qui s'était fait, durant l'été 553, contre les Trois-Chapitres. Sans doute possible, Pélage avait devant les yeux cette ratification du concile donnée par Vigile le 23 février 554. D'où il suit qu'on ne risque guère d'errer en datant le mémoire du diacre Pélage des premiers mois de l'année 554; on ne peut guère préciser davantage. Bientôt après, Pélage s'aperçut que la prison et la colère sont mauvaises conseillères; nous allons le voir, maintenant, regretter sa défense des Trois-Chapitres.

III. Pélage pape. — Pélage était peut-être encore en prison quand Vigile, recouvrant enfin sa pleine liberté, put s'éloigner de Constantinople pour rentrer en Italie d'où il était parti depuis bientôt dix ans; il mourut, sur le chemin du retour, à Syracuse, le 7 juin 555.

Quel serait son successeur? Justinien s'en préoccupa; il envoya à Rome l'homme de son choix : c'était Pélage. Cf. Victor de Tonnenna, ad a. 558, *Pelagius Romanus archidiaconus, trium præfatorum capitulorum olim defensor, Justiniani principis persuasione de exilio redit. P. L.*, t. LXVIII, col. 961. On pourrait croire que le respect des Romains pour leur compatriote et pour ses nobles origines, que leur reconnaissance pour l'homme qui les avait, quelques années auparavant, sauvés du carnage, aient valu à Pélage un accueil enthousiaste. Il n'en fut rien : non seulement on ne se rappela point le rôle qu'avait joué Pélage, mais encore on le reçut mal. Pour les Romains, si nous en croyons le *Liber pontificalis*, Vigile était un martyr et Pélage son bourreau. On eût imaginé que le diacre pût être regardé comme le défenseur incorruptible de saint Léon et de Chalcédoine; c'est le contraire qui se produisit : Pélage fut considéré comme un renégat. Son ordination dut être retardée jusqu'au 16 avril 556; de plus, on se vit obligé d'aller assez loin pour trouver les consécrateurs du nouveau pontife. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 303 : *Et dum non essent episcopi qui eum ordinarent, inventi sunt duo episcopi, Johannis de Perusia et Bonus de Ferentino et Andreas presbiter de Hostis et ordinaverunt eum pontificem. Tunc non erat in clero qui poterant promoveri : monasteria et multitudo religiosorum, sapientium et nobilium subduxerunt se a communione ejus, dicentes quia in morte Vigilii papæ se inmiscuit ut tantis pœnis adfligeretur...* Heureusement, Pélage avait pour lui le monde officiel et, tout d'abord, Narsès. Il s'entendit avec lui, pour une rencontre à Saint-Pancrace; de là, on se rendit en procession, au chant des litanies, à Saint-Pierre. Devant la foule, Pélage monta à l'ambon et s'expliqua. Jaffé, n. 938. Bien au courant des propos qui circulaient, décidé à mettre en déroute tous les soupçons, Pélage déclara que non seulement il n'avait rien fait contre les quatre conciles, mais qu'il avait lutté et souffert pour les défendre; il poursuivit par une profession de foi où s'exprimait sa volonté de les maintenir tous et, en particulier, celui de Chalcédoine; de même, il déclara faire siennes les lettres de ses prédécesseurs, depuis Célestin jusqu'à Agapet, condamner ceux qu'ils avaient condamnés, vénérer ceux qu'ils avaient reçus et, spécialement, les vénérables évêques Théodoret et Ibas. Jaffé, n. 939.

Ce n'était pas Rome seulement qui s'inquiétait des dispositions du nouveau pape; la Gaule avait les mêmes préoccupations. Le séjour prolongé de Vigile à Constantinople avait, naguère, suscité de mauvaises rumeurs. Cf. *P. L.*, t. LXIX, col. 41. Depuis lors, les rapports des Francs avec le gouvernement de Justinien ne s'étaient guère améliorés et la désignation de Pélage était venue donner un regain de vigueur à des bruits fort tendancieux. Bref, Childebert se crut obligé d'adresser un légat au pape, afin d'obtenir des éclaircissements. La réponse de Pélage date du 11 décembre 556. Jaffé, n. 942. Depuis la mort de Théodora (juin 548), expliquait-il, la foi n'a pas été en péril; on a seulement discuté certains « chapitres »; le *credo* du pape, c'est celui de Léon et de Chalcédoine et de ce *credo* il n'est pas permis de s'écarter; qu'on n'ajoute pas foi à certaines rumeurs dont les responsables sont les nestoriens de Constantinople : moi-même, j'ai été mis en cause par ces factieux. Ni ces explications, ni les honneurs qu'il décernait à Sapaudus d'Arles, Jaffé, n. 944, 945, ne calmèrent les appréhensions des Francs. Une seconde fois, Childebert envoya au pape son homme de confiance, Rufin, pour obtenir de lui soit une déclaration expresse d'attachement au tome de Léon, soit une profession de foi personnelle. Sans hésiter, Pélage répondit qu'il s'engageait à suivre, en tout, le tome de Léon; bien plus, il donna à Rufin une profession de foi. *P. L.*, t. LXIX, col. 407-410; cf. Jaffé, n. 946, 947. Childebert mourut en 558; l'agitation n'était pas calmée dans ses états.

Ailleurs, dans les provinces imparfaitement soumises à l'empire, en Afrique, en Illyricum, en Italie, centrale, les esprits étaient échauffés. Quand l'Afrique eut connu la défection de Pélage dans la défense des Trois-Chapitres, ce fut une explosion de colère. Facundus reprit la plume en faveur des condamnés, victimes des prévaricateurs romains, Vigile et Pélage : *Epistola fidei catholicæ, P. L.*, t. LXVII, col. 867-878. Mais là, comme en Illyricum, le gouvernement impérial sut obtenir, sans trop tarder, la soumission de tous et l'acceptation du concile.

En Italie, la tâche était pénible. Dès le début de son pontificat, Pélage avait été averti qu'on ne le nommait pas dans les diptyques; il s'était cru obligé d'affirmer son attachement aux quatre conciles et au tome de Léon. Jaffé, n. 939. Dans les provinces du Nord, le schisme menaçait; pour en arrêter la menace ou le développement, Pélage dut faire appel à Narsès, cf. Jaffé, n. 983, et à d'autres officiers supérieurs de l'armée byzantine. Cf. Jaffé n. 1012, 1019, 1024, 1028, 1029, 1038.

Peu à peu, Pélage se voyait obligé d'expliquer son attitude dans l'affaire des Trois-Chapitres. Au début de son pontificat, il avait déclaré recevoir Ibas et Théodoret. Depuis lors, il n'avait fait que se rapprocher des vues de Justinien; insensiblement, le défenseur des Trois-Chapitres s'acheminait vers la reconnaissance officielle de ce qui s'était fait à Constantinople durant l'été de l'année 553. Dans une lettre à Sapaudus d'Arles, Pélage se justifie tout au long. Jaffé, n. 978. Le temps n'est plus aux controverses, dit-il, mais à l'unité; et, pour bien marquer que la paix religieuse a ses exigences, il regrette ce qu'il a fait, jadis, à Constantinople, renie sa défense des Trois-Chapitres; il demande excuse pour son attitude après le « concile général », prétexte son ignorance, rappelle ses malheurs. C'est cette même ignorance, ajoute-t-il, qui, durant un certain temps, a poussé des évêques à résister à la lumière. Allais-je donc m'enraciner dans mes erreurs de diacre? M'accuse qui voudra; une seule chose est certaine, c'est que ceux qui me reprochent d'avoir fait volte-face ignorent la tradition et l'Écriture, selon lesquelles l'erreur doit être corrigée et, en cas d'obstination, punie. Ce ne sont pas mes écrits qui doivent servir d'exemple, mais la sentence du « concile général », désormais reçue dans tout l'univers.

La controverse se poursuivant en Istrie et en Vénétie et les évêques de ces provinces songeant à remettre la solution au jugement d'un concile, Pélage se cabrait devant semblable prétention. Avait-on jamais vu le patriarche d'Istrie envoyer des légats? Et que les opposants, continuait-il, n'aillent pas se flatter d'être l'Église universelle; ils n'en font même pas partie, car la première condition, c'est l'union avec le fondement des sièges apostoliques. Si quelque doute subsiste, parmi eux, sur la condamnation des Trois-Chapitres, une seule voie reste ouverte : qu'une délégation vienne auprès du pape, qu'elle l'entretienne des hésitations que l'on garde encore. Mais qu'on ne songe pas à un nouveau concile; après un « concile universel », ratifié par près de quatre mille

évêques, il est impossible de revenir en arrière . . . *istud canones nulli permittunt post universalem synodum et post judicium, quod tamquam uno ore prope quattuor milia episcopi tum in metropolitanis suis, quam singulares Constantinopoli protulerunt, iterum contentiones ad medium revocare.* Jaffé, n. 1018.

Le 3 mars 561, Pélage rendait son âme à Dieu. Son épitaphe redit ce que fut son pontificat, quels soucis l'animèrent : l'attachement à la tradition, la préoccupation de ramener les égarés au sein de l'Église, la charité pour les infortunes de la guerre, la pitié pour les pauvres. *Liber pontificalis*, p. 304.

...Rector apostolicæ fidei veneranda retexit
dogmata quæ clari constituere patres.
Eloquio curans errorum scismate lapsos
ut vera teneant corda pacata fidem.
...captivos redimens, miseris succurrere promptus
pauperibus nunquam parte negare sibi.

Bibliographie. — Les lignes qu'on vient de lire sont le résumé d'un travail, paru récemment dans les *Studi e testi* de la bibliothèque vaticane, fasc. 57, *Pelagii diaconi Ecclesiæ Romanæ in defensione Trium Capitulorum.* Qu'il suffise d'indiquer, ici, les sources principales auxquelles on a eu recours.

En première ligne vient le mémoire de Pélage dont on a présenté une analyse; il faut nommer ensuite les lettres du même (Jaffé, n. 938-1038), puis la notice du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 303.

Le mémoire de Duchesne, *Vigile et Pélage. Étude sur l'histoire de l'Église romaine au milieu du VIe siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XXXVI, 1884, p. 369-440 et sa réplique aux objections de D.Chamard, *ibid.*, t. XXXVII, 1885, p. 579-593, ont conservé leur valeur; on lira, du même auteur, le c. VI de son *Église au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 225-238, consacré au pontificat de Pélage. Bonne chronique des événements dans Grisar, *Histoire de Rome et des papes au Moyen Age*, Paris, 1906, n. 322, 327-330, 371-379.

R. Devreesse.

PÉLAGE II, pape du 26 novembre 579 à fin janvier 590. — Pélage, sur les antécédents de qui nous n'avons point de renseignements, a dû être élu au mois d'août 579, pour remplacer Benoît Ier, mort le 31 juillet. Le *Liber pontificalis* signale qu'il fut consacré avant que le basileus eût donné l'autorisation de procéder à la cérémonie, « parce que les Lombards tenaient Rome assiégée ». Il y eut pourtant quelque intervalle entre la mort de Benoît et l'ordination de Pélage laquelle dut avoir lieu le dimanche 26 novembre 579 (selon la conjecture de L. Duchesne).

La situation de plus en plus précaire de l'Italie byzantine devait durer pendant tout le pontificat. Aux progrès continus des Lombards, maîtres du nord de la péninsule depuis 572, et qui continuaient, vers le Sud, leur marche conquérante, Constantinople ne pouvait opposer qu'une faible résistance. A Byzance comme à Rome, on songea à faire appel aux Francs, et il reste une lettre de Pélage II, datée du 5 octobre 580, adressée à Aunarius, évêque d'Auxerre, pour lui demander d'intervenir en ce sens « auprès des rois orthodoxes des Francs », qui étaient pour lors Gontran en Bourgogne, Chilpéric Ier en Neustrie, Childebert II en Austrasie. Jaffé, *Regesta*, n. 1048. Quatre ans plus tard, Pélage écrit encore à son apocrisiaire de Constantinople, le diacre Grégoire (son futur successeur), pour le presser de demander du secours au basileus, « faute de quoi les derniers territoires de la République risquent d'être emportés par l'armée de la nation maudite ». Jaffé, n. 1052.

Pourtant, une accalmie semble s'être produite dans les années 585-589. L'exarque Smaragde conclut avec les Lombards une paix telle quelle, et il fut possible au pape d'entrer en rapport avec le nord de l'Italie dont l'accès était jusque-là interdit à son action. Il en profita pour essayer de mettre fin au schisme qui, depuis trente ans déjà, séparait de Rome les ressortissants d'Aquilée : évêques de la Vénétie, du Trentin, de l'Istrie et de tout l'arrière pays. Voir art. Pélage Ier, col. 668. Bien que l'autorité du basileus s'exerçât encore dans une partie de ces régions, il avait été impossible de contraindre les « patriarches » d'Aquilée à reconnaître les papes qui s'étaient succédé depuis Pélage Ier, « et qui avaient prévariqué en abandonnant Chalcédoine ». Milan était revenue, depuis 572, à la communion romaine mais Aquilée, ou plutôt Grado, demeurait intraitable. Le 3 novembre 579, à l'occasion de la consécration de la cathédrale de Grado, bâtie en l'honneur de sainte Euphémie, la sainte de Chalcédoine, le patriarche Élie avait réuni en synode une vingtaine de ses suffragants et maintenu la position intransigeante adoptée dès l'origine. Voir les noms des évêques présents dans le *Chronicon Gradense*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 950.

Ce fut Pélage II qui, avec une douceur méritoire et une humilité que rien ne pourra rebuter, fit les premières avances dans une lettre adressée à Élie et aux autres évêques d'Istrie. Jaffé, n. 1054. (Voir le texte de cette lettre et des deux suivantes, dans *P. L.*, t. LXXII, col. 706-738, et mieux dans l'édition critique de Ed. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV, vol. 2, p. 105-132.) Fort de la mission confiée à Pierre par le Christ, le pape faisait appel au sens chrétien des schismatiques et leur demandait de ne pas rester plus longtemps en dehors de l'unité. En toute simplicité, il leur exposait sa profession de foi : il recevait les quatre conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, celui-ci dans le sens même où son prédécesseur, saint Léon, l'avait reçu; il prenait comme règle d'orthodoxie le tome de ce même Léon (le Ve concile est prudemment passé sous silence). Il ne voyait donc pas quelles raisons de doctrine pouvaient séparer du Siège apostolique des gens qui n'avaient à la bouche que le concile de Chalcédoine.

Les schismatiques ne se laissèrent pas toucher. Sans doute, ils expédièrent à Rome une mission; mais leurs envoyés avaient pour consigne de se dérober à toute tentative de discussion. Ils signifieraient tout simplement au pape que l'Église d'Aquilée restait sur ses positions; un mémorandum qu'ils remirent en même temps contenait un certain nombre de documents qui justifiaient l'intransigeance où l'on entendait bien se cantonner. Les délégués d'Aquilée ne purent néanmoins se soustraire à un échange d'idées. Les archives de la chancellerie pontificale avaient été mises à contribution; on leur lut diverses pièces qui montraient à l'évidence que les textes allégués par eux n'avaient pas la portée qu'on leur donnait à Aquilée. C'est l'idée que développe Pélage dans une seconde lettre adressée aux mêmes destinataires que la précédente. Jaffé, n. 1055. En même temps, il leur soumettait un certain nombre de textes empruntés à saint Augustin et surtout au *De unitate Ecclesiæ* de saint Cyprien, bien propres à leur faire abandonner leur intransigeante attitude. S'il leur restait encore, après lecture du procès-verbal de la conférence tenue avec leurs légats, des explications complémentaires à demander, le pape se prêterait volontiers à un nouvel échange de vues. Et même, si Rome leur paraissait trop éloignée, qui empêcherait de faire se rencontrer à Ravenne les représentants d'Aquilée et ceux du Siège apostolique? Tout cela était dit sur le ton de la plus grande douceur, avec une condescendance de bon aloi et une simplicité évangélique, dignes d'un meilleur succès.

Cette fois encore, le pape en fut pour ses frais. Des envoyés d'Aquilée revinrent à Rome; mais l'écrit

qu'ils apportaient témoignait que là-bas les cœurs ne s'amollissaient pas. *Nulla in rescriptis flamma caritatis aspicitur, nullam vel post exemplum dulcedinem redolent in cunctis suis sermonibus*, pourra dire le pape dans sa réponse. Document qui voulait être juridique, la lettre d'Aquilée se contentait d'aligner, une fois de plus, les textes relatifs à l'intangible autorité de Chalcédoine, auxquels se cramponnaient les schismatiques. Dans leurs communications verbales, les légats d'Aquilée en apportèrent encore quelques autres. Cette fois, le pape crut le moment venu de s'expliquer clairement. Depuis les variations de Vigile et de Pélage Ier dans l'épineuse question des Trois-Chapitres, Rome avait été amenée à réfléchir sur ces événements à tout le moins déconcertants. La lettre, ou plutôt le long mémoire que remit Pélage II aux envoyés d'Aquilée, tire tout son intérêt du fait qu'elle présente, de l'attitude du Saint-Siège dans l'affaire des Trois-Chapitres, une explication qu'on a pu considérer comme définitive. Jaffé, n. 1056. Paul Diacre s'est fait l'écho d'un on-dit qui attribuait au diacre Grégoire (tout récemment revenu de Constantinople) la rédaction de cette pièce. Rien n'est moins certain, selon Ed. Schwartz, *op. cit.*, p. XXIII: les trois lettres sortent de la même plume. Mais il va sans dire que la chancellerie pontificale a dû aider le pape dans la préparation de ce document.

Deux grandes parties, en somme; la première d'ordre général, la seconde étudiant séparément chacun des Trois-Chapitres. L'ensemble des actes de Chalcédoine, déclarait-on, depuis le début, à Aquilée, constituait un bloc intangible. Toucher à la moindre des décisions qui avaient été prises au concile, c'était risquer d'en compromettre l'ensemble, c'était faire le jeu du monophysisme. On avait donc réuni toute une série de textes destinés à appuyer cette interprétation, lettres diverses du pape saint Léon, documents aussi empruntés à ce *Codex encyclius*, où l'empereur Léon avait fait consigner les réponses adressées à la cour de Constantinople par tout l'épiscopat de l'Orient après les premières difficultés qu'avait soulevées l'application des décrets conciliaires. Ce dossier, la chancellerie de Pélage II le soumit à un examen minutieux. Elle en conclut, après un tri des différentes pièces, que les déclarations, si absolues d'apparence, qui proclamaient le caractère intangible du concile, ne visaient que l'œuvre proprement dogmatique de l'assemblée, cela seulement qui y a été fait *pro custodia illibatæ fidei non autem pro causis episcoporum specialibus quæ apud Chalcedonam gestæ sunt. Acta conc. œcum.*, p. 114, lig. 25. Remarquable exemple, pour le dire en passant, de la distinction qui deviendra classique de l'autorité diverse qui s'attache aux décisions ecclésiastiques, suivant qu'elles visent les questions dogmatiques ou les faits disciplinaires. S'engageant plus avant dans cette voie, et faisant remarquer l'insistance avec laquelle le pape Léon, en approuvant le concile, entendait bien ne canoniser que les définitions relatives à la foi, la lettre de Pélage émettait même cette idée que « les décisions que le pape Léon n'avait pas approuvées il les avait rejetées » : *postquam nihil aliud synodi nisi definitionem fidei recepit, quid est aliud nisi quod cetera quæ illic specialiter mota sunt refutavit. Ibid.*, p. 115, lig. 25. Exagération évidente d'une pensée trop systématique! Il est bien certain que saint Léon avait expressément désapprouvé quelques décisions du concile, mais il s'agissait exclusivement de celles qui étaient relatives à la primauté que Constantinople s'était fait reconnaître sur les Églises d'Orient. Le pape Pélage semble bien s'être rendu compte de cette objection qui lui pouvait être faite et il s'efforce d'y répondre, tant bien que mal, dans la section de son mémoire relative au cas de la lettre d'Ibas. *Ibid.*, p. 128, lig. 7-27. Cette exagération de polémiste mise à part, il faut reconnaître que la thèse soutenue par Pélage ne manquait pas d'à-propos. Tous les défenseurs des Trois-Chapitres poussaient jusqu'à l'idolâtrie, pourrait-on dire, le respect à l'endroit des actes du synode. Pour un peu, ils les eussent considérés comme des Écritures inspirées, dont les moindres paroles, fussent-elles des *obiter dicta*, avaient force contraignante. La lettre du pape Pélage ramenait à ses justes proportions l'estime qu'il convenait d'avoir pour les décisions conciliaires.

La liberté relative que l'on peut se permettre à l'égard de ces mesures, continue Pélage, explique dès lors que le Saint-Siège ait pu prendre, à l'endroit des Trois-Chapitres, des attitudes diverses et mêmes contradictoires. En défendant les condamnés de Justinien, disait-on à Aquilée, nous ne faisons que nous conformer aux premières décisions du pape Vigile, qu'adopter les vues si énergiquement soutenues par le diacre Pélage avant qu'il ne devînt le pape Pélage Ier. Vaines excuses, répond notre document. Vigile et les évêques latins étaient mal renseignés, au début, sur l'état vrai de la question; peu au courant de la langue grecque, ils ne pouvaient juger de l'hétérodoxie des pièces qu'on leur demandait de condamner. Plus tard, ils reconnurent leur erreur, *errorem tarde cognoverunt;* de longues recherches les amenèrent à condamner ce qu'ils avaient d'abord défendu. On aurait aussi mauvaise grâce à leur objecter ces variations que de reprocher à Paul sa conversion, à Pierre son changement de doctrine relativement à la nécessité de la loi mosaïque, à Augustin ses rétractations. Et ne voyons-nous pas, dans l'Écriture, Dieu lui-même exprimer en quelque sorte son changement d'avis : *de ipso quoque auctore omnium Deo, Scriptura adtestante, cognoscimus quia dum concilium non mutet sæpe sententiam mutat. Ibid.*, p. 119, lig. 23.

Ainsi donc la cause des Trois-Chapitres pouvait être examinée sans qu'une atteinte fût portée à l'autorité dogmatique de Chalcédoine. Dans sa seconde partie, le mémoire de Pélage II étudie chacun des cas d'espèce. Il a beau jeu à démontrer — et le premier *Constitutum* du pape Vigile (14 mai 553) lui fournissait ici une abondante documentation — que la doctrine de Théodore de Mopsueste était indéfendable. Cette partie de la lettre de Pélage II n'apporte aucun texte qui n'ait été cité soit par Vigile, soit par le Ve concile. La condamnation des doctrines et des œuvres de Théodore entraîne logiquement celle de sa personne; les gens d'Aquilée peuvent-ils hésiter un instant à condamner, fût-il mort depuis longtemps, un blasphémateur de cette trempe. *Neque enim fides vestra patitur ut qui tot blasphemiis Redemptori nostro hostis exstitit a vobis ulterius defendatur? Ibid.*, p. 120, lig. 9. Vainement, on exciperait de l'inauthenticité des ouvrages d'où sont tirées ces citations. La provenance de ces écrits est incontestable, comme il ressort de la « lettre aux Arméniens de Proclus, des dépositions si nettes de saint Cyrille, de Rabboulas d'Édesse, d'Hésychius de Jérusalem. Il n'est pas jusqu'à Jean d'Antioche dont le témoignage ne soit accablant pour Théodore (cf. p. 123, lig. 23-27), et jusqu'aux explications embarrassées de Théodoret qui ne l'accusent. P. 125, lig. 34 sq.

Le cas d'Ibas, on le sait, soulevait de plus délicats problèmes. S'il était vrai que l'évêque d'Édesse avait été réhabilité à Chalcédoine et déclaré orthodoxe par les légats pontificaux, *après lecture de la lettre fameuse* qui l'avait fait antérieurement suspecter, il était assez difficile de faire admettre que, cent ans plus tard, cette même lettre pût être l'objet

d'une condamnation. Sans doute, le jugement des légats romains avait porté essentiellement sur la personne d'Ibas, mais cette reconnaissance de l'orthodoxie de l'inculpé, après lecture même de la pièce sur laquelle les adversaires d'Ibas l'accusaient, ne laissait pas de couvrir, jusqu'à un certain point, la lettre elle-même. Le pape Vigile, dans son deuxième *Constitutum* (23 février 554), s'était avisé d'un biais assez étrange. Il avait soutenu, dans les interminables développements qui constituent la majeure partie de cette pièce, que la lettre lue à Chalcédoine et dont la lecture avait fait reconnaître l'orthodoxie d'Ibas, n'était pas le document dont Justinien pressait la condamnation, mais une pièce toute différente de celle-ci. Quoi qu'il en soit de la vraisemblance de cette échappatoire, la chancellerie pontificale ne semble pas s'y être tenue. Il en subsiste à peine une trace dans le mémoire de Pélage II. Au contraire, on fait état dans celui-ci d'un moyen juridique que l'on pensait plus efficace. La réintégration d'Ibas avait eu lieu à la xe session de Chalcédoine. Or, dit Pélage II, l'œuvre dogmatique du concile était terminée avec la vie session; à partir de la viie, il ne s'agit plus que de canons disciplinaires ou de causes personnelles, rien de tout cela n'est couvert par l'approbation qu'avait donnée le pape Léon aux définitions du concile. Pas plus que d'autres questions qui furent alors réglées, l'affaire d'Ibas ne peut être considérée comme engageant la responsabilité du Siège apostolique. La lettre incriminée peut être aujourd'hui déclarée hétérodoxe, sans que l'on compromette par là l'autorité de Chalcédoine et de Léon. Elle peut l'être, elle doit l'être; ses affirmations capitales, celles particulièrement qui visent l'orthodoxie et l'honorabilité de Cyrille sont en contradiction essentielle avec les décisions d'ensemble du concile.

Le cas de Théodoret se résout de manière encore plus simple. Car ni Pélage, ni ses prédécesseurs, ne condamnent tous les écrits de l'évêque de Cyr, mais seulement ce qu'il a écrit contre les anathématismes cyrilliens et ce qu'il a pu écrire contre la foi. Ici Pélage II reprend sensiblement les expressions du deuxième *Constitutum* de Vigile. Cf. *Acta conc. œcum.*, vol. cit., p. 167, lig. 32 sq. Mais Vigile n'avait motivé que d'une façon très générale sa condamnation, du moins dans le texte tel qu'il nous est conservé; Pélage, lui, apporte une série de citations de Théodoret destinées à montrer l'hétérodoxie des écrits réprouvés. Ces textes sont les mêmes qui figurent dans le recueil attribué jadis à Marius Mercator et qu'il convient de désigner aujourd'hui sous le nom de *Collectio Palatina*. Voir art. MARIUS MERCATOR, t. IX, col. 2482 sq. Quoi qu'il en soit de la signification réelle de ces propos qui ne manifestent guère, en somme, qu'un dyophysisme un peu trop poussé, le pape conclut son énumération par ces mots: *Quis hæc, fratres carissimi, plena omni impietate non videat?* Il veut bien, cependant, enregistrer, à l'éloge de Théodoret, qu'il a condamné à Chalcédoine ses erreurs passées, et que plusieurs de ses écrits, ne serait-ce que le commentaire sur le Cantique, peuvent rendre service à l'orthodoxie dans la lutte contre Théodore de Mopsueste. En définitive, dit le pape : *Dum ejus et personam recipimus et ea quæ* DUDUM *tatuerunt prave scripta reprobamus, in nullo a sanctæ synodi actione deviamus, quia sola ejus hæretica scripta respuentes et cum synodo adhuc Nestorium insequimur et cum synodo Theodoritum profitentem recta veneramur. Ibid.*, p. 131, lig. 4.

Les derniers paragraphes du mémoire pontifical sont destinés à répondre à des objections que les légats d'Aquilée avaient soulevées de vive voix. Sans apporter d'autres preuves, ceux-ci avaient affirmé que Théodore était lavé par une lettre de Jean d'Antioche qui prononçait son éloge. Nous n'en croyons rien, déclare Pélage. Admettons-le pourtant. Qu'y a-t-il d'étonnant que Théodore ait été loué sur quelque point à une date où son impiété n'était pas encore découverte? N'avons-nous pas un cas parallèle dans celui d'Eusèbe, « le plus honorable des historiographes », louant presque sans réserve Origène, « le pire des hérésiarques »? Grégoire de Nysse et Jérôme n'ont-il pas loué ce même Origène? *Sed quia plus causa quam verba pensanda sunt, nec istis* (Eusèbe, Grégoire, Jérôme) *sua benignitas nocuit, nec illum* (Origène) *a reatu proprio favor alienæ adtestationis excusavit.* P. 131, lig. 36.

Tel est ce document, un des plus curieux et des plus importants qui soient émanés du Siège apostolique, en cette fin du vie siècle. Il témoigne à sa manière des préoccupations que laissaient à Rome les séquelles du Ve concile et de la crise à laquelle il avait donné lieu. Les invitations à l'unité que prodiguait Pélage II aux schismatiques d'Aquilée restèrent, cette fois encore, sans effet. Ne pouvant réussir par la douceur, on essaya de la manière forte. L'exarque Smaragde intervint et molesta Élie d'Aquilée. Celui-ci porta plainte au basileus, qui ordonna à l'exarque de ne plus inquiéter les évêques dissidents. Élie mourut peu après (587), et fut remplacé par Sévère. Ces détails nous sont donnés par une pétition adressée ultérieurement à l'empereur Maurice par les évêques d'Istrie. *Acta conc. œcum.*, t. IV, vol. 2, p. 132-136. Ce même document nous renseigne aussi sur les tribulations qu'eut à endurer, de la part du même Smaragde, le nouveau titulaire de Grado. Toute une procédure fut entamée contre lui. Voir *Chronicon Venetum*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 884; on réussit même, l'ayant emmené à Ravenne, à lui faire accepter la communion de l'archevêque de cette ville (indirectement donc la communion du Saint-Siège), ce qui lui attira d'assez sérieux ennuis quand il rentra en Istrie. Nous ignorons la part que prit à tout ceci le pape Pélage II; l'affaire n'était pas terminée quand il mourut, et son successeur, saint Grégoire, aura encore à s'en occuper. Voir Jaffé, n. 1085. Celui-ci fut d'ailleurs invité par l'empereur Maurice à laisser en paix les schismatiques. Texte de ce rescrit dans *Acta conc. œcum.*, *ibid.*, p. 136; *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. I, p. 21 sq. Il s'y résigna difficilement et profita l'année suivante, 592, d'une conjoncture favorable pour présenter à nouveau aux Istriens la lettre de Pélage II. Jaffé, n. 1203. Ses arguments réussirent, peu à peu, à désagréger le bloc des schismatiques.

Sur un autre point encore, Grégoire continuera une action engagée par son prédécesseur. Il s'agit du titre de patriarche œcuménique qu'avait pris l'archevêque de Constantinople Jean le Jeûneur. Sur l'incident lui-même, nous ne sommes renseignés que par la lettre même de Grégoire adressée à ce prélat. Jaffé, n. 1357; texte dans *P. L.*, t. LXXVII, col. 738 sq. La lettre de Pélage à Jean de Constantinople, Jaffé, n. 1051, *P. L.*, t. LXXII, col. 738-744, est un faux isidorien. Le successeur de Pélage s'exprime en ces termes : *Hac de re* (sur l'usurpation de ce titre) *sanctæ memoriæ decessoris mei Pelagii gravia ad sanctitatem vestram scripta transmissa sunt. In quibus synodi, quæ apud vos de fratris quondam et coepiscopi nostri Gregorii causa congregata est, propter nefandum elationis vocabulum, acta dissolvit, et archidiaconum, quem juxta morem ad vestigia dominorum transmiserat, missarum vobiscum solemnia celebrare prohibuit.* En définitive, les pièces de la procédure entamée à Constantinople contre un évêque oriental avaient été envoyées à Rome, sans doute à la suite d'un appel régulier de l'intéressé. Comme l'archevêque de Constantinople y

prenait, dans sa titulature, le qualificatif d'œcuménique, Pélage II cassa les décisions prises sur les rives du Bosphore, et enjoignit à son apocrisiaire de ne plus se montrer aux messes solennelles du patriarche. Sur cet incident, qui devait se renouveler huit ans plus tard, à l'époque de Grégoire, voir les très judicieuses remarques de P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 205 sq., et surtout la note de la p. 205.

D'autres mesures, soit de portée générale, soit d'intérêt particulier, qui furent prises par le pape Pélage II, ne nous sont connues que par les allusions qui y sont faites dans le registre de saint Grégoire. Si la correspondance de Pélage s'était conservée, comme l'a été celle de son glorieux successeur, il n'est pas douteux que son pontificat nous apparaîtrait de tous points comparable à celui de Grégoire le Grand. Ni la guerre, ni les calamités naturelles n'avaient été épargnées sous son règne à la malheureuse Italie. En novembre 589, une inondation plus terrible que jamais ravagea la campagne romaine; elle dut amener à sa suite une épidémie de peste bubonique dont le pape fut une des premières victimes, à la mi-janvier 590.

Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 309-311, ne mentionne guère que les divers travaux entrepris par Pélage à Rome; retenir ceux qui furent exécutés à Saint-Laurent-hors-les-Murs. Renseignements sur les lettres dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. I, p. 137-140; texte des lettres dans *P. L.*, t. LXXII, col. 703-760, qui reproduit Mansi, t. IX; tenir compte des notes de Labbe pour la distinction entre pièces fausses et pièces authentiques. Sur l'origine des trois lettres aux évêques d'Istrie, voir Ed. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV, *Concil. univers. Constantinopolit. V*, vol. 2, Strasbourg, 1914, p. XXII sq. Ces trois pièces proviennent du *Paris. lat. 1682*, où elles voisinent avec d'autres pièces relatives au schisme d'Aquilée. Baronius, à qui avait été envoyé une copie de ce ms., les a publiées le premier, *Annales*, an. 586, n. 29 sq., c'est de là qu'elles sont passées dans les collections conciliaires; L. Hartmann les a publiées d'après le ms. dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. II, p. 442 sq.

F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., t. II, p. 20-30; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au M. A.*, trad. Ledos, t. I *b*, p. 237 sq., 241 sq.; Th. Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. V, p. 239 sq., 462-469; L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, surtout p. 244 sq.

É. Amann.

PÉLAGIANISME, grande hérésie qui vit le jour en Occident au début du Ve siècle et qui, partant d'une exagération des forces du libre arbitre, aboutissait à nier la nécessité de la grâce divine, la transmission du péché originel, la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Pendant vingt ans, l'Église semble oublier les périls causés par les invasions barbares pour concentrer son activité à la défense des droits de la vérité menacée. Pélage, Célestius et Julien d'Éclane rencontreront des adeptes dans toutes les provinces de l'empire et même à la cour romaine, mais ils se briseront contre la polémique incessante et victorieuse de saint Augustin. Grâce au vaillant champion de la tradition catholique, la lutte sera brève et la victoire définitive, mais elle est des plus suggestives par le nombre des traités qu'elle suscite, des conciles dont elle amène la réunion, des problèmes si difficiles qu'elle essaie de résoudre. L'histoire de ce mouvement se divise naturellement en quatre périodes : I. Début de l'hérésie. II. Extension de l'hérésie jusqu'à sa condamnation par le pape Innocent Ier (col. 685). III. Reprise de la controverse sous le pape Zosime (col. 696). IV. Intervention de Julien d'Éclane et disparition progressive de l'erreur (col. 702).

I. Début de l'hérésie jusqu'à sa condamnation par le pape Innocent Ier. — 1° Préliminaires. 2° Pélage. 3° Célestius. 4° Le système pélagien.

I. Préliminaires. — 1° *Notions générales.* — Voici comment saint Augustin décrit l'hérésie pélagienne dans son *Liber de hæresibus ad Quodvulldeum*, XXXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 47-48 : « L'hérésie des pélagiens, la plus récente de celles qui ont paru dans ces temps, a eu pour auteur le moine Pélage; Célestius, s'étant attaché à lui comme disciple, ceux qui suivirent leur doctrine portèrent aussi le nom de célestiens.

« Ces novateurs, rejetant la grâce de Dieu, par laquelle nous sommes prédestinés par Jésus-Christ pour être enfants de Dieu (Eph., I, 5) et délivrés de la puissance des ténèbres, afin que nous croyions en lui et que nous soyons transférés dans son royaume (Col., I, 23), car il a dit : « Personne ne vient à moi, s'il ne lui a été donné par mon Père » (Joa., VI, 66), ces novateurs, dis-je, rejetant cette grâce par laquelle la charité est répandue dans nos cœurs, afin que la foi opère par la charité, en sont venus à ce point de croire que l'*homme peut, sans son secours, accomplir tous les préceptes divins*. Si cela était vrai, ce serait en vain que le Seigneur aurait dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Joa., XX, 5).

« Pélage, ayant été repris par ses frères de ce qu'il rejetait le secours de la grâce divine pour l'accomplissement des commandements, céda à leurs observations, mais en partie seulement, car, au lieu de mettre la grâce avant le libre arbitre, par un artifice coupable, il ne lui assignait que le second rang et disait que la grâce était donnée aux hommes, afin qu'ils accomplissent *plus facilement*, par son moyen, ce qu'ils devaient faire par le libre arbitre. En disant *plus facilement*, il voulait que l'on crût que l'homme pouvait, sans la grâce, quoique plus difficilement, remplir les préceptes divins.

« Il disait encore que cette grâce, sans laquelle nous ne pouvons faire aucun bien, n'est pas autre que le *libre arbitre* que notre nature a reçu de Dieu, sans aucun mérite précédent, et que *Dieu l'aide par sa loi et par la doctrine*, afin que nous *apprenions* ce que nous devons faire et espérer, et non afin que, par le don du Saint-Esprit, nous *fassions* ce que nous avons appris qu'il fallait faire. Ainsi, ils confessent que nous recevons de Dieu la *science* qui chasse l'ignorance, et ils nient que Dieu nous donne la *charité* qui nous fait vivre dans la piété; selon eux, la science qui enfle (I Cor., VIII, 1), si elle n'est accompagnée de la charité, est un don de Dieu, et la charité qui édifie, afin que la science n'enfle pas, ne vient pas de Dieu.

« Les pélagiens réprouvent encore les prières que fait l'Église pour la conversion des pécheurs et des infidèles, et pour l'augmentation de la foi et la persévérance de ceux qui vivent dans la piété; car ils soutiennent que l'homme tient de lui-même et non de Dieu ces biens, affirmant que la grâce qui nous délivre de l'impiété nous est donnée selon nos mérites.

« Pélage, à la vérité, craignant d'être condamné par le concile de Palestine, réprouva cette doctrine et l'anathématisa, mais il n'en continua pas moins à l'enseigner dans des écrits postérieurs.

« Ils vont même jusqu'à dire que la vie des justes, en ce monde, est exempte de tout péché, et que l'Église du Christ qui les renferme sur la terre est sans tache ni ride (Eph., V, 27), comme si ce n'était pas l'Église du Christ qui, de tous les points du monde, crie vers Dieu : « Pardonnez-nous nos offenses » (Matth., VI, 12).

« Ils nient aussi que *les petits enfants*, nés d'Adam selon la chair, *contractent la souillure de la tache originelle*, car ils assurent qu'à leur naissance ils en sont tellement exempts qu'ils n'ont rien en eux qui ait besoin d'être effacé en renaissant de nouveau et qu'on ne les baptise qu'afin que, adoptés par la régénéra-

tion, ils soient admis au royaume de Dieu, passant du bien au mieux, mais cette régénération ne les délivrant d'aucun bien ni d'aucun mal. Quand les enfants ne seraient pas baptisés, ils leur promettent néanmoins une vie éternelle et bienheureuse, en dehors, il est vrai, du royaume de Dieu.

« Ils disent encore que, quand bien même Adam n'aurait pas péché, il aurait subi la mort et qu'il est mort non pas à cause de sa faute, mais par la condition de sa nature.

« On leur reproche encore d'autres erreurs : mais celles-ci sont les principales, et les autres ne sont que les conséquences de celles que je viens d'exposer ».

Il a paru opportun de citer les paroles de saint Augustin, car le docteur de la grâce était manifestement prédestiné à lutter contre l'hérésie pélagienne. « Nul, mieux que l'évêque d'Hippone n'était capable de sentir le caractère areligieux de ce moralisme stoïcien. » É. Amann, *L'Église des premiers siècles*, p. 143. Venu à la vertu en passant par le vice et ayant senti très fortement la main de Dieu qui l'avait arraché à ses désordres, saint Augustin devait à sa propre expérience un profond sentiment de l'infirmité humaine et du secours divin. Il proclamera qu'on est vertueux, qu'on fait le bien parce que Dieu nous en donne le vouloir et le pouvoir, autrement dit, nous secourt de sa grâce; de nous-mêmes, nous ne pouvons tirer que le péché. Et pourquoi sommes-nous ainsi faits? Par la faute d'Adam, de laquelle procèdent toutes nos faiblesses, toutes nos infirmités physiques et morales, les maladies, la mort et ce détraquement intérieur qui met chez nous en lutte perpétuelle le sentiment de la loi et les poussées de la concupiscense. Adam a péché, toute sa postérité a péché en lui, car ce n'est pas seulement d'une déchéance quelconque qu'il s'agit ici, mais d'une déchéance *coupable*, qui autorise Dieu à venger sur chacun de nous la faute commise par notre premier père. Devant Dieu, le genre humain est un bloc pécheur, *massa peccati*, *massa perditionis*, duquel l'auteur de toute justice ne saurait tirer d'autre bien que celui qu'il y met lui-même. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. III, p. 203. Si saint Augustin eut un rôle de premier plan dans la controverse pélagienne, ce serait une erreur historique que de réduire celle-ci à une lutte entre deux hommes. La tradition catholique trouva d'autres défenseurs et notamment saint Jérôme qui indiqua fort justement la doctrine stoïcienne comme la source des erreurs pélagiennes, *Epist. ad Ctesiphontem*, *P. L.*, t. XXII, col. 1147. Cicéron n'avait-il pas dit : *Judicium hoc omnium mortalium est fortunam a deo petendam, a seipso sumendam esse sapientiam? De natura deorum*, III, 63; et Sénèque commence ainsi son épître XC : *Quis dubitare potest, quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiæ quod bene vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic, quam diis, quanto majus beneficium est bona vita quam vita?*

2° *Origine orientale de l'erreur.* — D'après Marius Mercator, l'erreur serait venue de Cilicie et il faudrait en attribuer la paternité à Théodore de Mopsueste. Voici ce qu'en dit cet auteur, dont ni l'information, ni l'impartialité ne sont toujours rassurantes : « L'opinion qui a été avancée il y a longtemps contre la foi catholique parmi quelques Syriens, surtout en Cilicie par Théodore, autrefois évêque de Mopsueste, n'a été jusqu'à présent enseignée qu'à peu de personnes et fort secrètement. On ne la débite pas en public, mais ceux à qui on l'enseigne à l'oreille, en tenant ces sentiments, demeurent dans le sein de l'Église, comme s'ils étaient catholiques. Ces erreurs sont que nos premiers parents ont été créés mortels par le Seigneur; que, par leur transgression, ils n'ont porté dommage à aucun de leurs descendants; qu'ils n'ont fait tort qu'à eux-mêmes; qu'en violant ce précepte de Dieu ils se sont rendus coupables et n'ont rendu coupable aucun autre. »

Il ajoute : « C'est un certain Rufin, Syrien de nation qui a, le premier, introduit à Rome, sous le pontificat d'Anastase, une doctrine si absurde et si contraire à la foi. Et, comme il était adroit, il n'osa pas la répandre de lui-même, de peur de se rendre odieux. Il séduisit le moine Pélage, Breton de nation. » *Liber subnot.*, 1 et 2, *P. L.*, t. XLVIII, col. 109-111; cf. *Collectio Palatina*, édit. de Schwartz, dans *Concil. Ephesinum*, vol. V, p. 5 : dans le ms. la pièce s'appelle *Commonitorium adv. hæresim Pelagii et Cælestii vel etiam scripta Juliani;* le titre *Liber subnotationum* est de l'invention de Garnier, il est d'ailleurs commode, parce qu'il évite la confusion de cette pièce avec une autre du même recueil le *Commonitorium super nomine Cælestii*, éd. citée, p. 65.

Qui est ce Rufin signalé par Mercator comme étant *natione Syrus?* Il n'est certainement pas identique à Rufin d'Aquilée, le grand rival de saint Jérôme. Quels renseignements avons-nous sur lui? Un d'abord qui est soustrait à la mêlée des partis, et qui confirme, jusqu'à un certain point, les renseignements de Mercator sur les accointances de ce Rufin avec Pélage ou Célestius à Rome. Au concile de Carthage en 411, Célestius déclare qu'il a des doutes sur la transmission du péché par la naissance (*de traduce peccati*), parce que, sur ce point, il y a divergence entre les prêtres catholiques. Sommé de citer des noms, Célestius répond : « Le saint prêtre Rufin, qui est demeuré à Rome avec le vénéré Pammachius. Je lui ai entendu dire qu'il n'y a pas de transmission du péché, *quia tradux peccati non erat.* » Cité par saint Augustin, *De pecc. orig.*, 3, 4, *P. L.*, t. XLIV, col. 387.

Ce Rufin était membre du couvent de Bethléem, dirigé par saint Jérôme. En 397, il fut envoyé par celui-ci à Rome et à Milan pour diverses affaires et, chose intéressante, ce détail nous est signalé dans deux écrits adressés à Rufin d'Aquilée, l'*Apologia ad libros Rufini*, III, 24, *P. L.*, t. XXIII, col. 475 C, et la lettre LXXXI, à Rufin, t. XXII, col. 735. Rufin d'Aquilée considérait ce personnage comme l'un des chiens lancés à ses trousses par Jérôme; n'était-il pas hospitalisé à Rome chez l'ami de Jérôme, Pammachius, du temps qu'il poursuivait, auprès du pape Anastase, la condamnation de l'origénisme (lisez de Rufin d'Aquilée).

Le plus curieux de toute cette histoire, c'est que, en 415, dans sa lettre à Ctésiphon, saint Jérôme, « oubliant, comme dit F. Cavallera, la responsabilité de l'autre Rufin, moine chez lui à Bethléem, et hôte, à Rome, de Pammachius, dans les origines du pélagianisme, y implique Rufin d'Aquilée ». *Saint Jérôme*, t. I, p. 285; cf. t. II, p. 96-97, et la très sage remarque sur l'état d'esprit des historiens qui ont créé la confusion entre ces deux Rufin.

Mais saint Jérôme ne les confondait certainement pas. Quand, en 415, il commence à charger à fond contre l'idée pélagienne de l'*impeccantia*, il trouve que cette hérésie a des attaches avec l'origénisme et Rufin d'Aquilée qui l'incarne; rattachement assez artificiel, sans doute, mais qui est bien dans la manière de Jérôme et de son époque. Voir Cavallera, *op. cit.*, t. II, p. 125-127.

II. PÉLAGE. — 1° *Sa personne.* — Pélage, moine originaire des Iles Britanniques, de son vrai nom Morgan (en celte : homme de la mer), latinisé en Pélage, est communément appelé le Breton pour le distinguer d'un contemporain du même nom qui habitait Tarente. S. Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, 1.

On dit communément qu'il avait voyagé en Orient et qu'il savait le grec, mais ces deux assertions

semblent controuvées. La première provient d'une confusion avec un autre Pélage dont parle saint Jean Chrysostome, la seconde est démentie par l'examen de son *Commentaire* sur les épîtres de saint Paul qui montre son ignorance de la langue grecque, cf. J. Chapman, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1922, p. 472. Il put répondre en grec au concile de Diospolis (415), mais à cette époque, il séjournait en Orient depuis trois années. Il ne savait même pas écrire le latin correctement, comme le lui reproche Orose, *Apol.*, XXIX, 1, 2, *P. L.*, t. XXXI, col. 1198.

Il était fixé à Rome dès le temps du pape Anastase. Il n'était pas clerc, ce qui fait dire à saint Augustin : *Invecta etiam modo hæresis est non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibuscumque clericis, sed a quibusdam veluti monachis. De gestis Pelagii*, XXXV, 61, *P. L.*, t. XLIV, col. 355. Cela ne l'empêchait pas de donner des conseils d'ascétisme fort appréciés, mais il ne savait pas éviter l'exagération, puisqu'il enseignait « qu'on ne doit jamais faire de serments; qu'un riche ne peut entrer dans le royaume des cieux, s'il ne vend tout son bien; qu'il ne lui sert de rien d'observer les commandements, s'il conserve ses richesses ». *Epist. Hilarii ad August.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 674.

Saint Jérôme se moque de sa corpulence, « il a les épaules du lutteur Milon », *Dial. adv. pelagian.*, 1, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 522; il l'appelle *Albinum* (d'Albion) *canem, grandem et corpulentum, et qui calcibus magis possit sævire quam dentibus. Præf. in l. III Jeremiæ*, *P. L.*, t. XXIV, col. 758. Pélage entretenait des relations épistolaires avec saint Paulin de Nole. Saint Augustin déclare qu'il jouissait d'une bonne réputation. *Retract.*, II, 33, *P. L.*, t. XXXII, col. 644.

Nature froide, raisonneuse, pratique, manquant de profondeur dans l'âme comme dans l'esprit, nourrissant une estime exagérée de son propre mérite, il s'imaginait que l'on méconnaissait le mérite de l'ascétisme en refusant d'y voir le fruit exclusif de la liberté humaine. Par contre, il considérait l'appel à la grâce divine comme un moyen peu propre à stimuler le zèle; ce recours à la grâce, c'était l'excuse des hommes lâches et vicieux.

2° *Ses œuvres littéraires.* — On peut toujours consulter, à leur sujet, les *Dissertationes*, publiées par le jésuite J. Garnier (1612-1681) en appendice à son édition de Marius Mercator, reproduites dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 255-698; sur Pélage et ses écrits, voir col. 266-277.

1. *Ouvrages qui nous sont parvenus.* — *a*) *Expositionum in Epistolas Pauli libri XIV.* — Ce commentaire complet des épîtres de saint Paul (l'épître aux Hébreux exceptée) a été écrit à Rome vers 410. Saint Augustin l'a eu entre les mains dès 412. *De pecc. mer.*, III, I, *P. L.*, t. XLIV, col. 185. Marius Mercator en a conservé quelques passages. *Common. super nom. Cælestii*, 2, *P. L.*, t. XLVIII, col. 85-89. Cassiodore l'avait trouvé dans un ms., à la suite des épîtres de saint Paul, sans nom d'auteur, mais la renommée l'attribuait au pape Gélase. *De instit. divin. litt.*, 8, *P. L.*, t. LXX, col. 1119-1120. Il y avait fait des corrections, y ayant découvert le venin du pélagianisme. Érasme, en 1516, le publia comme étant de saint Jérôme, éd. reproduite dans *P. L.*, t. XXX, col. 645-902. On y reconnut bientôt non seulement l'hérésie pélagienne, mais des passages signalés par Augustin comme étant de Pélage même; la publication du *Commonitorium* de Marius Mercator par Labbe en 1671, par Garnier en 1673, ne pouvait que confirmer cette impression : le commentaire soi-disant hiéronymien était bien celui de Pélage. A la vérité, on n'y retrouvait pas *tous* les passages cités par Mercator; mais Garnier rendait compte de ce fait en supposant que le texte pseudo-hiéronymien était proprement celui que Cassiodore avait expurgé.

H. Zimmer, en 1901, a renouvelé la question : *Pelagius in Irland*, Berlin. Il réussit à découvrir un certain nombre de témoins du texte, en des mss. irlandais des VIII[e] et IX[e] siècles. D'après ses conclusions, l'œuvre de Pélage comprenait une introduction générale aux épîtres pauliniennes, un prologue à la plus importante de toutes celles aux Romains, ensuite, pour chacune d'elles, un court argument et un commentaire très sobre, ce qui correspond bien aux *expositiones brevissimas* dont parle saint Augustin. Pélage indique souvent plusieurs sens du même passage et fait de nombreux emprunts à ses prédécesseurs, en particulier à l'*Ambrosiaster.*

Les travaux de Zimmer ont ouvert la voie à ceux de Al. Souter, qui a fourni du commentaire de Pélage une édition définitive. Voir de cet auteur : *The commentary of Pelagius. The problem of its restauration*, dans *Proceedings of Brit. Acad.*, 12 déc. 1906, et *The character and history of Pelagius's commentary, ibid.*, 15 mars 1916; mais surtout *Pelagius's exposition on thirteen epistles of St. Paul*, dans *Texts and studies*, t. IX, fasc. 1 (étude de la tradition manuscrite), fasc. 2 (texte), Cambridge, 1922 et 1926.

b) *Epistola ad Demetriadem, seu liber de institutione virginis* (412), faussement attribuée à saint Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 15-45, et aussi à saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099-1120. La grande différence de style entre cette lettre et le commentaire de saint Paul a fait supposer à Garnier que Pélage recourait volontiers à la plume d'un de ses amis, Anianus ou Julien. C'est cette supériorité de style qui a fait attribuer cette lettre à Ambroise, Augustin ou Jérôme.

c) *Libellus fidei ad Innocentium papam* (417), *P. L.*, t. XLVIII, col. 488-491, a été conservé, lui aussi, en entier parce qu'il a figuré sous le nom de saint Jérôme (éd. Vallarsi, t. XI, p. 146) et sous celui de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2181 sq.

2. *Ouvrages perdus, sauf quelques fragments :*

a) *Testimoniorum seu Eclogarum liber unus*, attesté par Gennade, *De vir. ill.*, n. 42, recueil de citations scripturaires composé à l'exemple de saint Cyprien; essai de reconstitution par Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 593-595; travail repris par Bruckner, *Quellen zur Gesch. des pelag. Streites*, p. 59. Abrégé de morale, peu nuancé et sévère à l'excès, comme on peut en juger par ces titres qui nous restent : *Qu'on ne peut être sans péché à moins qu'on n'ait la science de la Loi.* — *Que les femmes doivent avoir aussi la science de la Loi et qu'elles doivent aussi chanter les louanges de Dieu.* — *Qu'un chrétien doit être si patient qu'il doit savoir bon gré à qui lui enlève son bien.* — *Qu'il faut aimer ses ennemis comme ses plus proches parents.* — *Qu'il faut réprimander publiquement les pécheurs.*

b) *Liber de natura*, composé en Sicile et remis par Jacques et Timase à saint Augustin qui répondra dans le *De natura et gratia;* voir les fragments recueillis par Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 599-606.

c) *Liber* (unus vel alter) *ad viduam consolatorius atque exhortatorius*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 598. Fragments dans saint Jérôme, *Dial.*, l. III, saint Augustin, *De gestis Pelagii*, VI, 19, M. Mercator, *Commonitor.*, c. IV. On tira de cette lettre des accusations contre Pélage au concile de Diospolis. Il se défendit en disant que ces assertions n'étaient pas dans ses écrits et en les anathématisant même comme des folies. Il avait coutume, même auparavant, de les désavouer auprès de ses disciples, aussi saint Augustin évite de le presser; au contraire, saint Jérôme soutient qu'elles étaient effectivement de lui, ainsi que le style le prouvait clairement.

d) *Epistola ad Augustinum*, ou, comme il l'appelle,

Chartula purgationis, apportée par le diacre Carus après le synode de Diospolis (415), attestée par saint Augustin : « Dans son mémoire de défense, qu'il m'a envoyé par un nommé Carus, citoyen d'Hippone, mais attaché comme diacre à l'Église d'Orient, il ne se met pas d'accord avec les Actes épiscopaux. Le contenu des Actes est meilleur, plus ferme, plus en harmonie avec la vérité catholique, contre cette hérésie pestilentielle. En lisant son mémoire avant que les Actes du procès me fussent parvenus, j'ignorais qu'il eût prononcé certaines paroles dont il s'est servi devant le tribunal. » *De gestis Pelagii*, XXXII, 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 352. Texte donné par Garnier, *P.L.*, t. XLVIII, col. 606.

e) *Epistola ad amicum quemdam presbyterum*, écrite après le concile de Diospolis (415); elle dit : « Quatorze évêques ont approuvé nos écrits où nous disons que l'homme peut être sans péché et observer facilement les commandements de Dieu, s'il le veut. Cette sentence a couvert de honte nos accusateurs et les a dispersés comme un troupeau de conspirateurs dangereux », citée par Augustin, *De gestis Pelag.*, XXX, 54, *P. L.*, t. XLIV, col. 350.

f) *Epistola ad Innocentium* (417), envoyée au pape avec le symbole de foi ci-dessus. Cf. Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 610-611; saint Augustin, *De gratia Christi*, XXX, 32, *P. L.*, t. XLIV, col. 376.

g) *De libero arbitrio libri quatuor*, auxquels Pélage fait allusion dans sa lettre à Innocent Ier; fragments dans saint Augustin, *De gratia Christi*, IV, VII, X, XVIII, XXVIII, XXIX, XXXIX, rassemblés par Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 611-613. Dans cet ouvrage, Pélage reconnaît différentes sortes de grâces nécessaires à l'homme pour faire le bien; mais il donne le nom de *grâce* à ce que nous appelons *dons naturels*, tels que l'existence, le libre arbitre, l'intelligence, ou aux *secours extérieurs*, tels que la loi qui nous dirige, la révélation qui nous instruit, l'exemple qui nous anime et nous soutient. Il reconnaît même des grâces *intérieures*, mais non absolument nécessaires pour pratiquer l'Évangile. La découverte récente de quelques nouveaux fragments de cette œuvre perdue a confirmé l'hypothèse de Garnier : le *De libero arbitrio* est bien une riposte de Pélage aux attaques de saint Jérôme dans la *Lettre à Ctésiphon* et les *Dialogues contre les pélagiens*.

3. *Ouvrages entièrement perdus.* — *a*) *Libri tres de Trinitate*, écrits avant les *Commentaires* sur saint Paul, d'après Gennade, *De viris illustribus*, c. XLII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1083; cf. Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 587.

b) *Épître à Paulin de Nole* (405). — Saint Augustin y fait allusion dans sa lettre CVI à saint Paulin et dans le *De gratia Christi* : « Qu'on lise, dit Pélage, la lettre que j'ai écrite, il y a douze ans, au saint évêque Paulin. Dans les trois cents lignes environ qu'elle contient, je n'y recommande et n'y prêche que la grâce et le secours de Dieu, sans lequel je confesse que nous ne pouvons rien faire de bien. » « J'ai lu cette lettre, continue Augustin, et j'ai trouvé que, dans presque tout ce qu'il dit, il n'insiste que sur la faculté et le pouvoir que nous tenons de la nature et que c'est à peu près en cela seul qu'il fait consister la grâce divine. Mais, pour ce qui est de la grâce chrétienne, c'est à peine s'il en prononce même le nom, et cela avec tant de brièveté qu'il paraît seulement craindre qu'on ne lui reproche de n'en avoir pas parlé. Fait-il consister cette grâce dans la rémission des péchés, ou dans la doctrine de Jésus-Christ et dans les divins exemples que le Sauveur nous a donnés, comme il l'a fait dans quelques endroits de ses autres ouvrages, ou bien croit-il que, pour nous porter au bien, il y a quelque secours qui vient en aide à la nature et à la doctrine, par l'inspiration de cette charité qui éclaire et qui embrase les cœurs? C'est ce qu'il m'est impossible de voir et de démêler dans sa lettre. » *De grat. Christi*, I, XXXV, 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 378.

c) *Épître à l'évêque Constance*, évêque inconnu (406), mentionnée par saint Augustin, *De gratia Christi*, I, XXXVI, 39, qui cite Pélage : « Qu'on lise aussi, disait celui-ci, ma lettre à l'évêque Constance; j'y confesse, quoiqu'en peu de mots, mais bien clairement, que le libre arbitre de l'homme doit toujours être accompagné de la grâce et du secours de Dieu. » Saint Augustin avoue n'avoir pas lu cette lettre.

d) *Lettre à saint Augustin* écrite par courtoisie avant de quitter l'Afrique. Le saint y fait allusion, *De gestis Pelagii*, c. XXXVII : « dans la lettre qu'il m'avait écrite, il m'adressait des louanges avec une bienveillance excessive. »

e) *De induratione cordis pharaonis*, traité découvert par dom G. Morin, cf. *Revue bénédictine*, t. XXVI, 1909, p. 163-188 et qu'il a promis de publier dans les *Anecdola Maredsolana*. Il était attribué faussement à saint Jérôme. Connu au IXe siècle, il avait joué un certain rôle dans la controverse prédestinatienne, puis il avait de nouveau disparu. Il est indubitablement de doctrine pélagienne, par son insistance à proclamer l'efficacité du *bonum naturæ* et du libre arbitre, la force persuasive de la Loi et des exemples moraux, la non-gratuité de la grâce et la subordination de la prédestination divine aux mérites futurs de chaque individu. Certaines particularités stylistiques ont amené dom Morin à l'attribuer à Pélage qui l'aurait écrit vers l'an 408. Avant de se prononcer, il convient d'attendre la publication intégrale du texte.

III. CÉLESTIUS. — 1° *La personne.* — L'ensemble de son *curriculum vitæ* est donné par Marius Mercator, dans le *Commonitorium super nomine Cælestii*, qui, malheureusement reste très imprécis au point de vue chronologique. Originaire d'Italie, et de noble naissance, il était avocat à Rome, *auditorialis scholasticus* (Noris interprète à tort que Célestius aurait étudié à une école que Pélage aurait tenue à Rome). Il n'y a aucune raison de penser qu'il ait été moine. Ayant fait, dans la capitale, la connaissance de Pélage, il se constituera le propagateur des idées du maître et en fera l'exposition systématique, avec plus de zèle que de prudence. Marius Mercator signale son incroyable loquacité et saint Augustin institue entre les deux complices ce savoureux parallèle : *Ille* (Célestius) *apertior, iste* (Pélage) *occultior fuit, ille pertinacior, iste mendacior vel certe ille liberior, hic astutior. De grat. Christi*, II, XII, 13, *P. L.*, t. XLIV, col. 391.

Exercé aux chicanes de la philosophie, Célestius écrit avec la précision d'un dialecticien subtil. Ses écrits étaient courts et serrés, pleins de dilemmes et de captieux syllogismes. Il ne faut voir qu'un sarcasme dans ce que dit de lui saint Jérôme : « il se promène dans ses discours sur les épines non des syllogismes, comme le disent ses disciples, mais des solécismes. » *Epist.*, CXXXIII, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 1154.

2° *Les ouvrages.* — 1. Gennade a connu de Célestius une *epistola in modum libelli* écrite par Célestius antérieurement à sa rencontre avec Pélage. Cet opuscule traitait *De monasterio* (de la vie monastique) et Gennade le déclare très utile à ceux qui cherchent Dieu. *De vir. ill.*, 44, *P. L.*, t. LVIII, col. 1084.

2. *Liber adversus peccatum originale.* — Ce traité, en tant que tel, n'est attesté que par le *Prædestinatus*, n. 88, *P. L.*, t. LIII, col. 618 C; encore le renseignement n'est-il guère précis. C'est à lui que Pélage aurait emprunté la négation du péché originel de son commentaire sur l'épître aux Romains. On a conjecturé que c'était dans ce livre qu'étaient prises les propositions qui furent condamnées au Ier concile de Carthage.

Mercator, *Common.*, I, 1, *P. L.*, t. XLVIII, col. 69-70.

3. *De gratia et impeccantia*, titre imaginé par Garnier, pour un livre dont il suppose, sans motifs suffisants, qu'ont été extraites les propositions qui furent reprochées à Célestius au concile de Diospolis. Cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 615-616. Ce livre pourrait bien être identique au suivant.

4. *Definitiones.* — Dans le *De perfectione justitiæ hominis* (415), Augustin se propose de répondre *definitionibus quæ dicuntur Cælestii esse.* I, 1, *P. L.*, t. XLIV, col. 292-293. Augustin reconnaît d'ailleurs qu'il n'est très sûr, ni du titre, ni même de l'auteur; mais, dit-il, tout cela est bien dans le genre de Célestius. Augustin fournit de cet ouvrage des extraits qui permettent de reconstituer en gros ce livre. Il comportait une argumentation dialectique tendant à démontrer qu'il est possible de ne pas pécher, des témoignages scripturaires montrant qu'il a été ordonné à l'homme d'être sans péché, d'autres établissant que les préceptes divins n'étaient pas pénibles *(non esse gravia);* il discutait pour finir les témoignages apportés par les partisans du péché originel. Cf. Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 617-622.

5. *Libellus fidei Zosimo papæ oblatus,* adressé au pape Zosime en 417 pour obtenir la révision de son procès. Son existence est attestée par saint Augustin, *De peccato originali*, V, 5; XXIII, 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 388, 397, et *Lib. ad Bonifacium rom. Eccles. episcopum*, II, III, 5, *ibid.*, col. 573-574. Le texte complet est perdu, Garnier a essayé de le reconstituer en prenant comme base la profession de foi de Pélage (ci-dessus, col. 680) et en y intercalant, tant bien que mal, les trois extraits fournis par saint Augustin dans le *De peccato originali*, V, 5-6, et XXIII, 26. Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 498-505.

6. *Breviarium epistolæ quam veluti regulam fidei Cælestius scripsit ad clericos romanos suæ partis*, écrite après la condamnation de l'hérésie par Zosime. Saint Augustin l'attribue à tort à Julien, *Lib. ad Bonif.*, I, I, 3, *P. L.*, t. XLIV, col. 551. Essai de reconstitution dans Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 506-508.

IV. LE SYSTÈME PÉLAGIEN. — 1° La doctrine pélagienne vient d'une idée erronée de la liberté humaine, qui reviendra plusieurs siècles après et aboutira à des conclusions diamétralement opposées avec Baïus, Jansénius et les protestants. La vraie liberté morale est l'affranchissement de toute contrainte intérieure, affranchissement qui permet à l'homme de vivre conformément à sa véritable nature. Le pélagianisme, lui, met l'essence de la liberté dans *l'égale* possibilité de choisir entre le bien et le mal. La volonté est toujours également prête à pécher ou à ne pas pécher. La volonté n'est libre qu'en tant qu'elle est en équilibre, comme une balance dont les plateaux également chargés ne peuvent être mus que par la volonté. S. Augustin, *Opus imperf.*, III, 110, 117, et V, 48, *P. L.*, t. XLV, col. 1294, 1297, 1484.

Il s'ensuit que la liberté morale est une faculté absolument privée de qualité et qu'elle n'a d'inclination ni pour le bien, ni pour le mal. Dès lors, on ne peut même pas concevoir l'idée du péché originel, car il ne peut être question des suites du péché pour l'âme et le corps. La mort du corps a été établie dès le début dans le monde par Dieu même. Et si le péché est devenu général, si tous les hommes ont du penchant au péché, la cause s'en trouve dans l'*imitation* et l'*habitude. Ep. ad Demetr.*, c. VIII. *P. L.*, t. XXX, col. 22-23.

2° Mais s'il n'y a pas de péché originel, à quoi bon le baptême? Les pélagiens ne l'admirent que pour les adultes *in remissionem peccatorum;* quant aux enfants il n'a de valeur que pour les sanctifier en Jésus-Christ et leur ouvrir le royaume des cieux. *De peccat. merit.*, I, XX, 26; III, VI, 12, t. XLIV, col. 123, 192. Si, plus tard, forcés par la discussion, ils étendirent aussi la rémission des péchés aux enfants, ils l'appliquèrent aux *péchés possibles dans le futur.* Les enfants non baptisés ne sont pas fils adoptifs de Dieu et n'entrent pas dans le royaume des cieux, mais ils ont, néanmoins, la vie éternelle, leur salut est assuré et ils arrivent à la béatitude.

De même que la volonté libre n'a aucune inclination pour le péché *avant* d'entrer en exercice, de même elle n'est ni affectée, ni affaiblie par le péché actuel. Tout acte n'étant qu'une sortie de la possibilité, la volonté, après cette perturbation, rentre immédiatement dans son équilibre absolu antérieur. Le péché est une chose purement actuelle, isolée, indépendante; la liberté morale n'est pas influencée à son détriment ou affaiblie par le fait du péché. Comment, dit Pélage, ce qui est précisément une preuve de la liberté, pourrait-il affaiblir la liberté?

Le changement amené par le péché ne peut se rapporter à la nature humaine; la seule chose qui change, c'est la qualité du mérite : quand l'homme pèche, il se rend coupable, il perd la conscience de la justice; le péché ne demeure que dans le souvenir. *Opus imperf.*, III, 187, t. XLV, col. 1326 sq.

3° On aboutit à abolir la notion chrétienne de la rédemption. Sans doute, les pélagiens parlent beaucoup de rédemption; ils ont conservé le mot, non la chose. Ils parlent de la rémission des péchés fondée sur la mort du Christ, mais leur façon de comprendre le péché et l'effet du péché sur l'homme les contraint à entendre cette rémission dans le sens nominaliste de *non-imputation* des péchés commis; elle n'est qu'une justification *extérieure*. Pélage dit que, par cette grâce, les péchés passés sont remis, mais il ne dit pas que les péchés futurs seront évités et surmontés, *De gratia et libero arbitrio*, XIII, 26, t. XLIV, col. 896, et Julien dit précisément de la grâce de la rédemption qu'elle change la condition des coupables, elle ne crée pas en eux le libre arbitre. *Opus imperf.*, I, 95, t. XLV, col. 1111.

Ainsi, le Christ n'est plus un principe vivant, créateur et sanctificateur; il est simplement un *modèle* qui nous encourage à nous perfectionner dans la justice et à devenir meilleurs que les hommes antérieurs à lui. Le Christ est le prototype de la moralité; c'est par la méditation et l'imitation de sa vie, c'est-à-dire par nous-mêmes, non par lui, que nous parvenons à la sainteté parfaite. Donc tout est le fait de l'homme, l'œuvre de l'homme; la grâce n'est pas autre chose que l'influence exercée sur l'homme par l'exemple du Christ.

Sans doute, les pélagiens reconnaîtront que la rédemption est réalisée dans l'homme par la foi, mais la foi est l'œuvre de l'homme, non de Dieu, elle est le fruit de la liberté. C'est donc l'homme qui se justifie lui-même, ce n'est pas Dieu qui le justifie. *De gratia Christi*, I, XLV, 49, t. XLIV, col. 382.

La rémission même des péchés, que Pélage fonde sur la mort du Christ, n'est strictement une grâce qu'en ce sens que l'homme ne peut pas faire que le péché commis ne l'ait pas été. *De natura et gratia*, XX, 22, t. XLIV, col. 257.

4° Les pélagiens ont toujours tenu aux deux erreurs suivantes : 1. L'homme tient de Dieu la possibilité du bien, mais il ne tient que de soi-même le bon usage de sa liberté. 2. Pour sauvegarder le libre arbitre, il faut rejeter la transmission d'un péché d'origine. Mais, sous la pression de leurs adversaires, ils ont quelque peu évolué au sujet de la grâce.

Notons contre Thomassin, *Mémoire sur la grâce*, que la controverse entre eux et saint Augustin ne portait pas sur la grâce *habituelle*. Ils admettaient celle-ci; Suarez semble se tromper quand il refuse de le reconnaître; mais ils la considéraient seulement comme un

ornement de l'âme et une rémission des péchés passés, ils ne l'admettaient pas comme une *source d'activité surnaturelle* et un surcroît de forces contre les tentations.

Pour ce qui est de la grâce *actuelle*, il semble qu'on doive distinguer trois paliers par lesquels ils passent successivement sous la poussée de la polémique.

Premier palier : ils font consister la grâce dans la *Loi et la révélation*, c'est une grâce purement externe.

Deuxième palier : ils admettent en plus *certaines grâces intellectuelles*, qui sont, par exemple, les illuminations intérieures, les exemples du Christ, la rémission des péchés. Augustin, *De gratia Christi*, I, x, 11, t. XLIV, col. 365.

Troisième palier : ils admettent même certaine grâce agissant sur la volonté. Mais cette grâce n'est nécessaire que dans un sens *relatif :* par la grâce, nous pouvons accomplir *plus facilement* ce qu'il nous est ordonné de faire; par conséquent une bonne œuvre peut être réalisée sans la grâce de Dieu, mais elle le sera avec plus de peine. De plus, la grâce n'est accordée à l'homme que *suivant son mérite*. L'homme commence absolument par lui-même le bien; pour l'en *récompenser*, la grâce divine lui est communiquée; mais il aurait pu achever sans elle, car il est impossible d'entrevoir pourquoi celui qui a commencé une œuvre ne pourrait pas également la terminer. Ici, nous arrivons à un autre domaine qui relève de l'article SEMI-PÉLAGIENS. Comme le remarque fort justement Tixeront : « Rien, dans une pareille conception, pour la bonté du Créateur, pour la richesse de la rédemption, pour l'humilité, la confiance, pour l'abandon de l'âme, pour la prière! » *Histoire des dogmes*, t. II, p. 449.

II. EXTENSION DE L'HÉRÉSIE. — 1° l'Afrique. 2° la Palestine.

I. PREMIERS CONFLITS EN AFRIQUE. — La propagande pélagienne à Rome s'était faite plutôt en secret et n'avait suscité aucune réaction. Cependant, l'on sait qu'entendant un évêque citer en chaire la parole de saint Augustin : *Da quod jubes, et jube quod vis*, Pélage avait protesté contre une doctrine qu'il estimait destructrice de la liberté. *De dono persever.*, XX, 53, *P. L.*, t. XLV, col. 1026.

1° *Pélage et Célestius en Sicile.* — Cependant, l'invasion barbare, qui aboutit à la prise de Rome par Alaric (410), décida les deux défenseurs de la liberté humaine à chercher un séjour où elle leur semblerait moins menacée.

Ils n'attendirent pas le dernier moment, car nous les rencontrons, dès 409, en Sicile, à Syracuse, où ils cherchent à faire des prosélytes. Pélage adresse une lettre de consolation à une veuve romaine que Mercator nomme Liviana et que l'on identifie généralement avec Juliana (Liviana, anagramme de Juliana), mère de la vierge Démétriade.

C'est là aussi qu'il compose son livre *De la nature*, apologie de la nature humaine qu'il n'exaltait que pour diminuer le rôle de la grâce. Mais il dissimulait son dessein, en déclarant qu'il entreprenait son ouvrage contre ceux qui, au lieu de s'en prendre à leur propre volonté dans leurs péchés, accusent la nature de l'homme et tâchent de s'en excuser par là. Saint Augustin, *De nat. et grat.*, I, *P. L.*, t. XLIV, col. 247.

De son côté Célestius donna un ouvrage intitulé *Definitiones*, ci-dessus, col. 683, pour enseigner à ses disciples comment répondre aux objections qu'on leur faisait dans les conversations. Voici quelques extraits qui indiquent bien sa manière : « Avant toutes choses il faut demander à celui qui nie que l'homme puisse être sans péché, ce que c'est que le péché : si c'est *ce que l'on peut éviter*, ou ce qu'on ne peut pas éviter. Si on ne peut l'éviter, ce n'est plus un péché; si on peut l'éviter, l'homme peut être sans le péché qu'il peut éviter; car ni la raison, ni la justice ne permettent de nommer « péché » ce qu'on ne peut éviter... Il faut aussi demander si le péché vient de la volonté ou de la nécessité; s'il vient de la nécessité, ce n'est point un péché: s'il vient de la volonté, on peut l'éviter... Il faut aussi demander si l'homme doit être sans péché. Sans doute il le doit. S'il le doit, il le peut; s'il ne le peut, il ne le doit donc pas; et si l'homme ne doit pas être sans péché, il doit donc être avec le péché; et alors ce ne sera plus un péché, si c'est l'état où on doit être. » Ces ouvrages se répandaient rapidement.

Pélage gagna à ses idées deux riches jeunes gens, Jacques et Timase, les décida à renoncer à leurs biens et à embrasser la vie monastique.

2° *Arrivée en Afrique. Départ de Pélage pour l'Orient. Concile de Carthage.* — Sans doute dans l'espoir de faire de nouvelles recrues, Pélage et Célestius s'embarquèrent pour l'Afrique, abordèrent à Hippone et passèrent à Carthage, où se tenait la grande conférence entre donatistes et catholiques (411). Les deux amis se séparèrent, Pélage fit route pour la Palestine, tandis que Célestius se fixait à Carthage, espérant être promu au sacerdoce.

Cependant, ses doctrines ne tardèrent pas à être dénoncées par un diacre de Milan, Paulin, ancien secrétaire de saint Ambroise. Comme Célestius refusait d'admettre que la mort fût une conséquence du péché d'Adam, puisqu'elle est la condition de notre nature humaine, Paulin lui rappela la doctrine catholique d'après laquelle le péché originel n'a fait que priver le premier homme et ses descendants d'une immortalité attachée à leur vocation surnaturelle. Célestius fut amené à nier l'existence de cette vocation surnaturelle et la possibilité de la transmission d'une peine par la faute d'un seul homme.

L'hérésie était manifeste. Paulin crut devoir la dénoncer à Aurèle, évêque de Carthage. Voici les sept propositions qui résument le mémoire de Paulin d'après Marius Mercator, *Common.*, I, 1, *P. L.*, t. XLVIII, col. 69 : 1. Adam serait mort, même s'il n'eût pas péché. — 2. Le péché d'Adam n'a nui qu'à son auteur et non pas à l'humanité. — 3. Les enfants nouveau-nés sont dans le même état qu'Adam avant sa chute. — 4. Il n'est pas exact que toute l'humanité soit soumise à la mort, à cause de la chute d'Adam, pas plus qu'il n'est exact que toute l'humanité ressuscite (pour le ciel) à cause de la résurrection du Christ. — 5. La Loi conduit au ciel tout comme l'Évangile. — 6. Avant l'arrivée du Seigneur, il y a eu des hommes sans péché. — 7. Les enfants peuvent, sans le baptême, obtenir la vie éternelle.

Aurèle réunit un concile dont les actes ne nous sont pas parvenus (fin 411 ou début 412); saint Augustin nous en a conservé un fragment : *De gratia Christi et peccato originali*, II, II-IV, *P. L.*, t. XLIV, col. 386-387, cf. Mansi, t. IV, col. 290 sq. Marius Mercator en a conservé un autre fragment, *Commonitorium*, I, 2, *P. L.*, t. XLVIII, col. 70.

Célestius, sommé de désavouer ses erreurs, s'y refusa, disant que c'étaient là questions libres, alléguant l'autorité d'un certain Rufin, familier de Pammachius. D'ailleurs, il admettait le baptême des enfants, pouvait-on exiger davantage? Saint Augustin, *Epist.*, CLVII, 22, *P. L.*, t. XXXIII, col. 685.

Excommunié par le concile, il refusa de se soumettre et en appela à Rome. Sans donner suite à son appel, il jugea prudent de se rendre à Éphèse où il trouva moyen d'arriver au sacerdoce.

3° *Intervention de saint Augustin* (412). — Augustin n'avait pas assisté à ce concile auquel ne ressortissait pas la province de Numidie. Il hésitait à attaquer Pélage dont on lui avait vanté l'austérité, *De gestis Pelagii*, XXII, 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 346, et qui lui avait

écrit une lettre respectueuse en arrivant en Afrique. *Ibid.*, 51, col. 349; cf. *Epist.*, CXLVI, t. XXXIII, col. 596. Mais, considérant qu'il était de son devoir d'éclairer les âmes inquiètes en face des problèmes posés, il réfuta les doctrines condamnées dans ses sermons, dans des entretiens particuliers. *Retract.*, II, 33, *P. L.*, t. XXXII, col. 644.

1. *Le De peccatorum meritis.* — Puis, questionné par le tribun Marcellin, président de la grande conférence de 411, il répondit par un ouvrage en deux livres : *De peccatorum meritis et remissione*, *P. L.*, t. XLIV, col. 109-186, intitulé parfois *De baptismo parvulorum* ou encore *Libri ad Marcellinum* (412). Augustin y exposait la doctrine traditionnelle sur le péché originel et le baptême des enfants.

Le l. I réfute ceux qui disent qu'Adam devait mourir, même s'il n'eût pas péché, et que son péché n'a point passé à ses descendants. Il prouve que la mort de l'homme n'est point une nécessité de nature, mais une peine du péché, et que, par le péché d'Adam, toute la race humaine a été viciée, montrant que les enfants sont baptisés pour obtenir la rémission du péché originel. La propagation du péché originel ne vient pas seulement de l'*imitation*, sans quoi il aurait fallu faire remonter le péché non à Adam, mais au démon. Les enfants qui meurent sans le baptême sont condamnés, quoique leur peine soit plus douce.

Dans le l. II, Augustin discute contre ceux qui disent qu'il y a, qu'il y a eu et qu'il y aura des hommes sans péché en cette vie; sur ce point, il établit 4 propositions : 1. que l'homme, en cette vie, pourrait être sans péché par la grâce de Dieu et son libre arbitre. C. VI. — 2. Il prouve que, néanmoins, aucun homme en cette vie n'est absolument sans péché. C. VII. — 3. Qu'il en est ainsi parce qu'aucun homme n'a une volonté assez forte pour vouloir ce qui est juste, soit qu'il ne connaisse pas, soit qu'il n'aime pas ce qu'il doit faire. C. XVII. — 4. Qu'aucun homme, excepté Jésus-Christ, n'est, n'a été et ne sera complètement exempt de péché. C. XX.

Sur les entrefaites, ayant reçu le Commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul, grand fut son étonnement, car il ne lui était pas venu à l'esprit qu'on pût penser et dire de telles choses; il découvrit que dans l'explication de Rom., v, 12, l'auteur niait l'existence du péché originel chez les enfants. Il voulut donc compléter son œuvre sur ce point spécial et lui adjoignit un troisième livre sous la forme d'une *Lettre à Marcellin*, *P. L.*, t. XLIV, col. 186-200.

2. Bientôt après parut le *De spiritu et littera* (fin 412), *P. L.*, t. XLIV, col. 201-246, où les termes *spiritus* et *littera* (cf. II Cor., III 6) correspondent à *gratia* et à *lex*, car la Loi seule est une lettre qui tue, tandis que la grâce du Saint-Esprit vivifie. Ce livre est encore adressé à Marcellin qui lui avait manifesté sa surprise de lire dans l'ouvrage sur la rémission des péchés qu'avec le secours de Dieu, l'homme, s'il le voulait, *pouvait* être sans péché pendant cette vie, et que, cependant, on n'avait jamais vu parmi les hommes l'exemple d'une justice aussi parfaite. Saint Augustin saisit cette occasion pour combattre la doctrine des pélagiens sur le secours de la grâce divine. Il fait voir que, si le secours divin nous aide à opérer la justice, ce n'est pas en ce sens que la Loi donnée par Dieu est remplie de bons et de saints préceptes, mais parce que notre volonté, sans laquelle nous ne pouvons accomplir aucun bien, est aidée et relevée par l'esprit de la grâce, et que, sans ce secours, la connaissance de la Loi n'est qu'une lettre qui tue, en ce sens qu'elle fait des coupables et des prévaricateurs plutôt qu'elle ne justifie les impies. Au c. XXXV, revenant à la question qu'il s'était proposée au début, il démontre que tous les hommes s'accordent à reconnaître qu'avec le secours de Dieu il y a une infinité de choses possibles quoi qu'on n'en voie aucun exemple, et qu'ainsi, bien qu'il n'y ait pas d'exemple d'une justice parfaite parmi les hommes, il n'en faut pas conclure qu'elle soit impossible.

3. Le *De fide et operibus* parut en 413. *P. L.*, t. XL, col. 197-230. Jusque-là Augustin gardait certains ménagements envers les hérétiques et, « craignant qu'en offensant son adversaire, il ne rendît sa blessure plus incurable » (*Epist.*, CLXXXVI, t. XXXIII, col. 816), il évitait de le nommer, tout en attaquant sa doctrine. « Je pensais, écrira-t-il plus tard, qu'il était plus convenable de réfuter les erreurs en taisant les noms des hommes, afin qu'ils se corrigeassent par crainte des jugemenjs ecclésiastiques, plutôt que d'être soumis aux peines qu'ils prononceraient. » *De gestis Pelagii*, XXII, 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 347.

Il avait même répondu une lettre courtoise et brève à Pélage qui en fera plus tard son profit à Diospolis. Cependant, les idées pélagiennes rayonnaient, sans doute parce qu'elles répondaient aux tendances stoïciennes qui subsistaient dans le monde romain. Le livre de Pélage, *De natura*, lui fut communiqué par Jacques et Timase, ces jeunes gens qui, à la voix de Pélage, avaient tout quitté pour mieux servir Dieu dans la continence. A la lecture de ce livre, « cette présomption de la volonté croyant trouver en soi son autonomie et sa force d'agir lui fit l'effet d'un formidable contresens psychologique », P. de Labriolle, art. *Augustin d'Hippone*, dans le *Dict. d'hist. et de géog. eccl.*, col. 459, et il crut devoir le réfuter dans un nouveau traité, *De natura et gratia* (415), *P. L.*, t. XLIV, col. 247-290 : il fallait proclamer la nécessité de la grâce « qui n'est pas contre la nature, mais qui libère et règle la nature ». *Retract.*, II, 42, *P. L.*, t. XXXII, col. 647.

Saint Augustin expose que la nature transmise par la génération depuis le péché d'Adam n'est plus telle que Dieu l'avait formée dans le principe, pure et saine. Elle a besoin du secours de la grâce pour se racheter de la colère de Dieu et pour se diriger dans la voie de la justice. Cette déchéance de la nature est un châtiment justement mérité; quant à la grâce, elle est accordée non pas à nos mérites, mais gratuitement, et ceux qui ne la reçoivent pas pour leur délivrance sont justement condamnés. C'est la réfutation du livre de Pélage (c. VII) surtout quand il dit que l'homme peut être sans péché, prétendant que la nature n'a point été affaiblie ni viciée par le péché. Au c. XLIV, après avoir essayé de prouver qu'il n'y a pas sur terre de justes sans péché, saint Augustin élève la discussion en ajoutant : « Je soutiens que, admise même l'existence de ces justes, ils n'ont pu et ne peuvent exister qu'autant qu'ils ont été justifiés par la grâce de Dieu, en vertu des mérites de Jésus-Christ et de sa croix. » Aux c. LXII-LXVII, il discute des textes de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de lui-même. Au c. LXIV, il essaie d'expliquer des paroles attribuées par Pélage à saint Sixte, évêque de Rome et martyr; il apprendra plus tard par saint Jérôme qu'elles sont de Sixte le Philosophe, comme il le déclarera lui-même. *Retract.*, II, 42, *P. L.*, t. XXXII, col. 647.

II. LA LUTTE EN PALESTINE. — Pour surveiller en Orient le dangereux novateur, saint Augustin profita du départ pour la Palestine de Paul Orose, venu le consulter sur les questions du priscillianisme et de l'origénisme qui préoccupaient l'Église de son pays. Orose aura la joie et le mérite de contribuer à la réconciliation définitive de Jérôme et d'Augustin. Ces deux beaux génies étaient capables de s'entendre pour défendre la tradition catholique menacée sur un point aussi important. Voir l'art. OROSE, col. 1603.

1° *Polémique de saint Jérôme.* — Dès 413, dans le

prologue au VIe livre du *Commentaire sur Ézéchiel*, saint Jérôme avait signalé la réapparition de l'hydre hérétique, *P. L.*, t. xxv, col. 165; en 414, il mettait Démétriade en garde contre « cette doctrine impie et scélérate », *Epist.*, cxxx, *P. L.*, t. xxii, col. 1120; en 415, dans le prologue de son premier livre sur *Jérémie*, il revient sur le même sujet et attaque Pélage qui avait critiqué son *Commentaire* sur l'épître aux Éphésiens et le traite de calomniateur ignorant, lui reprochant de marcher sottement sur les traces de Rufin et de Jovinien. *P. L.*, t. xxiv, col. 680 sq. Mais il réfute surtout les erreurs nouvelles dans une longue épître adressée en 415 à un certain Ctésiphon, riche Romain partisan de Pélage. *Epist.*, cxxxiii, *P. L.*, t. xxii, col. 1147-1161.

Voulant satisfaire son correspondant qui demande à être éclairé, Jérôme dénonce une doctrine qui réunit les poisons de toutes les hérésies (col. 1148), y compris celles d'Origène et de Jovinien, qui admet l'ἀπάθεια et l'ἀναμαρτησία des stoïciens et il l'écrase sous une avalanche de textes bibliques où se complaît son érudition. Il lui reproche surtout la doctrine de l'impeccabilité qui procède de l'exagération du rôle du libre arbitre; il rappelle le *Gratia salvi facti estis*, Eph., ii, 8, et soutient la nécessité du secours de Dieu : *ipsum liberum arbitrium Dei nititur auxilio, illiusque per singula ope indiget, quod vos non vultis; sed id vultis, ut qui semel habet liberum arbitrium, Deo adjutore non egeat*, col. 1158. Il se gausse de Rufin qui a traduit en latin un texte de Sixte le Philosophe qui concorde avec Pélage, en l'attribuant au saint martyr, le pape Sixte. Il termine en déclarant qu'il a jusqu'ici ménagé les personnes en ne prononçant aucun nom, mais, si l'on a l'audace de manifester de la colère et de lui répondre, il se réserve de faire des blessures plus profondes.

Cette menace n'allait pas tarder à se réaliser. Bientôt, préoccupé de sentir Pélage exercer son prestige sur plusieurs des saintes femmes retirées dans la Ville sainte et rechercher la protection de Jean, évêque de Jérusalem, il se décida à publier contre le novateur trois dialogues acérés (415). *Dialogi adv. pelagianos*, *P. L.*, t. xxiii, col. 495-590. C'est entre la lettre à Ctésiphon et les *Dialogues* que se place l'arrivée en Palestine d'Orose. Celui-ci apportait le *De peccatorum meritis* d'Augustin, mais il faut penser que le siège de Jérôme était fait quand il reçut le livre de l'évêque d'Hippone; son argumentation se meut tout à fait en dehors des idées développées par l'ouvrage en question et reste dans la ligne de la lettre à Ctésiphon.

Ce nouveau traité prend, au moins dans le début, la forme vivante d'un dialogue entre le catholique Atticus et l'hérétique Critobule. Pélage accorde à l'homme tout ce que les ariens refusent de reconnaître au Fils de Dieu, *Dial.*, l. I, n. 20, *P. L.*, t. xxiii, col. 514. Jérôme lui reproche d'avoir enseigné à Juliana, mère de Démétriade, cette prière orgueilleuse : *Tu enim nosti, Domine, quam sanctæ, quam innocentes, quam puræ sint ab omni fraude et injuria et rapina, quas ad te expando manus : quam justa, quam immaculata labia, et ab omni mendacio libera, quibus tibi, ut mihi miserearis, preces fundo*, et il déclare que c'est la prière d'un pharisien, non d'un chrétien. *Dial.*, l. III, n. 14, col. 583.

Il l'incrimine d'avoir écrit au *Liber eclogarum ex divinis Scripturis*, ces paroles : *Sine peccato esse non posse, nisi qui scientiam legis habuerit*, ce qui revient à exclure de la justice le plus grand nombre des chrétiens, d'avoir dit : *Scientiam legis etiam feminas habere debere*, ce qui paraît contraire aux enseignements de saint Paul (I Cor., xiv), et *quod feminæ Deo psallere debeant*. Il dénonce une contradiction entre cette assertion : *Servum Dei nihil amarum de ore suo, sed semper quod dulce est et suave debere proferre*, et cette autre : *Sacerdotem sive doctorem omnium actus speculari debere, et fiducialiter corripere peccantes ne pro iisdem rationem reddat et eorum sanguis de suis manibus requiratur*. *Dial.*, l. I, n. 25-26, col. 519.

Il l'accuse d'aduler la veuve Juliana, quand il lui écrit : *O te felicem nimium, o beatam, si justitia quæ esse jam non nisi in cælo creditur, apud te solam inveniatur in terris!* et le saint docteur ajoute : « Ceci est-ce instruire ou assassiner? Est-ce soulever de terre ou précipiter du ciel, que d'attribuer à une femme ce que les anges n'osent usurper? » Il conclut : « Si la piété, la vérité et la justice ne résident sur terre que dans cette seule femme, où se trouvent donc tes justes que tu déclares être sans péché? » *Dial.*, l. III, n. 16, col. 586.

Jérôme termine en disant : « Il y a longtemps que le saint et éloquent pontife Augustin a écrit contre ton erreur plusieurs livres... On dit qu'il en compose d'autres encore. Je ne veux pas qu'on me rappelle le vers d'Horace « Ne portez pas le bois à la forêt. » Ce que je pourrais ajouter, ce brillant génie l'a dit mieux que moi. » *Dial.*, l. III, n. 19, col. 589.

Cette réflexion était beaucoup plus vraie que ne le pensait sans doute Jérôme. Comme en d'autres ouvrages polémiques sortis de sa plume, il s'est ici montré inhabile à saisir exactement la pensée de l'adversaire, a foncé droit devant lui sans aucune précaution, et n'a fait aucune des distinctions que le sujet comportait. La nécessité d'un secours divin, même pour des actes de l'ordre strictement naturel (il confond ce que nous appelons le « concours divin » avec la grâce surnaturelle) n'est pas commandée chez lui par la notion du péché d'origine; c'est de raisons toutes psychologiques (multitude des préceptes, lassitude, impossibilité de continuer longtemps l'effort), et non point de la déchéance primitive qu'il déduit l'impossibilité de l'ἀναμαρτησία. Celle-ci est, en définitive, affaire de nature. Quelques-uns de ses développements frisent le paradoxe et il y a sur l'impeccabilité de la sainte humanité du Christ des remarques au moins inattendues. Voir l. II, 14, col. 550 AB; 17, col. 552-553, et surtout III, 2, col. 570, où l'on aimerait trouver autre chose que la simple citation de l'*Évangile des Nazaréens*.

En définitive, cet *opus tumultuosum* fait contraste avec le l. II du *De peccatorum meritis et remissione*. Son allure polémique et son érudition un peu brouillonne n'étaient pas faites pour clarifier les questions.

2° *Synode de Jérusalem* (juillet 415). — Les esprits étaient troublés par ces discussions. Jean dut soumettre la doctrine de Pélage à une réunion de prêtres. Cette réunion nous est connue à peu près exclusivement par Orose, *Liber apologet.*, n. 3-8. Quelques renseignements aussi dans le *De gestis Pelagii* d'Augustin, n. 37. Jérôme ne fut pas convoqué. Il n'y eut pas d'ailleurs de procédure régulière; en particulier, il n'y eut pas d'acte d'accusation déposé contre Pélage. Prié de fournir des renseignements sur ce qui s'était passé en Afrique, Orose, avant l'entrée en séance de Pélage, communiqua la lettre de saint Augustin à Hilaire de Syracuse, contenant un résumé des doctrines incriminées, ainsi que la condamnation de Célestius par le concile de Carthage. Il mit aussi l'assemblée au courant de la composition par Augustin du *De natura*, écrit en réponse au livre de Pélage que Timasius et Jacques avaient remis à celui-ci.

Pélage introduit ensuite et interrogé sur ces divers points soutint que l'homme peut vivre sans péché et observer facilement les préceptes divins. Mais il ajouta prudemment : « non pas toutefois sans le secours divin ». Orose manquait d'habileté dans l'attaque. On se comprenait mal, la discussion se faisant par interprètes. Alors, croyant remarquer la mauvaise volonté de Jean, Orose demanda, puisque Pélage était Latin ainsi que ses adversaires, qu'on

laissât aux Latins le soin de décider de cette hérésie. Quelques membres de la réunion ayant appuyé cette proposition, Jean conclut, avec beaucoup de sagesse, que l'on enverrait au pape Innocent des lettres et des députés, avec l'assurance que sa décision serait reçue partout. En attendant, Pélage devrait garder le silence.

On peut regretter ce non-lieu, mais il serait faux d'en conclure que l'Église de Jérusalem fût gagnée aux erreurs pélagiennes. La doctrine opposée par Jean à Pélage est incontestablement orthodoxe. Voir ce qu'en dit saint Augustin, *De gestis Pelagii*, XIV, 37, t. XLIV, col. 342 sq.

3° *Le concile de Diospolis.* — 1. *Nouvelle accusation.* — L'engagement d'attendre la décision du pontife romain ne fut pas respecté. Les accusations de Jean de Jérusalem contre Orose, l'apologie de ce dernier dans laquelle l'évêque est durement traité, le refus d'Orose de communiquer avec Pélage, tout cela excitait les esprits.

Alors survinrent en Palestine deux évêques chassés de leurs sièges à la suite de révolutions politiques, Héros d'Arles et Lazare d'Aix. Ceux-ci, on ne sait pour quelles raisons, déposèrent une plainte en règle devant le métropolitain Eulogius, évêque de Césarée; ils composèrent tout un dossier : propositions de Célestius condamnées à Carthage et accusations qu'Hilaire avait envoyées de Sicile à saint Augustin; ils y ajoutèrent une liste de douze propositions : 1. Adam serait mort, même s'il n'eût pas péché. 2. Le péché d'Adam n'a nui qu'à son auteur et non pas à l'humanité. 3. Les enfants nouveau-nés sont dans le même état qu'Adam avant sa chute. 4. Il n'est pas exact que toute l'humanité soit soumise à la mort à cause de la mort et de la chute d'Adam, et il n'est pas plus exact que toute l'humanité ressuscite à cause de la résurrection du Christ. 5. Les enfants morts sans baptême peuvent obtenir la vie éternelle. 6. Les riches baptisés, qui ne renoncent pas à leur fortune, même s'ils paraissent faire quelque bien, n'en ont pas le mérite et ne peuvent obtenir le royaume de Dieu. 7. La grâce et le secours de Dieu ne sont pas donnés pour chaque acte à accomplir, ils résident dans le libre arbitre, ou la loi ou la doctrine. 8. La grâce de Dieu nous est donnée selon nos mérites. 9. On ne peut être appelé fils de Dieu que si l'on est exempt de tout péché. 10. Il n'y a pas de libre arbitre si l'on a besoin du secours de Dieu, car chacun trouve dans sa propre volonté le pouvoir de faire ou de ne pas faire. 11. Notre victoire ne peut provenir du secours de Dieu, mais du libre arbitre. 12. Les pénitents obtiennent leur pardon non de la grâce et de la miséricorde de Dieu, mais de leur mérite et de leur labeur qui leur obtient miséricorde.

Il est à remarquer que les sept dernières accusations sont nouvelles, les cinq premières coïncident avec les propositions 1, 2, 3, 4 et 7 dénoncées par le diacre Paulin devant Aurèle. Ci-dessus, col. 686.

2. *Concile de Diospolis* (415), Mansi, t. IV, col. 312-320. Les renseignements sur ce concile nous sont principalement fournis par saint Augustin, qui s'est procuré les actes et les a dépouillés systématiquement dans le *De gestis Pelagii*. — Quatorze évêques se réunirent en décembre 415 à Diospolis (Lydda des Actes des apôtres, IX, 32). Pélage se présenta, assisté de son ami, le diacre Anianus de Celeda. Héros et Lazare, retenus par une grave maladie de l'un d'eux, ne purent s'y rendre. Orose était également absent. Il n'y avait donc personne pour soutenir l'accusation en dévoilant les équivoques de Pélage et en déjouant ses ruses. Jean, prié de raconter ce qui s'était passé au synode de Jérusalem, déclara que Pélage admettait la grâce de Jésus-Christ et traita sévèrement ses accusateurs. De son côté, Pélage tenta de capter la faveur de ses juges en montrant plusieurs lettres d'évêques qui faisaient son éloge; il ne manqua pas de lire celle d'Augustin.

On procéda alors à la lecture du mémoire accusateur; mais, comme il était rédigé en latin, un interprète dut le traduire en grec. C'est en grec que Pélage répondit aux objections.

Les premières étaient tirées d'ouvrages composés par lui-même. Nous allons en citer quelques-unes :

On lui reprochait d'avoir dit : « Il n'y a que celui qui possède la science de la loi qui peut être sans péché. » Il répondit qu'il ne prétendait pas que celui qui connaissait la loi ne pouvait pas pécher », mais il soutenait que « la connaissance de la loi *aidait* à ne pas pécher, comme il est écrit : « Il leur a donné « la loi pour les aider ». Is., VIII, 20.

On lui reprochait d'avoir écrit : « Tous sont régis par leur volonté propre. » Il répondit : « Ceci a été dit à cause du libre arbitre, que Dieu aide lorsqu'il choisit le bien; mais l'homme qui pèche est lui-même coupable, parce que sa faute vient de son libre arbitre. »

On lui reprochait d'avoir dit : « L'homme peut, s'il le veut, être sans péché. » Il répondit : « J'ai bien dit que l'homme pouvait être sans péché et observer les commandements de Dieu, s'il le voulait; Dieu, en effet, lui donne cette possibilité; mais je n'ai pas dit qu'il ait existé quelqu'un qui, depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, n'eût jamais péché; j'ai dit que, converti de l'état du péché, il pouvait, par ses propres efforts et la grâce de Dieu, ne plus tomber, sans prétendre néanmoins qu'il soit impeccable. Quant à ce que l'on ajoute, cela n'est point dans mes livres et jamais je n'ai tenu ce langage. » Les Pères lui ayant dit : « Puisque vous niez avoir écrit ces choses, anathématisez-vous ceux qui pensent ainsi? » Pélage répondit : « Je les anathématise comme des insensés et non comme des hérétiques, car il ne s'agit pas ici d'un dogme. »

On lui objecta qu'il avait dit : « L'Église, ici-bas, est sans tache et sans ride. » Il répondit : « Je l'ai dit en ce sens que l'Église, par le baptême, est purifiée de toute tache et de toute ride, et que le Seigneur veut qu'elle demeure ainsi. »

On lui reprocha cette parole : « Nous faisons plus que la Loi et l'Évangile ne nous ordonnent. » Il répondit : « Je l'ai dit d'après l'Apôtre, en parlant de la virginité, au sujet de laquelle saint Paul a dit : « Je n'ai pas de précepte du Seigneur. » I Cor., VII, 25.

Le concile aborda ensuite l'examen des textes tirés soit des livres, soit de l'enseignement oral de Célestius. Certains se confondaient avec ceux qui avaient été antérieurement discutés, et Pélage se référa aux réponses qu'il avait déjà faites. Pour les autres, il répondit : « Ces affirmations sont-elles de Célestius? à ceux qui le disent d'en juger; quant à moi, je ne les ai jamais tenues, et j'anathématise quiconque les professe. *Ad satisfactionem synodi, anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt.* »

Le concile déclara que, dans ces conditions, Pélage, ayant répondu d'une manière satisfaisante à toutes les questions, était digne de la communion ecclésiastique, *communionis ecclesiasticæ eum esse et catholicæ confitemur.*

3. *Appréciation de la décision du concile.* — Saint Jérôme traite avec dédain ce « misérable synode », *Epist.*, CXLIII. *P. L.*, t. XXII, col. 1181; cependant, il déclare : *hæresis Cælestiana jugulata est*, et il ajoute qu'il est désormais inutile de réfuter *hæresim emortuam.* Saint Augustin au contraire, parle avec estime de « ces juges pieux et catholiques qui n'auraient jamais déclaré Pélage innocent s'il n'eût lui-même condamné ses erreurs ». Ce fut en trompant qu'il vola

son absolution, ou plutôt Pélage ne fut point absous, mais la doctrine qu'il professait de bouche. Augustin va même jusqu'à dire que « lui-même, s'il eût siégé au concile, n'eût pas agi autrement ». *De gestis Pelagii*, XVII, 41, *P. L.*, t. XLIV, col. 345. Le pape Innocent, lui, déclara qu'il ne pouvait ni condamner, ni approuver le jugement de ce concile. Saint Prosper en parle comme saint Augustin; il reconnaît cependant que l'indulgence témoignée à Pélage lui paraît avoir quelque peu dépassé les justes limites.

Si l'on veut analyser les résultats de l'assemblée de Diospolis il faut distinguer la question de droit et la question de personne. Pour ce qui concerne la première, un certain nombre de points de doctrine avaient été condamnés, et Pélage lui-même, avec plus d'habileté que de sincérité, avait souscrit à leur condamnation. Saint Augustin les a rassemblés dans sa lettre à Paulin, *Epist.*, CLXXXVI, n. 35, *P. L.*, t. XXXIII, col. 827. Ils touchent 1. *A la doctrine du péché originel :* Adam a été créé mortel, et serait mort, qu'il eût péché ou non; — sa faute n'a nui qu'à lui-même et non au genre humain; — les enfants naissent dans l'état d'innocence, où se trouvait Adam avant sa faute; — ils n'ont donc pas besoin du baptême pour avoir la vie éternelle. — 2. *A la nécessité de la grâce :* La grâce n'est pas nécessaire *ad singulos actus;* — la grâce c'est le libre arbitre, la loi, l'enseignement; — la grâce nous est donnée selon nos mérites. — 3. *A la puissance du libre arbitre :* Le bien que nous faisons est le fruit du libre arbitre; — ce libre arbitre est le maître absolu de nos décisions; — il ne serait pas, s'il avait besoin du secours divin. — 4. *A la perfection :* La perfection absolue est possible; — il n'y a pas à tenir compte des péchés d'ignorance et d'oubli; — le renoncement absolu à toutes les richesses est une condition indispensable de salut.

Il est donc facile de voir que le concile avait été, somme toute, beaucoup plus complet dans sa condamnation des doctrines pélagiennes que ne l'avait été le solitaire de Bethléem. La question de droit était résolue conformément à ce que l'on peut déjà appeler l'enseignement classique.

C'est surtout pour ses décisions relatives aux questions de personnes que le concile a été critiqué et qu'il a excité un émoi plus ou moins justifié. Que faut-il penser de cette émotion? Le concile a condamné Célestius, déclaré seul responsable de toutes les erreurs ci-dessus énoncées. Il a innocenté Pélage sur ses protestations et ses déclarations. Cette issue tient, de toute évidence, à ce que les auteurs de l'accusation n'ont pas pris la peine de faire, sur les travaux déjà parus de Pélage, le travail qu'ils avaient fait sur les écrits de Célestius. Les critiques adressées aux titres des *Eclogæ* sont dans l'ensemble assez futiles; nul n'a songé à étudier le *Commentaire* sur saint Paul qui contenait très exactement les doctrines condamnées dans Célestius. Chose plus extraordinaire encore, nul n'a fait état du *De natura*, qui, pourtant, avait été signalé par Orose à la réunion de Jérusalem. Si on avait pris la peine de s'en occuper on y aurait trouvé une définition très explicite de la grâce au sens pélagien : *Dixi quidem proprio labore et Dei gratia posse hominem esse sine peccato, sed quam dicam gratiam optime nostis* (il s'adresse à ses deux disciples Timase et Jacques) *et legendo recolere potestis quod ea sit in qua erecti sumus a Deo cum libero arbitrio.* Saint Augustin, *De gestis Pelagii*, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 333. La charité de saint Augustin lui fait ajouter qu'il ne voudrait pas affirmer que Pélage a menti en reniant ces doctrines. C'est pourtant la conclusion qui s'impose. Pélage n'a pu être absous par le concile de Diospolis que grâce à des réticences qui ressemblent étrangement à des mensonges.

Mais, un peu par la faute de saint Jérôme et de ses amis, qui ont vu dans l'affaire pélagienne un nouveau grief contre Jean de Jérusalem, la décision de Diospolis, relative à l'innocence de Pélage, devait avoir pour effet d'ameuter l'opinion africaine, surtout dans les premiers moments.

Quant à la « vengeance des pélagiens » contre saint Jérôme, l'on a dit, à l'art. INNOCENT Ier, col. 1949-1950, ce qu'il fallait en penser. Toute précision chronologique nous manque pour cette affaire.

Saint Jérôme continuera d'ailleurs à suivre l'affaire pélagienne. Voir ses lettres à saint Augustin sur la question. *Epist.*, CXLI-CXLIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1179 sq.; sa lettre au pape Boniface, *Epist.*, CLIII: cf. de Bruyne, *Quelques lettres inédites de Jérôme*, dans *Revue bénédictine*, 1910, p. 1-11. Mêmes préoccupations dans sa lettre CLIV, adressée à Donatus, où il se montre particulièrement animé. Mais l'avenir semblera vouloir venger Pélage en plaçant plusieurs de ses écrits parmi les œuvres de son implacable adversaire. Ci-dessus, col. 679-680.

4° *Pélage tente de gagner l'Occident.* — Non content de continuer son enseignement avec plus de liberté que par le passé, Pélage osa transmettre son *Apologie* à saint Augustin. L'évêque d'Hippone joignit cette *Apologie* à des lettres qu'il envoyait au pape Innocent cette même année 416; il y ajouta une épître qu'il adressait lui-même à Pélage, *Epist.*, CLXXVII, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 771.

De son côté, Pélage composait un traité sur *Le libre arbitre.* Dans une lettre adressée au pape au début de l'an 417, il exalte ce livre comme l'expression fidèle de sa foi. On le voit professer les doctrines qu'il avait condamnées oralement sur le rôle de la grâce et la nécessité de la prière. « La grâce était donnée aux hommes pour qu'ils puissent accomplir *plus facilement*, par son secours, ce qu'il leur est ordonné de faire par le libre arbitre. » Il essaya de répondre aux *Dialogues* de saint Jérôme et à son épître à Ctésiphon. Le solitaire de Bethléem, écrivant à saint Augustin, déclare : « Nous avons beaucoup gagné, puisque, en essayant de répondre à ma lettre, il se fait mieux connaître et découvre à tous les yeux ses blasphèmes. » *Inter Augustini epist.*, CCII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 928.

Pour indiquer la diffusion des erreurs nouvelles, saint Augustin raconte dans un sermon que l'évêque de Sicca, Urbain, disputant un jour avec un pélagien, s'appuyait sur la demande de l'oraison dominicale : « ne nous induisez pas en tentation »; le pélagien répondit : « Nous prions Dieu de ne point nous induire en tentation, c'est-à-dire de nous préserver des maux qui sont hors de notre pouvoir : de ne pas tomber de cheval, de ne pas nous briser un pied, de ne pas être tué par les voleurs, et autres choses du même genre. Tout ceci est hors de ma puissance; mais vaincre la tentation qui me porte au péché, si je le veux, je le puis, et je n'ai pas besoin du secours de Dieu. »

A cette époque, Théodore de Mopsueste vint au secours de Pélage contre saint Jérôme en écrivant cinq livres. *Contre ceux qui affirment le péché originel.* Nous en trouvons des fragments dans M. Mercator. Voir PÉCHÉ ORIGINEL, col. 356.

III. RÉACTION DE L'AFRIQUE CONTRE L'ORIENT. — Orose revint en Afrique apportant les écrits de saint Jérôme, le mémoire de Héros et Lazare contre l'hérésie pélagienne et l'annonce de l'absolution de Pélage par les évêques de Palestine. Ces nouvelles amenèrent la tenue de deux conciles importants qui vont préciser la doctrine de l'Église d'Afrique, doctrine dont on demandera l'approbation au pape Innocent.

1° *Nouveau concile de Carthage.* — Soixante-huit évêques étaient alors réunis à Carthage (été 416). Ils

renouvelèrent la condamnation de 411 en y adjoignant le nom de Pélage. Pour donner plus de poids à leur sentence, ils résolurent de porter l'affaire devant Innocent. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 321-324.

Possidius, *Vita Augustini*, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 48, nous apprend que les pélagiens s'efforçaient de gagner le Siège apostolique à leur doctrine. Il fallait les devancer. On adressa au pape le mémoire de Héros et Lazare, les actes du concile de Carthage et une lettre signée de tous les Pères, se terminant ainsi : « Quand même Pélage et Célestius se seraient corrigés, quand même ils diraient que telle n'a jamais été leur opinion et renieraient tous les écrits qu'on leur impute, sans qu'on pût prouver avec évidence qu'ils ont menti; cependant, que tout homme enseignant et soutenant que la nature humaine se suffit à elle-même pour éviter le péché et accomplir les commandements de Dieu, que tout homme se déclarant ennemi de la grâce de Dieu à laquelle les prières des saints ont rendu un si éclatant témoignage, soit anathème. Qu'il le soit également, celui qui nie que les enfants sont délivrés de la perdition par le baptême de Jésus-Christ et soutient que, sans ce baptême, ils obtiennent le salut éternel. » *Int. August. epist.*, CLXXV, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 762.

2° *Concile de Milève* (416). Voir Mansi, t. IV, col. 325-334. — En ce même temps, se réunissaient à Milève les 61 évêques de la province de Numidie, sous la présidence du primat, Sylvain, doyen d'âge. Nous ne possédons de ce concile que la lettre synodale écrite au pape Innocent et signée des 61 évêques, parmi lesquels Augustin. On demandait au pape, « puisque Dieu l'avait honoré d'une si haute dignité et l'avait fait asseoir sur le Siège apostolique, de montrer sa fidélité dans le grand danger que courait l'Église et de s'opposer à l'expansion des erreurs pélagiennes ». On y exposait combien dangereuse apparaissait une hérésie qui prétend que la prière n'est pas nécessaire aux adultes, ni le baptême aux enfants. *Int. Aug. epist.*, CLXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 762. Les 9 canons attribués par Baronius au concile de Milève sont postérieurs et appartiennent au concile de Carthage (418), voir art. MILÈVE (*Concile de*), col. 1753.

L'évêque Jules fut chargé de porter en plus, à Rome, une lettre signée de cinq évêques, Aurèle, Alype, Augustin, Évode et Possidius. Ils y exposent longuement et clairement toute l'affaire de Pélage, montrant que c'est au souverain pontife à porter remède à un si grand mal qui commence à s'insinuer même dans la ville de Rome. On y joignait le livre que Jacques et Timase avaient remis à saint Augustin, ainsi que la réfutation qu'il en avait faite; on avait annoté dans le livre de Pélage les passages les plus dangereux, afin que le pontife pût mieux les examiner. On lui communiquait aussi une lettre de saint Augustin à Pélage dans laquelle le grand docteur répondait à l'*Apologie* que cet hérésiarque lui avait envoyée après le concile de Diospolis. Les évêques ajoutaient qu'ils n'avaient pas voulu prononcer quoi que ce soit, au sujet de savoir si la perfection consommée peut avoir lieu dans la vie présente, ou seulement dans l'autre, bien que, toutefois, il soit absolument certain que, n'importe où cette perfection puisse être atteinte, on ne peut l'acquérir sans un bienfait de la grâce de Dieu. *Epist.*, CLXXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 764-772.

Vers le même temps, saint Augustin charge Luc, qui allait en Palestine, de porter une lettre à Jean de Jérusalem. *Epist.*, CLXXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 774. Il le met en garde contre Pélage, lui transmet le livre que ce dernier a écrit sur les forces de la nature, avec la réfutation qu'il en a faite *(De natura et gratia)*, montrant la différence entre les assertions de Pélage, dans son livre, et les réponses qu'il prétend avoir faites au concile de Diospolis. Il lui demande communication des actes authentiques du concile de Jérusalem.

3° *Sentence du pape Innocent Ier*. — Aux lettres africaines, le pape répondit par trois lettres datées du 27 janvier 417 et adressées au concile de Carthage, au concile de Milève et aux cinq évêques, elles nous sont conservées dans la correspondance de saint Augustin, *Epist.*, CLXXXI-CLXXXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 779-787, Jaffé, n. 321-323. Innocent Ier loue la science, le zèle et la vigilance des évêques d'Afrique, qui non seulement ont soin des Églises qui leur sont confiées, mais étendent même sur les autres leur pieuse sollicitude. Il parle des deux conciles en termes très honorables, surtout pour avoir consulté le Siège apostolique dont il relève la dignité et l'autorité.

Il refuse de tenir compte du concile de Diospolis, et parce qu'il doute de la sincérité des réponses de Pélage, et parce que les actes du concile n'étaient accompagnés d'aucune lettre soit de Pélage, soit de ses juges. En conséquence, adoptant la relation des évêques d'Afrique, il déclare Pélage et Célestius séparés de la communion de l'Église. Semblable peine est prononcée contre ceux qui entreprendront de défendre avec opiniâtreté leurs erreurs. Puisse cette condamnation de Pélage ramener à la saine doctrine ceux qui l'auraient suivi soit à Rome, soit à Jérusalem, soit ailleurs!

On devine la joie d'Augustin. Dans un sermon au peuple de Carthage, il s'écrie : « Déjà deux conciles ont envoyé leurs décisions au Siège apostolique, de là sont venus des rescrits favorables, la cause est finie, plaise à Dieu que l'erreur finisse de même! » *Serm.*, CXXXI, n. 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729. C'est cette parole d'Augustin qui est devenue, par une simplification qui n'en change pas le sens essentiel : *Roma locuta est, causa finita est.*

Augustin, pourtant, n'était pas encore, il s'en fallait, au bout de ses peines. Ayant enfin reçu les actes du concile de Diospolis, il put constater que Pélage n'avait été absous que pour avoir fait extérieurement profession de foi catholique. Il se mit aussitôt à écrire et à dédier à Aurèle le *De gestis Pelagii* (417). Il y discute avec soin chacune des erreurs reprochées à Pélage comme aussi ses réponses. Il prouve que, si Pélage fut absous par le concile, son hérésie y fut indubitablement condamnée. Il blâme les violences exercées contre saint Jérôme par les partisans de Pélage. *De gestis Pelagii in synodo Diospol.*, *P. L.*, t. XLIV, col. 319-360.

L'orthodoxie semblait triompher, elle va subir encore de rudes assauts.

III. REPRISE DE LA CONTROVERSE SOUS LE PAPE ZOSIME. — 1° La revanche des novateurs. 2° Le grand concile de Carthage. 3° La *Tractoria* du pape Zosime.

I. LA REVANCHE DES NOVATEURS. — 1° *Appels à Rome de Pélage et Célestius.* — Le pape Innocent mourut le 12 mars 417 et fut remplacé six jours plus tard par le pape Zosime. Pélage avait tenté de se justifier en envoyant à Innocent, dont il ne connaissait pas la mort, une lettre et une profession de foi. Voir saint Augustin, *De gratia Christi*, I, XXXI, 33, t. XLIV, col. 376, cf. col. 394. Lettre et profession de foi vinrent aux mains d'Augustin; de la lettre personnelle, des extraits sont cités par Augustin dans le traité ci-dessus; ils ont été rassemblés, un peu capricieusement, par Garnier. Voir *P. L.*, t. XLVIII, col. 610. Le *libellus fidei* s'est conservé en entier, parce qu'il a été mis sous le nom de saint Jérôme et de saint Augustin. Voir un texte critique dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 288-289; cf. Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 488-491. — Célestius, plus audacieux, se rendit à Rome. Il y avait des partisans; ne prétendait-on pas que le prêtre romain Sixte (le futur pape)

se montrait favorable aux ennemis de la grâce? Saint Augustin, *Epist.*, CXCI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 867. Julien, évêque d'Éclane en Campanie, favorisait déjà leurs sentiments.

Après sa condamnation au concile de 411, Célestius s'était retiré à Éphèse, s'était fait promouvoir au sacerdoce, puis, dénoncé par les évêques d'Afrique, s'était rendu à Constantinople où il répandait ses idées. Il fut donc chassé par l'évêque Atticus, qui écrivit contre lui aux évêques d'Asie, de Thessalonique et de Carthage. C'est alors qu'apprenant la mort d'Innocent, Célestius paie d'audace et va trouver le nouveau pape, Zosime, pour se laver des soupçons qu'on avait inspirés contre lui au Siège apostolique. Prenant l'offensive, il dénonçait son accusateur Paulin. Dans la longue profession de foi, cf. ci-dessus, col. 683, qu'il soumettait au Saint-Siège, on ignore comment il exposait son sentiment sur le secours de la grâce; relativement au péché originel, il avouait que les enfants devaient être baptisés « pour la rémission des péchés ». Essai de reconstitution, dans Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 497 sq.; cf. t. XLV, col. 1718. On peut soupçonner aussi l'influence en sa faveur de Patrocle, le nouvel évêque d'Arles. Celui-ci, en qui le pape avait trop de confiance, dut indisposer Zosime contre l'ancien évêque d'Arles, Héros, et contre Lazare d'Aix, les deux adversaires du pélagianisme. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 95.

2° *Synode de Rome : Justification partielle de Célestius.* — Dans le courant de l'été 417, Zosime réunit une assemblée solennelle dans la basilique Saint-Clément. Nous n'en avons pas les procès-verbaux. On la connaît par ce qu'en dit le pape dans la lettre qu'il envoya aussitôt à Aurèle et aux évêques d'Afrique, Jaffé, n. 329, *P. L.*, t. XLV, col. 1719-1721, par le *libellus* du diacre Paulin, *P. L.*, t. XLV, col. 1724, et par divers écrits de saint Augustin (surtout le *De peccato orig.*, 5-8, *P. L.*, t. XLIV, col. 388).

Requis de condamner les assertions que lui avait reprochées Paulin au concile de 411, Célestius s'y refusa. Cependant, il accepta la doctrine exprimée dans les lettres du pape Innocent, et l'on trouva irréprochable sa profession de foi, ainsi que la déclaration par laquelle, à Carthage, en 411, il avait reconnu la nécessité du baptême pour les enfants. Toutefois, cette concession était de pure forme étant donnée l'explication que Célestius fournissait de la pratique de l'Église. Saint Augustin, qui a eu les procès-verbaux en main, la rapporte en ces termes : *In remissionem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus ut* PECCATUM EX TRADUCE *firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est; quia peccatum non cum homine nascitur quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturæ delictum sed voluntatis esse monstratur. Et illud* (le baptême des enfants avec la formule en question) *ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc* (la négation du péché *ex traduce*) *præmunire necessarium est, ne per mysterii* (le sacrement) *occasionem ad Creatoris injuriam malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam.* Saint Augustin ajoute que, sur la mauvaise impression qu'avaient faite ces paroles, le pape, dans son immense bonté, avait cherché à faire abandonner par Célestius ce point de vue trop absolu. Des questions adroitement posées permirent à l'accusé de ne pas se mettre en contradiction trop évidente avec le sentiment de l'Église. Saint Augustin, *De pecc. orig.*, 6-7, t. XLIV, col. 388.

Interrogé au sujet des reproches qui lui étaient adressés par Héros et Lazare, il répondit qu'il ne connaissait pas l'un d'eux, ne l'ayant vu qu'en passant, et que Héros lui-même lui avait fait, depuis, des excuses.

Malgré la soumission affectée par Célestius à l'égard du Saint-Siège, Zosime, quoique incliné à l'indulgence, ne crut pas devoir l'absoudre de l'excommunication. Il déclara qu'il fallait s'abstenir « de ces disputes qui, provenant d'une contagieuse curiosité, n'édifient pas, mais plutôt causent des ruines » et remit à deux mois sa sentence, pour donner à Célestius l'occasion de revenir à de meilleurs sentiments et pour prendre le temps d'écrire aux évêques d'Afrique qui connaissaient mieux cette affaire. Par contre, il excommunia Héros et Lazare, poussé par Patrocle qui tenait à défendre son siège d'Arles où il avait été placé par Constance.

Dans sa lettre aux évêques d'Afrique, le pape les blâme d'avoir agi avec trop de précipitation; il les invite à venir poursuivre devant son tribunal l'accusation intentée contre Célestius. Paulin est personnellement sommé de venir soutenir les accusations par lui formulées. Voir art. PAULIN DE MILAN.

3° *Justification de Pélage.* — Sur les entrefaites, Zosime recevait une lettre de Praïle, successeur de Jean de Jérusalem, lui recommandant la cause de Pélage. Le pape, d'autre part, avait en main la lettre de Pélage et la profession de foi adressée à Innocent par Pélage; ci-dessus, col. 696. Pélage faisait des déclarations très explicites de soumission, mais esquivait les affirmations orthodoxes que ses adversaires exigeaient de lui, se contentant de termes volontairement équivoques.

Il semble que la bonne foi du pontife se laissa surprendre, car, réunissant un nouveau synode, il fit lire les écrits de Pélage, leur donna une entière approbation, estimant que l'auteur se justifiait ainsi parfaitement et désarmait les interprétations malveillantes. Dès le 21 septembre, il le mandait à Aurèle et aux évêques d'Afrique, leur disant la joie qu'avaient éprouvée « les hommes saints qui étaient présents » : « Quelques-uns pouvaient à peine contenir leurs gémissements et leurs larmes de ce que des hommes d'une foi si parfaite avaient pu être ainsi calomniés. » Il parlait avec irritation de Héros et Lazare, se plaignant que les évêques d'Afrique aient pu ajouter foi aux lettres de ces calomniateurs, ainsi qu'au témoignage de Timase et de Jacques. Jaffé, n. 330, *P. L.*, t. XLV, col. 1719. A cette lettre, Zosime joignait un certain nombre de textes de Pélage. « Leur lecture, disait-il, vous causera vraisemblablement la même joie qu'à nous. »

II. CONCILE DE CARTHAGE. — La riposte des Africains ne se fit pas attendre.

1° *La lettre d'Aurèle.* — Au reçu de la lettre du pape, Aurèle, primat de Carthage, prit l'initiative, dans une assemblée assez restreinte, d'écrire à Rome pour prier le pape de surseoir avant d'avoir reçu des renseignements complémentaires. On lui reprochait de s'être laissé tromper par les hérétiques, d'avoir accepté sans restriction le formulaire de Célestius et d'avoir cru qu'une vague adhésion aux lettres d'Innocent suffisait à mettre hors de cause des inculpés trop subtils. La lettre est perdue, mais un résumé en a été conservé par saint Augustin. *Contra duas epist. pelagian.*, II, III, 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 571.

Dans sa réponse (Jaffé, n. 342, *P. L.*, t. XLV, col. 1725-1726), le pape rassure ses correspondants. Tout en affirmant avec insistance son autorité, il déclare n'avoir rien voulu dirimer sans consulter les évêques d'Afrique. Il remarque, néanmoins, qu'il ne pouvait repousser sans l'entendre un accusé qui implorait sa justice, mais qu'aucune sentence définitive n'avait été prononcée, 21 mars 418. C'était une invitation à l'Église de Carthage à préciser sa position. C'est ce qu'elle fit dans un grand concile réuni à Carthage, mais dont les canons, par une singulière fortune, ont porté le nom de canons du IIe concile de Milève.

2° *Les 9 canons du concile.* — Le concile, réuni le 1er mai, comprenait 214 évêques; toutes les provinces africaines et même l'Espagne (Mauritanie Tingitane) avaient envoyé des représentants. Il formula 9 canons relatifs au péché originel et à la nécessité de la grâce. Cf. *P. L.*, t. LVI, col. 486 sq.; Mansi, t. III, col. 810-823. Se reporter à l'art. MILÈVE *(Concile de)* pour ce qui est en particulier de l'authenticité du 3e canon, et à l'art. PÉCHÉ ORIGINEL, col. 386 sq. pour ce qui est de l'interprétation théologique.

Les canons se divisent naturellement en trois groupes de trois : 1. *Péché d'origine et sa transmission.* — Le 1er canon affirme le don préternaturel d'immortalité accordé à Adam avant sa chute. — Le 2e canon affirme la transmission du péché d'Adam à sa postérité, de telle sorte que, même pour les nouveau-nés, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » doit s'entendre dans le sens propre; seule doctrine qui s'accorde avec le texte de Rom., v, 12. Cf. Aug., *Serm.*, VII. — Le 3e canon nie la possibilité, pour les enfants morts sans baptême, d'entrer dans le royaume des cieux ou même de jouir ailleurs d'une véritable béatitude, en se fondant sur la parole de notre Seigneur, *Nisi quis renatus fuerit...* Joan., III, 5; cf. S. Augustin, *De anima et ejus orig.*, II, XII, 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 505.

2. *Rôle et nécessité de la grâce.* — Le 4e canon affirme que la grâce justifiante est non seulement le pardon des péchés passés, mais aussi un secours pour éviter les fautes à venir. — Le 5e canon affirme que cette grâce est non seulement une lumière qui révèle la Loi, mais une force pour aimer et pratiquer le bien. La charité vient de Dieu. Eph., VI, 23. — Le 6e canon affirme que la grâce nous est donnée pour accomplir les commandements et non pas seulement pour les remplir avec plus de facilité. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CLXVIII, *De verbis apost. Eph.*, VI, 23, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 911.

3. *Possibilité d'éviter le péché.* — La sainte Écriture est contraire à l'impeccance prônée par les pélagiens. — Le 7e canon interprète dans leur sens strict les paroles de I Joan., I, 8, de sorte que celui qui se prétendrait sans péché dirait véritablement un mensonge. Cf. saint Augustin, *Serm.*, CLXXXI, n. 2, *P. L.*, *ibid.*, col. 979. — Le 8e canon défend de prétendre que les saints prient pour les autres, et non pour eux-mêmes, quand ils prononcent ces paroles du *Pater* « pardonnez-nous nos offenses ». C'est aussi le sens de l'épître de saint Jacques, III, 2 : « Tous, nous offensons Dieu en bien des choses » et de Ps., CXLII, 2 : « N'entrez point en compte avec votre serviteur, car nul vivant ne sera justifié devant vous. » Jusqu'en 415, saint Augustin tolérait l'affirmation qu'il y a des justes sans péché, pourvu qu'on expliquât cette perfection par la grâce divine, cf. *Epist.*, CLVII, *ad Hilarium*, n. 4 (an. 414), *P. L.*, t. XXXIII, col. 675; *De perf. justitiæ*, XXI, 44, t. XLIV, col. 316-317. Mais l'étude approfondie de la sainte Écriture l'a rendu plus sévère; après 416, il nie qu'aucun juste, même avec la grâce, vive sans péché. — Le 9e canon ordonne d'entendre en toute vérité cette prière que font les saints, comme les autres, quand ils récitent le *Pater :* « pardonnez-nous nos offenses ».

3° *Doctrine de saint Augustin sur le péché originel.* — Dans sa polémique contre les pélagiens, la doctrine du grand docteur s'est précisée, il ne sera donc pas inutile de l'exposer rapidement ici pour la défendre contre les calomnies de ses adversaires.

1. La transgression coupable du précepte divin par Adam comporte une déchéance du genre humain tout entier; ce qu'il explique au point de vue *physique*, car Adam est le chef de l'humanité tout entière, et tous les hommes, par le fait qu'ils se rattachent à lui par voie de génération, étaient en lui *ratione seminis*, et au point de vue *juridico-moral*, car Adam est le représentant de l'humanité en vertu d'un décret divin. C'est donc, en réalité, la *nature* humaine qui est pécheresse.

2. Le triste héritage que nous tenons d'Adam — *jure seminationis* — a ceci de particulier qu'il est en même temps un péché et une peine du péché; pourtant, le péché originel ne peut être qu'un *habitus :* il s'identifie notamment avec la concupiscence. Cette identification pouvant prêter à bien des malentendus, Augustin a pris à cœur de s'en expliquer. La concupiscence en question, dit-il, n'est pas une substance mauvaise, ni même, à proprement parler, une qualité positive mauvaise, mais seulement une privation de bien, un vice. Elle est mauvaise, non pas précisément parce qu'elle conduit au mal, mais par le fait de sa présence dans une nature qui aurait dû en être exempte, et parce que cette présence n'a d'autre raison d'être que la désobéissance d'Adam. Et justement, parce qu'elle tient son caractère peccamineux de la désobéissance d'Adam, l'on peut comprendre qu'elle perde ce caractère dans le baptême, sans que, pour cela, elle cesse de molester le baptisé : *transit reatu, manet actu.*

3. Mais, comment la concupiscence peut-elle être un péché? C'est que l'état primitif de l'homme, comportant l'immunité de la concupiscence, était un état de grâce, si bien que, pour l'avoir perdu par sa faute, la nature humaine se trouve maintenant privée de cette immunité et de la grâce. Cela étant, Augustin aurait pu tout aussi bien placer l'essence du péché originel dans la *privation* de la grâce primitive; s'il ne l'a pas fait, c'est que le désordre de la passion, caractérisant l'état de nature déchue, l'a particulièrement frappé, elle lui a fourni un moyen facile d'expliquer la propagation du péché originel.

En résumé, l'essence du péché originel réside dans la concupiscence mauvaise en tant qu'elle est la conséquence de la privation de la justice et de la rectitude de volonté conférée à Adam comme chef de l'humanité.

Pour plus de détail sur la doctrine augustinienne voir l'article PÉCHÉ ORIGINEL, col. 371-381; 388-402.

III. LA SENTENCE DU PAPE ZOSIME. — Les canons de Carthage furent envoyés à Rome, accompagnés d'une lettre synodale dans laquelle les évêques déclaraient rester fidèles à la condamnation lancée par le pape Innocent contre Pélage et Célestius. Fragments dans Prosper, *Contra coll.*, c. V, *P. L.*, t. LI, col. 227 BC.

1° *Intervention du pouvoir civil.* — Le pouvoir civil, de son côté, ne restait pas inactif. Instruit de cette affaire par Aurèle, l'empereur envoyait, dès le 20 avril, un rescrit à Palladius, préfet du prétoire, déclarant que la Ville éternelle était troublée par de fausses doctrines sur l'origine de l'homme, et lui enjoignant de poursuivre les hérétiques et notamment d'expulser de Rome les deux chefs, Pélage et Célestius. *P. L.*, t. LVI, col. 490, 492; Mansi, t. IV, col. 444. En fait, d'ailleurs, Pélage n'avait pas remis le pied en Italie, seul Célestius s'y trouvait.

2° *La « Tractoria » de Zosime.* — Toutes ces interventions contribuèrent à éclairer le pontife. Il avait convoqué Célestius à défendre sa doctrine, et celui-ci avait jugé plus prudent de s'enfuir de la ville de Rome. Le pape se décida enfin à prononcer une sentence de condamnation.

Il le fit dans une longue lettre adressée à tous les évêques du monde chrétien. Voir Prosper, *Cont. coll.*, XXI, 1, *P. L.*, t. LI, col. 271; cf. Marius Mercator, *Common.*, I, 5, *P. L.*, t. XLVIII, col. 77, qui appelle plus loin cette lettre : *tractoria* (réquisition, sommation), *ibid.*, III, 1, col. 90-91. Cette pièce capitale est

malheureusement perdue et on ne peut en reconstituer aisément la physionomie. Voir les fragments rassemblés par dom Coustant dans *P. L.*, t. xx, col. 690 sq. D'après les indications fournies par M. Mercator figuraient, dans ce document considérable, les propositions de Célestius condamnées à Carthage dès 411. Pour ce qui est de Pélage, il y était également question de lui, et saint Augustin nous est garant que des propositions de l'hérésiarque étaient contenues dans le document pontifical. *De peccato originali*, xxi, 24, *P. L.*, t. xliv, col. 396. Augustin nous permet de restituer le passage de la lettre de Zosime sur les effets du baptême. *Epist.*, cxc, n. 23, t. xxxiii, col. 865; il y a là une douzaine de lignes qui se terminent par ces mots : *Jesu Christi morte mortis ab Adam omnibus nobis introductæ atque transmissæ universæ animæ illud* PROPAGINE CONTRACTUM *chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum antequam per baptismum liberetur non tenetur obnoxius.* Par ailleurs, le célèbre document produit dans la controverse semi-pélagienne et intitulé : *Præteritorum Sedis apostolicæ auctoritates de gratia*, rapporte deux, sinon trois phrases empruntées à la lettre de Zosime. Voir *P. L.*, t. l, col. 533-534; il s'agit des n. 9, 10 et peut-être 11, reproduits dans Denzinger, n. 134-136. Le n. 10 est particulièrement explicite sur la nécessité de la grâce : *Quod ergo tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est. Superbum est enim ut quidquam sibi humana natura præsumat.* Il ne nous paraît pas aussi certain que le n. 11, soit une citation de la *Tractoria*.

Ces fragments permettent de voir que la *Tractoria*, pour ce qui concerne les doctrines, était aussi explicite que de besoin sur les deux points capitaux du débat : l'existence du péché originel et la nécessité absolue de la grâce. Le Siège apostolique faisait sienne la doctrine de l'Église d'Afrique. *Africanorum conciliorum decretis beatæ recordationis papa Zosimus sententiæ suæ robur adnexuit.* Prosper, *loc. cit.*, *P. L.*, t. li, col. 271. Et quant à l'équivoque entretenue depuis le concile de Diospolis sur la question des personnes, elle était définitivement dissipée. Les deux auteurs de l'hérésie étaient condamnés s'ils ne venaient à résipiscence. Saint Augustin est formel sur ce point dans la lettre à Optat déjà citée : *a duobus venerabilibus antistibus apostolicæ Sedis, papa Innocentio et papa Zosimo, nisi correcti etiam egerint pænitentiam, toto christiano orbe damnati sunt. P. L.*, t. xxxiii, col. 865.

3° *Accueil reçu par la Tractoria.* — On devine avec quelle allégresse cette sentence fut reçue en Afrique; c'était le couronnement de longues luttes continuées avec une intrépide persévérance. Voir un fragment de la lettre de réponse adressée au pape Zosime par les Africains dans Prosper, *Cont. coll.*, v, 3, *P. L.*, t. li, col. 228.

Mais, ce succès obtenu, il restait encore à convaincre les esprits. C'est pour y parvenir que saint Augustin va s'efforcer d'expliquer et de légitimer la sentence pontificale. Il compose le *De gratia Christi et de peccato originali*, *P. L.*, t. xliv, col. 359-410, pour satisfaire Pinien, Mélanie et Albine, nobles et pieux Romains, influencés par Pélage lequel proclamait toujours son orthodoxie.

Saint Augustin leur dévoile l'équivoque de l'hérétique qui donne le nom de grâce à la liberté, à la loi, à la rémission des péchés (l. I); il prouve l'existence et le caractère dogmatique du péché originel même chez les enfants (l. II). Au c. iv, n. 5, *P. L.*, t. xliv, col. 362, il rappelle la distinction fameuse de Pélage des trois éléments de la vie morale : le *posse*, le *velle* et l'*esse;* et lui reproche d'ajouter : le premier élément vient de Dieu qui l'accorde à sa créature; *les deux autres ne dépendent que de l'homme* puisqu'ils procèdent du libre arbitre.

La *Tractoria* reçut dans l'univers entier une adhésion unanime. *Per totum orbem missa, subscriptionibus sanctorum Patrum est roborata*, dit Marius Mercator.

En Orient, un concile se réunit, présidé par Théodote d'Antioche, pour condamner Pélage qui fut expulsé de Palestine. Praïle lui-même s'associa à ces mesures. M. Mercator, *Commonit.*, iii, 5, *P. L.*, t. xlviii, col. 101; S. Jérôme, *Epist.*, cxxxviii, *P. L.*, t. xxii, col. 1164.

A partir de ce moment, l'hérétique disparaît de la scène de l'histoire, on croit qu'il mourut vers 422.

IV. Intervention de Julien d'Éclane et disparition progressive de l'erreur. — 1° Julien d'Éclane. 2° Le pélagianisme dans les Gaules. 3° Le pélagianisme en Orient.

I. Julien d'Éclane. — 1° *Le personnage.* — La controverse semblait définitivement apaisée, elle va subitement rebondir grâce au talent et à la renommée de celui qui s'en fera le vigoureux champion.

Julien, évêque d'Éclane (Mirabella, au sud-est de Bénévent) était fils de Mémorius, évêque (de Capoue) de sainte et heureuse mémoire, au dire de M. Mercator, et de Julienne, femme du premier mérite, la plus honnête et la plus respectable des matrones. Il n'était pas un inconnu pour saint Augustin qui pourra lui écrire : « Je n'ai certes pas oublié votre père, Mémorius, d'heureuse mémoire; nos relations littéraires nous avaient unis d'une forte amitié et vous recommandent à mon affection. » *Contra Julian.*, I, iv, 12, *P. L.*, t. xliv, col. 647.

Gennade attribue à Julien un esprit élevé, une profonde connaissance des saintes Écritures et une vaste érudition dans les lettres grecques et latines, si bien qu'avant de tomber dans l'hérésie pélagienne il s'était fait un grand nom parmi les docteurs de l'Église, mais on ne connaît aucun ouvrage de lui à cette époque. Il recherchait les subtilités de la logique et employait partout les catégories d'Aristote, d'une manière assez puérile. Sa vanité le rendait ridicule et saint Prosper, *Chronique*, an. 439, l'appelle « le plus fanfaron de tous les défenseurs de l'hérésie pélagienne ». Saint Augustin, toujours si modéré, s'échappe à lui décocher ces trois superlatifs : *in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione mendacissimus. Op. imp.*, l. IV, 52, t. xiv, col. 1368. Mercator dit que, pour faire montre de sa rhétorique et de son savoir, il s'égare dans un flux de paroles propre à impressionner les ignorants. On croit que c'est à lui que saint Prosper attribue « toute l'enflure des animaux engraissés dans la Campanie », ce qui convient mieux à son style et à son génie qu'à celui de Célestius, plus sec et plus concis.

Gennade raconte que, dans un temps de famine, il avait distribué ses biens aux pauvres et, par cette charité, avait attiré beaucoup de monde à son hérésie, particulièrement des personnes de qualité, et qui faisaient profession de piété. *De vir. ill.*, n. 45. D'autre part, voici que M. Mercator, reproche à Julien, qui, après la mort de ses parents, avait dû prendre soin de ses deux sœurs : « Nous savons ce que l'une d'entre elles vous répondit et les reproches qu'elle vous fit un jour, lorsque, avec une sévérité et une force qui ne vous convenait pas trop, vous la repreniez d'avoir trahi son honneur. Vous êtes demeuré aussitôt sans paroles et vous n'avez pas osé pousser plus loin la réprimande dont vous accabliez sa douleur. » *Liber subnot. in verba Juliani*, iv, 5, *P. L.*, t. xlviii, col. 132. Mais que valent ces insinuations de polémistes?

On croit que saint Augustin l'avait attiré en Afrique et l'avait gardé quelque temps auprès de lui. Sa famille était liée avec Paulin de Nole qui adressa

un épithalame à Julien pour célébrer ses noces avec Titia, apparentée avec Juliana, mère de Démétriade. Devenu veuf, Julien dut être promu au diaconat vers 411, puis il reçut la dignité épiscopale des mains du pape Innocent Ier, sans doute vers 416.

Nous ne savons pas exactement quand et comment il entra en relation avec Pélage et par quelle voie il fut initié à ses doctrines: ce qu'il y a de certain, c'est qu'il refusa de souscrire à la condamnation de l'erreur par le pape Zosime. Bien pis, il entraîna dans sa révolte dix-sept évêques de son entourage. Le gouvernement de Ravenne avait expédié la *Tractoria* de Zosime à toutes les Églises principales et imposé aux évêques de signer la condamnation des deux hérétiques. Ceux qui refusèrent finirent par être excommuniés par le pape et déposés par l'empereur. Mercator, *Common.*, III, 1, *P. L.*, t. XLVIII, col. 94. C'est en vain qu'ils essaieront d'en appeler de la sentence du pape à un futur concile général. *P. L.*, t. XLV, col. 1732-1736.

2° *Ouvrages de Julien* (*P. L.*, t. XXI, col. 1167-1172). — De tout ce qu'il a écrit, rien de complet ne nous est parvenu; certains ouvrages ont entièrement disparu, de quelques autres nous ne possédons que des fragments.

1. Épître à Zosime (417); cf. Mercator, *Lib. subnot. in verba Juliani*, VI, 10, *P. L.*, t. XLVIII, col. 140, et Garnier, *Dissert.*, V, *ibid.*, col. 533.

2. *Epist. communis ei cum plurimis* (18) *Pelagianis episcopis quam Thessalonicam* (ad Rufum) *miserunt*. Mercator, *ibid.*, IX, 3, col. 161; et Garnier, col. 534.

3. *Libri IV ad Turbantium episcopum adversus librum primum Augustini de concupiscentia* (fin 418 ou début 419). Fragments dans trois ouvrages de saint Augustin : *De nuptiis*, l. II; *Contra Julianum* et *Opus imperfectum*. Le 1er livre de Julien est répété mot pour mot dans le *De nuptiis*, d'après l'écrit offert au comte Valère et transmis par Alype à saint Augustin. Cf. Garnier, *op. cit.*, col. 623.

4. *Liber de constantiæ bono contra perfidiam Manichæi*, écrit après la déposition de Julien; courts fragments. *Ibid.*, col. 625-626.

5. *Libri octo ad Florum* (Beneventanum) *episcopum adversus secundum librum Augustini de nuptiis et concupiscentia;* écrits en Cilicie, mais publiés vers 426, quand Julien dut fuir d'Italie (?) à Constantinople; les 5 ou 6 premiers livres se trouvent intégralement reproduits dans l'*Opus imperfectum* de saint Augustin. *Ibid.*, col. 117.

6. *Liber de amore, sive Commentarius in Cantica canticorum.* Bède, l. I, *In Cantica canticorum*, *P. L.*, t. XCI, col. 1066, seul en parle : *primo admonendum putavi lectorem, ut opuscula Juliani Celanensis, episcopi de Campania, quæ in eumdem librum confecit, cautissime legat, ne per copiam eloquentiæ blandientis in foveam incidat doctrinæ nocentis.* Comme il dit que Julien l'a composé à l'occasion d'un duel avec saint Augustin, on conjecture que ce livre est postérieur aux précédents. Saint Augustin n'y fait pas allusion. On peut y voir une imitation de Théodore de Mopsueste qui écrivit aussi sur le *Cantique des cantiques*. Fragments dans Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 624-625.

7. Gennade lui attribue un dialogue où lui et saint Augustin disputaient, chacun défendant son sentiment : *est etiam liber altercationis amborum partes suas defendentium. De vir. ill.*, 45. S'agit-il là d'un ouvrage spécial aujourd'hui perdu?

8. A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, Rome, 1915, attribue à Julien un *Commentaire sur le livre de Job*, considéré à tort comme l'œuvre de Philippe, disciple de saint Jérôme, et publié comme tel, en 1897, dans le *Spicilegium Casinense*, t. III *a*, p. 333-417. Sur les autres travaux scripturaires qui lui ont été attribués, voir l'art. JULIEN D'ÉCLANE, col. 1929.

9. Julien traduisit du grec en latin, le *Libellus fidei* de Rufin, prêtre de Palestine, afin de faire croire que telle était la foi des Orientaux.

3° *Action de Julien.* — Julien ne craignit pas de publier un manifeste au pape Zosime, puis il s'adressa à Rufus de Thessalonique, vicaire du Saint-Siège dans l'Illyricum oriental; il se plaint « qu'un dogme aussi insensé qu'impie (la constitution de Zosime) ait été reçu dans presque tout l'Occident, et qu'on ait extorqué, pour le confirmer, les signatures des évêques séparés, au lieu de les assembler en concile ».

C'est contre saint Augustin que l'évêque révolté se portera dans une vigoureuse offensive. Il l'accusera d'hérésie pour l'explication donnée par lui de la transmission du péché originel, qu'il prétend conduire au traducianisme. Il l'accusera en même temps de manichéisme, pour admettre dans l'âme un principe du mal. Il remplacera trop souvent les arguments par les injures et les violences, s'abaissant jusqu'à attaquer l'honneur de sainte Monique, parce que son fils avait loyalement avoué qu'elle avait un peu aimé le vin dans son enfance.

Pendant douze ans, le grand docteur devra se défendre contre de telles accusations et cette lutte doctrinale le forcera à préciser sa pensée et à faire progresser la connaissance du dogme qui nous occupe.

De son côté, dans sa vie errante, Julien cherchera partout des alliés dans sa lutte contre saint Augustin et le Saint-Siège. Repoussé par Thessalonique, Constantinople, Alexandrie, Jérusalem et Antioche, il ne trouvera d'accueil favorable qu'auprès de Théodore de Mopsueste. Il continuera son opposition, même après que plusieurs des évêques qui l'avaient suivi dans sa révolte eurent fait leur soumission et eurent été réintégrés dans leurs Églises. Mercator, *Common.*, V, 2, *P. L.*, t. XLVIII, col. 107.

Le fond du système de Julien est l'émancipation complète de la volonté humaine par rapport à Dieu, voir S. Augustin, *Op. imperf.*, I, 178, *P. L.*, t. XLV, col. 1102, système qualifié par Harnack de « doctrine athée ». Dufourcq, *Hist. anc. de l'Église*, t. IV, p. 240, emploie la même expression. C'est d'ailleurs une doctrine d'une rigueur morale impitoyable : « tout homme, dit Julien, qui aurait pu agir mieux qu'il n'a agi est damné. » Cf. Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes*, p. 285. Dufourcq est moins heureux quand il ajoute que « le pélagianisme est *évidemment*, dans l'histoire de la pensée chrétienne, le reflet et comme la traduction théologique des prouesses ascétiques accomplies par les solitaires de l'Orient » : le mot « évidemment » ne remplace pas les preuves.

4° *Polémique de Julien.* — Julien écrivit donc deux lettres au pape Zosime, pour essayer de sauver ses deux complices, condamnés sans avoir été entendus; il use des mêmes termes équivoques dont ils se sont servis, pour éviter les condamnations prononcées. M. Mercator, *Lib. subnot. in verba Juliani*, VI, 10-13, *P. L.*, t. XLVIII, col. 167-174.

Il est plus net dans sa lettre à Rufus, évêque de Thessalonique (hiver de 418-419), accusant saint Augustin de manichéisme et lui opposant cinq « vérités catholiques » : 1. Tout homme est créé par Dieu. 2. C'est Dieu qui a institué le mariage. 3. La Loi nous achemine au salut. 4. Nous sommes tous doués de volonté libre. 5. Le baptême renouvelle et amplifie nos forces. Texte conservé par saint Augustin dans le traité *Ad Bonifacium papam contra duas epistolas pelagianorum*, l. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 571 sq.

Zosime étant mort vers décembre 418, des troubles accompagnèrent l'élection de son successeur, Boniface. Un schisme se produisit, devant lequel l'empereur hésita et Julien se hâta d'en profiter pour tenter d'obtenir une intervention en sa faveur. C'est alors

qu'Anianus de Céléda traduisit certaines homélies de saint Jean Chrysostome en les falsifiant pour les incliner vers sa doctrine. Cf. Garnier, *Dissert.*, I, c. VII, *P. L.*, t. XLVIII, col. 298-305.

De son côté, Julien écrit au clergé de Rome; voici quelques extraits capables de faire apprécier sa sincérité dans les accusations qu'il lance contre ses adversaires : « Ces manichéens disent que le libre arbitre a péri par le péché d'Adam et que personne n'a plus le pouvoir de bien vivre; mais que tous sont contraints au péché par la nécessité de la chair. Ils disent aussi que le mariage, tel qu'il se fait aujourd'hui, n'a pas été institué par Dieu et c'est ce qu'enseigne Augustin dans son livre auquel j'ai répondu par quatre livres; et nos ennemis se sont servis de ces paroles d'Augustin pour rendre la vérité odieuse. Ils disent encore que les mouvements charnels et l'usage du mariage ont été inventés par le diable; que, pour cette raison, les innocents naissent coupables et que ceux qui naissent de cet accouplement diabolique ne sont pas les créatures de Dieu, mais celles du diable, ce qui est évidemment manichéen. Ils prétendent que les saints de l'Ancien Testament n'ont pas été sans péché, c'est-à-dire que leurs offenses n'ont pas été effacées par la pénitence et qu'ils ont été surpris par la mort dans ces péchés; que l'apôtre saint Paul, ou même les autres apôtres, ont continuellement été souillés par une concupiscence effrénée, que Jésus-Christ n'a pas été exempt de péché, qu'il a menti et a été souillé d'autres fautes par la nécessité de la chair. Ils enseignent aussi que le baptême ne donne pas la rémission des péchés et n'efface pas les crimes; qu'il ne fait, pour ainsi dire, que les racler, en sorte que les racines de tous les péchés demeurent dans la chair qui est mauvaise. » Conservée par fragments dans le traité *Ad Bonifacium papam*, l. I, *P. L.*, t. XLIV, col. 552 sq.

Quand saint Augustin reprochera à Julien sa lettre au clergé de Rome, celui-ci essaiera de la désavouer. Il osera répondre : « Il (Augustin) fait mention d'une lettre qu'il dit que j'ai envoyée à Rome. Mais nous n'avons pu deviner de quel écrit il veut parler. » *Op. imperf.*, I, 18, t. XLV, col. 1057.

On a voulu attribuer la lettre à Célestius, mais l'auteur de cette lettre parle de quatre livres qu'il a composés contre le livre *De nuptiis* de saint Augustin. Or, ceci ne peut convenir qu'à Julien pris en flagrant délit de fausseté.

5° *Réplique d'Augustin.* — Sensiblement à la même date, c'est-à-dire vers la fin de 418, Julien avait écrit au comte Valère, gouverneur de Ravenne, conseiller très écouté de l'empereur. Il s'y présentait comme persécuté parce qu'il résistait aux doctrines manichéennes. Mis au courant, l'évêque d'Hippone dut se défendre auprès du conseiller d'Honorius et écrivit le premier livre de son ouvrage *De nuptiis et concupiscentia*, *P. L.*, t. XLIV, col. 411-474.

Julien y répondit aussitôt par ses quatre livres *Ad Turbantium*, fragments fournis par le *Cont. Julianum*, recueillis par A. Bruckner, *Die vier Bücher Julians von Æclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins*, dans *Neue Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche* de Bonwetsch et Seeberg, t. VIII, Berlin, 1910.

Saint Augustin ne reçut d'abord du comte Valère qu'un résumé de cet ouvrage et y répondit par le IIe livre du *De nuptiis et concupiscentia* (420), mais quand il put se procurer le texte complet de son adversaire, il constata que l'extrait qui lui avait été communiqué n'était pas tout à fait conforme à l'original et il se hâta de le réfuter plus complètement dans ses six livres *Contra Julianum* (421), *P. L.*, t. XLIV, col. 641-874.

Comme Julien traitait de manichéens ceux qui soutenaient le péché originel, saint Augustin lui fait voir d'abord que ce reproche atteint les plus illustres Pères grecs et latins; il les cite et montre que leur doctrine est conforme à la sienne, puis il démontre que c'est Julien qui favorise le manichéisme. Et, comme il voyait bien que Julien récuserait ces autorités, il réfute ensuite chaque livre de Julien par un des siens, montrant que la foi catholique est véritable et que les principes des pélagiens mènent au manichéisme.

Julien aimait à exalter les belles actions des héros de la Rome païenne, tout en reconnaissant que ces actions sont stériles pour le ciel. Toutefois, il ajoutait : « Est-ce à dire qu'ils soient dans l'éternelle damnation ceux en qui était une vraie justice? » cité par saint Augustin, *Contra Jul.*, IV, III, 26, col. 751. Le grand docteur précise ainsi la doctrine : 1. Pour proclamer un acte « moralement bon », il faut regarder non seulement son *objet*, mais aussi la *fin* (intrinsèque), visée par l'agent; 2. Les actions héroïques des païens furent souvent gâtées par une fin mauvaise (recherche de la vaine gloire), qui les rendait coupables; 3. Julien concédant que l'homme a été élevé par Dieu à une fin surnaturelle, il conviendra de n'appeler *bonnes* que les actions qui conduisent à cette fin dernière. A ce point de vue, les actions et vertus simplement honnêtes des infidèles sont défectueuses; elles manquent la fin concrète de l'homme et saint Augustin les appelle des péchés; 4. Ces actions simplement honnêtes des païens sont un don de Dieu, une faveur de la Providence, il est illégitime de les attribuer au seul libre arbitre. *Ibid.*, IV, III, 16, 22, 33, col. 744, 749, 755.

Entre temps, le pape saint Boniface Ier lui ayant transmis les deux lettres de Julien, l'une adressée à Rome, l'autre à Rufus de Thessalonique, saint Augustin y avait répondu par ses quatre livres, *Contra duas epistolas pelagianorum* (420), *P. L.*, t. XLIV, col. 549-638. Augustin se défend d'être manichéen, de nier la liberté et de condamner le mariage. Dans les trois derniers livres il répond à la IIe lettre et précise la doctrine des pélagiens. Il adresse l'ouvrage à Boniface, en le priant de l'examiner et de le corriger au besoin, s'il y trouve quelque chose de répréhensible. Julien, dans son dernier ouvrage, cite quelques passages de ces livres, mais n'entreprend pas d'y répondre.

Julien ayant longuement répliqué au *De nuptiis et concupiscentia* par un ouvrage en huit livres adressé à Florus, un de ses compagnons d'exil, saint Augustin, quoique alors occupé à revoir ses propres écrits *(Retractationes)*, se remit courageusement à l'œuvre, pour tenter une réfutation définitive. Il dut partager son temps entre ces deux travaux menés parallèlement, donnant le jour à l'un et la nuit à l'autre. Il répondit à Julien en citant d'abord son texte, puis en ajoutant les réfutations nécessaires. Cette méthode l'obligeait à répéter souvent les mêmes réponses, mais il aimait mieux que « les forts pussent lui reprocher sa trop grande exactitude que si les faibles avaient pu se plaindre qu'il manquât à soulager leur faiblesse ». Le saint travailla ainsi jusqu'au soir de sa vie, et alors même que les Vandales l'assiégeaient dans Hippone. Il fut surpris par la mort (430) alors qu'il avait réfuté six livres sur huit. *Opus imperfectum*, ou mieux *Contra secundam Juliani responsionem libri VI*, *P. L.*, t. XLV, col. 1049-1608.

6° *Interventions gouvernementales.* — Cependant, après quelques hésitations, l'empereur s'était décidé à reconnaître le pape Boniface (avril 419) et à condamner une seconde fois l'hérésie au civil. Une lettre fut adressée aux principaux évêques, au nom des deux souverains Honorius et Théodose; elle est datée du 9 juin 419.

En voici quelques passages : « Depuis longtemps, il

a été ordonné que Pélage et Célestius, inventeurs d'une doctrine exécrable et corrupteurs de la vérité catholique, seraient expulsés de Rome... Leur criminelle opiniâtreté dans l'erreur nous oblige à renouveler notre prescription, nous venons de décider que ceux qui, sachant en quel endroit de l'empire se trouvent Pélage et Célestius, auront négligé de les chasser ou de les signaler, seront punis comme complices. Il importerait que vous puissiez opposer votre autorité à l'attitude de certains évêques qui, persistant dans l'erreur, viennent en aide aux deux novateurs par un consentement tacite, ou refusent de les attaquer publiquement. Il faudrait que le dévouement de tous les chrétiens proscrivît cette hérésie jusqu'à ce qu'il n'en restât plus aucune trace. C'est pourquoi, vous vous adresserez à tous les évêques leur enjoignant de rendre, à cet égard, témoignage de leur foi : ceux d'entre eux qui négligeraient de souscrire la condamnation de Pélage et de Célestius seront dépouillés de la dignité épiscopale, chassés pour toujours de leurs cités et retranchés de la communion de l'Église. » *Inter August. epist.*, CCI, t. XXXIII, col. 926.

Julien osa déclarer que le rescrit impérial était en sa faveur parce que les erreurs des manichéens avaient été proscrites. C'est alors qu'il composa son livre *De constantiæ bono contra perfidiam Manichæi*.

Boniface fit appliquer l'édit impérial : Turbance se soumit, les autres furent déposés, Julien ne le sera qu'en 421.

Cependant, le préfet de Rome, Volusien, oncle de Mélanie la Jeune (Photius, cod. LIII) était païen et favorisait les pélagiens, ce qui permettait à Célestius de demeurer secrètement à Rome. Constance, associé à l'empire comme beau-frère d'Honorius, écrivit à Volusien, sans doute à l'instigation de Boniface, pour le forcer à exécuter les édits déjà portés (421).

Julien et ses compagnons allèrent se réfugier en Cilicie auprès de Théodore de Mopsueste. Ce dernier jouissait d'une grande réputation en Orient, il écrivit un ouvrage en cinq livres, *Contre ceux qui soutiennent que l'homme pèche par nature et non par volonté*, voir ce qui est dit art. PÉCHÉ ORIGINEL, col. 356 sq. C'est à Mopsueste que Julien aurait composé le *Commentaire sur le Cantique* (ci-dessus, col. 703).

Garnier a conjecturé qu'apprenant la mort de l'empereur Honorius (août 423) et du pape Boniface (septembre 422), Julien serait rentré en Italie à la fin de 423, *P. L.*, t. XLVIII, col. 294. Mais les preuves qu'il apporte à l'appui sont extrêmement faibles; il n'y a guère plus de fond à faire sur un concile tenu en Cilicie, après le départ de Julien, où celui-ci aurait été condamné par les évêques de la province, y compris Théodore. Cette affirmation ne repose que sur une phrase peu claire de Mercator, et personne que lui ne connaît ce concile. *Refut. Theodori*, 3, *P. L.*, t. XLVIII, col. 216. Quoi qu'il en soit, on retrouve le groupe pélagien à Constantinople où il paraît bien qu'Atticus († octobre 425) a sévi contre lui. C'est ce qui ressort d'une lettre du pape Célestin à Nestorius, sans que l'on puisse rien dire sur les suites de cette action, car peu de temps après on entendra parler d'un nouveau séjour, dans la ville impériale, de Julien et de son groupe (Florus, Oriontius, Fabius); et Célestius lui-même s'y trouve sans doute en 429. Voir ci-dessous.

II. LE PÉLAGIANISME DANS LES GAULES ET EN BRETAGNE. — Nous en constatons les traces par ce décret de l'empereur Valentinien adressé à Amacius, préfet des Gaules, et daté du 9 juillet 425 : « Pour ce qui regarde les divers évêques qui suivent les erreurs de Pélage et de Célestius, comme nous avons lieu de croire qu'ils se corrigeront, nous ordonnons qu'ils soient sommés de le faire par l'évêque Patrocle; et si, dans vingt jours après la sommation, délai que nous leur accordons pour délibérer, ils ne renoncent pas à leurs erreurs pour rentrer dans la foi de l'unité catholique, qu'ils soient chassés des Gaules. » Texte dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 409.

1° *Le moine Léporius.* — Il faut rapprocher de ce décret, du moins Garnier l'a conjecturé, cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 412, l'étrange cas du moine Léporius. (Voir son article.) Ce moine, originaire de Gaule (de Bellay ou de Trèves), dépassa les erreurs de Pélage en les combinant avec des erreurs christologiques. D'après Cassien, il disait que Jésus-Christ n'était en naissant qu'un pur homme, qu'il avait acquis la divinité par le mérite de ses travaux et en récompense de ses souffrances; qu'il avait vécu sans aucun péché non par l'union de la divinité, mais par la force du libre arbitre; qu'il avait été fait Christ à son baptême et Dieu après sa résurrection; qu'il n'était point venu pour donner aux hommes la grâce de la rédemption, mais pour leur montrer seulement l'exemple d'une vie sainte; qu'il ne fallait pas l'honorer pour lui-même comme étant Dieu, mais comme ayant mérité, par ses vertus, d'avoir Dieu en lui. Il concluait que les autres hommes pouvaient, eux aussi, par eux-mêmes, et sans le secours de Dieu, vivre sans aucun péché et obtenir tous les autres avantages auxquels Jésus-Christ était parvenu. Sur l'exactitude de ce signalement doctrinal, voir LÉPORIUS, col. 435 sq.

De telles erreurs le firent chasser de Gaule; arrivé en Afrique, il fut reçu charitablement, instruit et converti par Aurèle et quelques autres évêques, Augustin surtout. Ce trait éclaire le cœur et les procédés de ces rudes Africains, que l'on serait parfois tenté de trouver âpres dans la polémique, mais qui joignaient à une ardente haine de l'erreur un amour profond pour les âmes et ceci nous fait conjecturer que, s'ils n'ont pu ramener à la foi catholique des adversaires comme Pélage, Célestius et Julien, c'est que ceux-ci unissaient à un grand orgueil un attachement excessif et coupable à leurs propres idées.

Léporius, une fois converti, envoya sa rétractation aux évêques des Gaules. Gennade, *De vir.*, 59, dit qu'ayant d'abord suivi le dogme des pélagiens, il demanda pardon de son erreur par cette lettre, rendit grâces à Dieu de l'en avoir tiré, corrigeant en même temps les mauvais sentiments qu'il avait eus sur l'incarnation. Il semblerait donc qu'une grande partie de la lettre devait être contre les pélagiens. Or, la lettre publiée par Sirmond ne concerne que l'incarnation, à moins de voir un désaveu du pélagianisme dans cette humble finale : « Voilà quelle est notre foi. Voilà le changement et la conversion qu'il a plu au Très-Haut d'opérer en nous. C'est là ce que nous croyons. C'est là ce que nous suivons par la miséricorde de Dieu, et non par le mérite de notre propre sagesse, afin que nous ne nous glorifiions point en nous-même. » Cette lettre dont on a attribué la composition à Augustin lui-même — ce qui est loin d'être évident — fut signée aussi par Domnin et Bon, sans doute les deux compagnons de Léporius. Les quatre évêques, Aurèle, Augustin, Florentius et Secundinus adjoignirent une lettre pour recommander le pénitent à Proculus et à Cyllenius. Ils n'attendirent pas leur réponse pour l'admettre à la communion. Il semble que Léporius demeura en Afrique et fut même promu au sacerdoce.

2° *Le pélagianisme dans la Bretagne insulaire.* — Il faut mentionner la mission de Germain d'Auxerre, envoyé par le pape Célestin en Bretagne pour lutter contre certains restes des erreurs pélagiennes. Un évêque nommé Fastidius avait été initié, au cours d'un voyage en Sicile, à la doctrine de Pélage. Aidé d'un certain Agricola, fils de l'évêque Sévérien, il se mit à la répandre. Le diacre romain Palladius informa Célestin du danger. Germain d'Auxerre passa la mer à la

demande du pape, y combattit les hérétiques et remit les Bretons dans la bonne voie, ainsi le raconte Prosper dans sa chronique à l'an 429 *(Florentio et Dionysio coss.). P. L.*, t. LI, col. 594-595.

Le prêtre Constance, qui composa à la fin du v[e] siècle une *Vie de saint Germain*, donne des détails plus abondants sur cette expédition. Voir cette vie dans *Mon. Germ. hist., Script. rer. merov.*, t. VII, p. 225-283. D'après lui, une légation bretonne serait venue informer du danger pélagien les évêques de Gaule. Sur quoi un nombreux concile se réunit et décida d'envoyer en Bretagne les deux évêques Germain d'Auxerre et Loup de Troyes. C. XII, p. 259. Constance s'étend longuement sur les miracles qui marquèrent l'expédition et raconte la conférence contradictoire où les deux évêques orthodoxes eurent raison des pélagiens. C. XIV, p. 261. Rentré en Gaule, Germain fut peu après sollicité d'entreprendre une nouvelle campagne dans l'île, où l'hérésie avait relevé la tête. Il s'adjoignit cette fois l'évêque (de Trèves) Sévère; à la suite de sa prédication, les auteurs des troubles furent expulsés de l'île et envoyés sur le continent, *sacerdotibus addicuntur ad mediterranea deferendi*. C. XXVII, p. 270. C'est de Constance que Bède a emprunté tous ces détails. Il n'est pas facile de discerner en tout ceci la vérité de la légende. Voir les remarques critiques de Levison, l'éditeur de la *Vie*, *loc. cit.*, p. 227 sq.

Reste-t-il d'autres indices d'un regain de vitalité du pélagianisme en Bretagne et, en particulier, peut-on retrouver quelques écrits relatifs à cette controverse, originaires de l'île? C'est ce qui paraît certain à la suite de découvertes et de discussions récentes. On en trouvera le résultat à l'art. FASTIDIUS. Fastidius, un évêque breton, dont parle Gennade, *De vir. ill.*, 57, paraît bien être l'auteur tant du *De vita christiana* (si malencontreusement attribué à saint Augustin, cf. *P. L.*, t. XL, col. 1031-1046) que des six opuscules redécouverts par C. Caspari et publiés par lui en 1890. On remarquera seulement que l'attribution à Fastidius de l'ouvrage pseudo-augustinien est désormais admise par dom G. Morin lui-même, qui avait jadis penché pour l'opinion qui en fait une œuvre de Pélage. Sur les diverses étapes de cette controverse voir O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1924, p. 518-520; G. Krüger dans Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, t. IV *b*, 1920, § 1201.

III. INTERVENTION DE NESTORIUS.— Nestorius, disciple de Théodore de Mopsueste, ayant été élu évêque de Constantinople (avril 428), les pélagiens comptèrent aussitôt bénéficier de sa protection. Ce n'est pas que Nestorius fût favorable à leur doctrine, mais peut-être ne lui déplaisait-il pas d'attirer à lui quelques évêques occidentaux. De fait, l'empereur Théodose le Jeune évita de nommer les pélagiens dans la loi portée contre les hérétiques, le 30 mai 428, et dont Nestorius semble bien avoir été l'inspirateur.

1° *Attitude de Nestorius dans l'affaire des pélagiens.* — Nestorius n'admettait pas pour autant la doctrine pélagienne; il le montra dans une série de sermons que nous a conservés Marius Mercator et dont le premier doit avoir été prêché à Noël de 428 ou à l'Épiphanie de 429. Voir le texte dans M. Mercator, qui fait remarquer dans son introduction que, sur ce point, Nestorius *recte sentiebat et docebat;* éd. Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 183-205; recourir de préférence aux éditions de F. Loofs, *Nestoriana*, p. 322-328, 342-344, 345-346, 347-350, ou de E. Schwartz, *Concil. Ephes.*, vol. V, p. 60-65.

Mais, s'il professait en la matière une doctrine correcte, Nestorius semble bien n'avoir eu aucune acrimonie contre les défenseurs de la doctrine pélagienne. Et nous allons le voir s'empresser auprès du pape en faveur de Julien et de ses amis. Il est remarquable d'ailleurs qu'il ait fait une situation privilégiée, dans le groupe pélagien, à Célestius. Celui-ci, nous l'avons déjà vu, savait dissimuler à propos; il parlait beaucoup du manichéisme dont il se disait grand adversaire. Or, Nestorius, de son côté, croyait retrouver dans certaines conceptions christologiques qu'il combattait des doctrines manichéennes; on comprend assez qu'une alliance ait pu se conclure entre lui et Célestius. Au témoignage d'un mémoire confié par Cyrille à Posidonius lors de son départ pour Rome, Nestorius, exaspéré de l'opposition menée contre lui par les moines Eutychès et Basile et par le prêtre Philippe de Side, aurait décidé Célestius à déposer contre ce Philippe un acte d'accusation, sous prétexte de manichéisme. Au dernier moment, Célestius, se sentant incapable de soutenir ses dires, aurait fait défaut et c'est sur d'autres points que Philippe aurait été jugé par le synode permanent. Voir le texte grec du mémoire dans Schwartz, *op. cit.*, vol. I, pars 7[a], p. 171.

On comprend que, dans ces conditions, Nestorius ait été assez disposé à plaider, auprès du pape Célestin, la cause de Julien et de ses amis. C'est ce qu'il fit dans une lettre qui doit être du début de 429.

« Les nommés Julien, Florus, Oronce et Fabius, qui se disent évêques d'Occident (on remarquera que Célestius n'est pas mentionné) se sont souvent adressés à l'empereur et lui ont exposé leur cause avec larmes, se plaignant de ce que, étant orthodoxes, ils ont souffert persécution sous des princes orthodoxes... Nous leur avons répondu comme il convenait de répondre, ne sachant pas leur affaire; mais, comme il est nécessaire que nous en soyons mieux instruits, de peur qu'ils n'importunent encore souvent l'empereur sur ce sujet et que l'ignorance de cette cause ne nous fasse prendre là-dessus un autre parti que vous, daignez nous instruire, afin qu'une mauvaise compassion ne trompe point ceux qui ignorent la justice et la vérité et qu'ils n'attribuent pas à d'autres motifs la sévérité canonique que Votre Sainteté n'a peut-être employée que contre des sectes qui troublaient la religion. » Texte dans Loofs, *Nestoriana*, p. 165; Schwartz, *op. cit.*, vol. II, p. 12 = *Coll. Veronensis*, n. 3.

Célestin ne daignant pas répondre, Nestorius écrivit une seconde fois : « On ne sait à quoi s'en tenir. Car quelques-uns soutiennent qu'ils sont hérétiques et qu'ils ont été chassés d'Occident pour hérésie, mais eux jurent qu'ils ont été calomniés. Nous sommes fâchés de ne savoir là-dessus ce que nous devons croire, car c'est un crime d'avoir pour eux de la compassion s'ils sont hérétiques. » Loofs, *ibid.*, p. 170; Schwartz, *ibid.*, p. 14 = *Coll. Veron.*, n. 4.

2° *Réponse du pape.* — Sur ces entrefaites, Posidonius, diacre de saint Cyrille d'Alexandrie, arrive à Rome instruire le pape tant des erreurs christologiques de Nestorius que de la protection qu'il accorde aux pélagiens. Alors Célestin réunit un concile (début d'août 430) et répond avec une juste sévérité (11 août): « Une sentence équitable a chassé de leurs sièges les hérétiques à propos desquels vous nous avez consultés, comme si vous ignoriez ce qui s'est passé. Nous ne sommes pas surpris qu'ils aient trouvé la sécurité auprès de vous. Les sentiments impies qu'on y enseigne les ont rassurés, et leur ont pu faire croire qu'en comparaison de cette doctrine, la leur est innocente. Nous ne pouvons nous taire ici sur ce qui fait le sujet de notre étonnement. Nous lisons que vous avez des sentiments orthodoxes sur le péché originel, que vous reconnaissez la nature chargée d'une dette que les enfants du débiteur doivent payer. Que font donc avec vous ceux qui ont été condamnés pour avoir nié ces vérités? On ne peut s'empêcher de former des soupçons quand on voit ceux qui ont des sentiments con-

traires s'accorder entre eux. » Schwartz, *ibid.*, p. 11 = *Coll. Veron*, n. 2.

Cette lettre pontificale est celle qui, signée à Rome le 11 août 430, contenait en même temps la sommation adressée à Nestorius de se rallier sur la question christologique à la foi des Églises de Rome et d'Alexandrie. Cf. art. NESTORIUS, col. 101 sq. Elle arriva dans la capitale le 30 novembre suivant. Dès ce moment, la question christologique effaçait toutes les autres.

3° *Intervention antérieure de Mercator.* — D'ailleurs, la question du sort de Julien et de ses compagnons avait perdu à Constantinople beaucoup de son actualité. Il y avait un an déjà que Julien et ses amis d'abord, puis Célestius avaient été expulsés de la capitale. C'est à Marius Mercator que ce résultat serait dû en bonne partie. Sur le personnage, voir l'article MARIUS MERCATOR. Dans le courant de 429, il rédigea contre les pélagiens un acte d'accusation en règle, c'est la pièce qui a pris place dans la *Collectio Palatina* sous le titre : *Commonitorium quod super nomine Cælestii græco sermone a Mercatore datum est.* La petite préface de ce document indique qu'il a été adressé à l'Église de Constantinople et à plusieurs personnages très religieux, et offert aussi au très pieux empereur Théodose; qu'il a été traduit du grec en latin par ce même Marius Mercator, serviteur du Christ, sous le consulat de Florentius et Denys (429); que cette pièce ayant fait connaître une erreur très funeste, par décret impérial, Julien, son défenseur et fauteur avec ses autres adhérents, et, *plus tard*, Célestius avaient été chassés de la ville, en attendant qu'ils fussent condamnés par le concile d'Éphèse. Texte de l'éd. Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 63-108; et mieux dans Schwartz, *op. cit.*, vol. V, p. 65-70. Ce court travail énumère successivement les condamnations qui ont frappé la doctrine pélagienne : concile de Carthage de 411; action d'Atticus de Constantinople; procès à Rome sous le pape Zosime; *Tractoria* de ce même pape; lettres d'Innocent I[er] aux conciles de Carthage et de Milève (on voit que Marius ne respecte pas l'ordre chronologique); lettre de Théodote, évêque d'Antioche, et de Praïle, évêque de Jérusalem. La pièce se termine sur une sommation, adressée à Julien, de condamner Pélage et Célestius et d'imiter les nombreux personnages qui, après s'être laissé séduire par de telles erreurs, ont fait leur soumission au Siège apostolique et ont été jugés dignes de miséricorde.

Nous n'avons, sur l'action impériale qui aurait suivi, aucun autre renseignement que celui de Mercator. On a remarqué que celui-ci met une certaine séparation dans le temps entre la sentence qui frappe Julien et ses compagnons et celle qui atteignit Célestius. Est-ce dans cette intervalle que se situerait une lettre de Nestorius à Célestius qui est donnée par la *Palatina* immédiatement avant le *Commonitorium*, Schwartz, *ibid.*, p. 65; cf. éd. Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 181-184? C'est possible, bien que non démontré. Si nous entendons bien le texte, l'archevêque veut consoler Célestius des persécutions qui, pour lui, semblent imminentes. Elles tiennent, ces persécutions, à ce que l'on a confondu Célestius avec le groupe de Julien. Ce n'est pas une raison pour ne pas rester fidèle à ses convictions (antimanichéennes). Il est question, à la fin, d'un concile dont Nestorius a fait parvenir les délibérations aux évêques d'Occident et d'Alexandrie. Ce pourrait être ce synode permanent dont il a été question ci-dessus et où le prêtre Philippe aurait dû être accusé de manichéisme par Célestius.

4° *Le pélagianisme au concile d'Éphèse* (431). — On sait combien il est difficile de tirer des textes actuellement existant une représentation exacte de ce qui est passé à Éphèse. Voir art. NESTORIUS, col. 86 sq. Ceci est particulièrement vrai de ce qui concerne la question pélagienne. Il ne nous reste aucun acte authentique de délibérations relatives à celle-ci. Si l'on veut sérier dans l'ordre chronologique les quelques renseignements que l'on possède, on arrive au résultat suivant :

Le 22 juin, en l'absence des Orientaux, Nestorius a été condamné; le 26 juin, Jean d'Antioche, arrivé avec les siens, excommunie à son tour saint Cyrille et Memnon, et forme un concile rival. De ces événements, chacun des conciles donne connaissance à la cour. Or, chose intéressante à remarquer, chaque parti accuse l'autre de compter dans son sein des partisans de Pélage et de Célestius. « Les évêques qui sont restés avec Jean, dit le concile cyrillien, dans une missive du 1[er] juillet, sont peu nombreux, et plusieurs se révèlent comme des pélagiens. » *Conc. Ephes.*, vol. I, pars 3, p. 12; cf. Mansi, t. IV, col. 1425. Même idée dans une lettre adressée au clergé de Constantinople : « les évêques de Jean sont des partisans de Nestorius et de Célestius ». Et la lettre ajoutait : « Si quelqu'un pense comme Nestorius ou Célestius, il est condamné par le concile. » *Ibid.*, p. 27. Accusation correspondante des « Orientaux » dans une lettre adressée à Rufus de Thessalonique : « Les cyrilliens ont reçu dans leurs rangs des gens accusés d'hérésie et qui ont les opinions de Célestius et de Pélage (ce sont des euchites et des « enthousiastes »). » *Ibid.*, p. 42; Mansi, col. 1416.

Les légats romains arrivent à la mi-juillet. On a un procès-verbal très sommaire de la séance qui fut tenue en leur présence le 17 juillet et où saint Cyrille fit l'historique de ce qui s'était passé tout spécialement depuis l'arrivée à Éphèse de Jean d'Antioche. Visiblement, il est exaspéré par les accusations d'hétérodoxie portées contre lui par les Orientaux. « Pour nous, dit-il, nous n'avons jamais suivi d'opinions hétérodoxes; nous anathématisons Apollinaire, Arius, Eunomius et Macédonius, Sabellius, Photin, Paul (de Samosate) et les manichéens et toutes les autres hérésies et, en outre, l'inventeur des nouveaux blasphèmes, Nestorius, et ceux qui pensent comme lui et *ceux aussi qui partagent les idées de Célestius et de Pélage.* » *Ibid.*, p. 22; Mansi, col. 1317.

C'est sans doute à cette séance tenue en présence des légats romains que se rapporte le long compte rendu adressé au pape Célestin par saint Cyrille au nom du concile et qui donne un résumé des événements. Dès le début, on y représente les partisans de Jean comme comptant dans leurs rangs des célestiens et des pélagiens, puis, vers la fin, on ajoute ceci : « Après lecture des mémoires (sans doute apportés par les légats) sur la condamnation (en Occident) des impies pélagiens et célestiens, de Célestius, Pélage, Julien, Persidius, Florus, Marcellin, Orontius et de leurs adhérents, nous avons jugé, nous aussi, que devait subsister ferme et inébranlable ce qui a été décidé à leur sujet par votre piété et nous joignons notre suffrage au vôtre pour les condamner. » *Ibid.*, p. 9; Mansi, col. 1337.

Voilà tout ce que permettent d'assurer les pièces conservées. L'on pourra en tirer ceci : que, dès les débuts, au milieu même des complications créées par le cas de Nestorius, on n'avait pas perdu entièrement de vue la question pélagienne, puisque, de part et d'autre, cyrilliens et Orientaux s'accusent mutuellement de compter dans leurs rangs des pélagiens. L'arrivée des légats romains, dans les conditions que l'on sait, amena saint Cyrille à prendre plus exactement conscience de l'importance que le Siège apostolique attachait à ce problème. Bien que la lettre du pape au concile ne fît pas mention explicitement de l'affaire de Pélage et consorts, cf. art. NESTORIUS, col. 110, les instructions transmises oralement aux légats doivent avoir visé ce point auquel le pape Célestin tenait beaucoup. Il nous

paraît extrêmement probable que les légats apportaient les différentes pièces relatives aux condamnations doctrinales ou personnelles émanées du Siège romain dans l'affaire. C'est à ces ὑπομνήματα, lus en séance, en présence des légats, que le concile déclara souscrire pleinement.

C'est à cela que semble se réduire l'intervention du concile d'Éphèse dans la question pélagienne. Les deux canons 1 et 4, fournis par Mansi, t. IV, col. 1471, sous la rubrique VII[e] session, et reproduits dans Denzinger, n. 126 et 127, ne sont pas des canons au sens technique du mot, mais des membres de phrases extraits après coup des textes que nous avons signalés.

Ultérieurement, le pape Célestin, dans une lettre du 15 mars 432 adressée au concile, recommandait de recevoir charitablement les célestiens qui viendraient à résipiscence. Jaffé, n. 385; même idée dans la lettre adressée à Maximien élu pour remplacer Nestorius à Constantinople. Jaffé, n. 387.

5° *Julien après le concile d'Éphèse.* — Julien tâcha de rentrer dans les bonnes grâces du pape Sixte III (432-440) et de recouvrer la dignité épiscopale. Le pape, fortifié par les exhortations du diacre Léon (qui devait lui succéder), sut résister à ses ruses. Certains disent que Julien, chassé d'Italie, aurait résidé à Lérins pendant quelques mois, reçu par Fauste, plus tard évêque de Riez. On pense que Julien, revenu en Italie à la mort de Sixte, en aurait été chassé par saint Léon, c'est ainsi qu'on interprète le mot de saint Prosper qui loue ce pape « d'avoir brisé les pélagiens et particulièrement Julien ». Ce dernier finit tristement ses jours dans un village de Sicile, apprenant à lire aux enfants. On voyait encore son tombeau au IX[e] siècle avec cette inscription : « Ici repose en paix Julien, évêque catholique. » Il est impossible de contrôler tous ces renseignements : ils remontent à Jérôme Vignier, dont on sait combien l'imagination était féconde. La seule donnée un peu ferme est celle de Gennade qui fait mourir Julien sous Valentinien III, donc avant 455.

6° *Dernières traces du pélagianisme.* — La condamnation solennelle des sectateurs de Pélage, par le concile d'Éphèse, dut avoir un retentissement considérable, surtout en Orient. Nous en retrouvons cependant encore quelques traces à la fin du VI[e] siècle. Le pape Gélase, ayant appris que l'hérésie couvait encore en Dalmatie, écrit à l'évêque Honorius (28 juillet 493) et lui dit : « C'est avec une douleur inexprimable que nous avons appris les ravages que l'erreur des pélagiens exerce en Dalmatie. On nous dit que, renaissant de ses cendres, cette misérable secte renouvelle ses blasphèmes et qu'elle a déjà perverti un grand nombre d'âmes jusque-là fidèles. » Jaffé, n. 625, *P. L.*, t. LIX, col. 30-32.

Honorius a dû exprimer dans sa réponse un vif mécontentement de cette intrusion du pape dans ses affaires. Gélase lui réplique : « Votre étonnement nous étonne au plus haut point. Aussitôt que nous fûmes informés des ravages du pélagianisme en Dalmatie, nous avons immédiatement ouvert une enquête, et nous vous avons écrit pour savoir la vérité... Loin de vous indigner de ma parole, il vous faut redoubler de vigilance, m'informer des mesures que vous avez prises pour arrêter la propagation des mauvaises doctrines et associer dans ce but vos efforts aux nôtres. Je vous envoie une série de propositions que devront souscrire ceux qui voudront abjurer l'hérésie. Je l'ai dressée avec le plus grand soin, en reproduisant les paroles mêmes des pontifes, mes prédécesseurs, et des docteurs de l'Église. » Jaffé, n. 626, *P. L.*, t. LIX, col. 33.

L'hérésie pélagienne s'était encore répandue dans le Picénum, autrement dit la Marche d'Ancône. Un vieillard, du nom de Sénèque, enseignait qu'il n'y avait point de péché originel, que les enfants morts sans baptême ne pouvaient être condamnés et que l'homme, par le seul usage de son libre arbitre, pouvait devenir heureux. Gélase ayant vraiment essayé de le convaincre et de le ramener à l'orthodoxie, écrivit aux évêques de la Marche d'Ancône, réfutant les erreurs de ce vieillard obstiné et réprimandant ces évêques de ne pas les avoir combattues (1[er] nov. 493). Jaffé, n. 621, *P. L.*, t. LIX, col. 34-41.

On sait, d'autre part, que Gélase a composé, soit avant, soit durant son pontificat, un certain nombre de dissertations théologiques. L'une d'entre elles est une longue réfutation du pélagianisme : *Dicta adversus pelagianam hæresim*, *P. L.*, *ibid.*, col. 116-137. Ces diverses manifestations montrent qu'au jugement du Siège apostolique la vieille hérésie avait encore conservé quelques partisans. Ils durent se raréfier de plus en plus, car l'on ne trouve plus, au cours du VI[e] siècle, d'interventions pontificales analogues à celles de Gélase.

Ce que l'on a assez malencontreusement appelé le *semi-pélagianisme* est quelque chose de tout à fait différent, et doit être considéré comme une réaction plus ou moins vive contre l'augustinisme intégral. Il convient donc d'étudier cette doctrine des « Marseillais » dans un article spécial. Voir SEMI-PÉLAGIANISME.

Se reporter aux articles ANIEN, AUGUSTIN *(Saint)*, FASTIDIUS, INNOCENT I[er], JÉRÔME *(Saint)*, JULIEN D'ÉCLANE, et à la bibliographie qui y est donnée.

I. SOURCES. — 1° Les mauristes les ont rassemblées au mieux dans l'appendice au t. X des *Œuvres* de saint Augustin; reproduit dans *P. L.*, t. XLV, col. 1679-1792. — 2° Elles sont groupées de manière commode dans A. Bruckner, *Quellen zur Gesch. des pelagian. Streites*, dans *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* de G. Krüger, II[e] sér., fasc. 7, Tubingue, 1906.

II. HISTOIRE GÉNÉRALE. — 1° *Travaux anciens.* — Outre les renseignements fournis par Baronius, il faut tenir compte des histoires d'ordre théologique qu'ont fait surgir les controverses du XVII[e] siècle.

Jansénius consacre le t. I de l'*Augustinus*, 1640, à l'histoire extérieure du pélagianisme et à l'exposé des doctrines pélagiennes. Voir ici, art. JANSÉNISME, col. 331-340. — Les histoires ultérieures sont toutes plus ou moins commandées par celle-ci : D. Petau, S. J., *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatica historia liber unus*, in-fol., Paris, 1643; J. Garnier, S. J., *Dissertationes septem quibus integra continetur historia pelagiana* = *Marii Mercatoris opera*, part. I, Paris, 1673, reproduit dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 255-698, renferme une quantité prodigieuse de renseignements; H. de Noris, *Historia pelagiana*, 1673, voir ici t. XI, col. 799; Noël Alexandre, *Histor. ecclesiast.*, t. V, 1680, p. 262-292; les mauristes, d'abord dans la préface au t. X des *Œuvres de saint Augustin*, Anvers, 1700 (*P. L.*, t. XLIV, col. 9-108), puis dans la *Vita S. Augustini ex ejus potissimum scriptis concinnata*, en tête du t. XI, Anvers, 1702 (*P. L.*, t. XXXII, col. 65-578), à partir du l. VII; cette histoire se rapproche de très près de celle qui a été publiée dans Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, 1702, les mauristes ayant disposé du manuscrit de Tillemont († 1698); Livin de Meyer, S. J., *De pelagianorum et massiliensium contra fidem erroribus dissertatio IV*, in-8°, Bruxelles, 1709; L. Patouillet, S. J., *La vie de Pélage*, s. l., 1751, *Histoire du pélagianisme*, 2 vol., Avignon, 1763 et 1767.

Du côté protestant, il faut au moins signaler : J. G. Walch, *Dissertatio de pelagianismo ante Pelagium*, Iéna, 1738, et l'étude consacrée au pélagianisme dans Ch. W. E. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, t. IV, Leipzig, 1768.

2° *Travaux récents.* — G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, 2 vol., Hambourg, 1821-1833; F. Klasen, *Die innere Entwickelung des Pelagianismus*, Fribourg-en-B., 1882; H. von Schubert, *Der sogenannte* PRÆDESTINATUS. *Ein Beitrag zur Gesch. des Pelagianismus*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XXIV, fasc. 4, Leipzig, 1903. — Voir aussi F. Loofs, *Pelagius und der pelagianische Streit*, dans *Prot. Realencyclopadie*, t. XV, 1904, p. 747-774; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1910, c. VI-VIII,

— Sur l'attitude de la papauté, voir H. J. Chapman, *Studies on early Papacy*, 1928, p. 133-183.

III. PÉLAGE. — 1° *Vie*. — H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, touche en passant, p. 18 sq., à la question de la patrie de Pélage : celui-ci est né en Irlande; voir du même, *Ueber alte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland*, n. 3. *Galliens Anteilung an Irlands Christianisierung*, dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, année 1909, p. 553, n. 1; J. B. Bury, *The origin of Pelagius*, dans *Hermathena*, t. XIII, 1905, p. 26-35, Pélage était de souche irlandaise, mais il est né en Grande-Bretagne.

2° *Œuvres*. — 1. Le *Commentaire sur les épîtres paulines* : c'est sur lui qu'a été particulièrement attirée depuis une trentaine d'années l'attention des critiques. Il est impossible de donner un aperçu de tous les travaux d'approche; voici au moins les plus importants :

a) H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, 1901; E. Riggenbach, *Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. IX, fasc. 1, Gütersloh, 1905; S. Hellmann, *Sedulius Scotus*, p. 147-197, *Sedulius und Pelagius*, dans *Quellen und Unters. zur lat. Philologie des M. A.*, t. I, fasc. 1, Munich, 1906.

b) Mais le grand découvreur a été A. Souter. Il pose la question dans un mémoire de 1906, *The commentary of Pelagius, the problem of its restoration*, dans *Proceedings of the British Academy*, t. II, 1905-1906, p. 409 sq. (résumé de vulgarisation dans *The expositor*, VII[e] sér., t. III, 1907, p. 455-467); il y revient en 1916, *The character and history of P. commentary*, dans *Proceedings*, t. VII, 15 mars, 1916. Enfin il donne, en 1922, 1926, 1931, *Pelagiu's expositions of thirteen epistles of St. Paul*, fasc. 1, Introduction, fasc. 2, texte, fasc. 3, les interpolations, dans *Texts and studies* edited by J. A. Robinson, t. IX (cf. *Revue biblique*, 1923, p. 133-141, 1926, p. 434-438); puis, en 1927, *The earliest lat. Commentaries on the epistles of St. Paul*.

Ce *Commentaire* a été étudié, au point de vue des sources, par A. J. Smith, *The latin sources of the Com. of Pel. on the Epist. to the Rom.*, dans *Journal of theol. studies*, t. XIX, 1918, p. 162-230, comparaison avec l'Ambrosiaster, t. XX, 1919, p. 55-65, comparaison avec saint Augustin, p. 127-177, comparaison avec Origène-Rufin, t. XXXI, 1930, comparaison à grands traits entre Pélage et Augustin. — On s'est aussi demandé quel texte utilisait Pélage? la question est bien discutée dans un art. de H. J. Chapman, *Pélage et le texte de saint Paul*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XVIII, 1922, p. 469-481; t. XIX, 1923, p. 25-42 : Pélage n'a pas commenté la Vulgate, mais un texte de l'ancienne latine apporté de Grande-Bretagne.

2. *Le De libero arbitrio*. — Outre les fragments conservés par saint Augustin, il s'en est découvert quelques autres. A. Souter avait signalé deux fragments d'une œuvre pélagienne dirigée contre S. Jérôme, dans *Proceedings*, 1907, p. 437-439; ils ont été publiés par G. Mercati, *Some new fragments of Pelagius*, dans *Journ. of theol. stud.*, t. VIII, 1907, p. 526-529; A. Souter en a fait connaître un 3[e], *ibid.*, t. XII, 1911, p. 32-35; F. Loofs, dans la *Prot. Realencyclopædie*, t. XXIV (*Ergänzungen*, t. II), 1913, p. 312, a montré que ces fragments font partie du *De libero arbitrio*.

IV. AUTRES PÉLAGIENS. — Renseignements nombreux et précieux dans J. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchl., Altertums*, Christiania, 1890. — Pour ce qui est de Fastidius compléter ce qui est dit à son article par les indications suivantes : M. Baer, *De operibus Fastidii Britanni episcopi*, Nuremberg, 1902; G. Morin, *Pélage ou Fastidius?* dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. V, 1904, se range aux conclusions de Baer, et retire son hypothèse de 1898, d'après laquelle le *De vita christiana* de pseudo-Augustin (*P. L.*, t. XL, col. 1031 sq.) serait l'œuvre de Pélage; ce traité est bien l'œuvre de Fastidius.— Dom G. Morin a également publié des *Fragments pélagiens inédits*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXIV, 1922, p. 265-275, textes ascétiques sous forme d'admonition, présentant une réelle parenté avec la lettre de Pélage à Démétriade; ces pièces sont évidemment issues d'un milieu pélagien. — Sur le *De induratione cordis Pharaonis*, voir, outre la *Revue bénéd.*, t. XXVI, 1909, la promesse faite par dom G. Morin, dans *Études, textes, découvertes*, t. I, 1913, p. 24.

R. HEDDE et É. AMANN.

PELBART LADISLAI DE TEMESVAR, frère mineur de l'observance (XV[e] siècle). — Originaire de Temesvar, en Hongrie (qui fut arrachée à la domination des Turcs en 1718 et incorporée à l'empire austro-hongrois), le P. Pelbart fut lecteur d'Écriture sainte, mais avant tout un prédicateur recherché et renommé. Il mourut le 22 janvier 1504 et non vers 1490, comme à peu près tous les auteurs l'ont soutenu jusqu'ici. Il est l'auteur de nombreux et importants sermonnaires : 1. *Sermones*, Nuremberg, 1483; s. l., 1486; 2. *Sermones de tempore* en deux parties : *Pars hyemalis et paschalis*, s. l., 1489; 3. *Sermones de tempore* en quatre parties, *pars hyemalis, quadragesimalis, paschalis et æstivalis*, Haguenau, 1498, 1500, 1501, 1502, 1504, 1507, 1511, 1516; Lyon, s. d. (vers 1500), 1509, 1514; Augsbourg, 1502; Strasbourg, 1505; Nuremberg, 1519; 4. *Sermones de sanctis*, au nombre de 221, distribués en deux parties : *hyemalis et æstivalis*, composés, d'après N. Paulus, *op. cit.*, en 1496, d'après les continuateurs de Sbaralea, se basant sur Hain, en 1489, mais certainement avant les *Sermones de tempore*, qui font allusion aux *Sermones de sanctis*; ils ont eu de nombreuses éditions : deux fois s. l. ni d.; Haguenau, 1499, 1500, 1501, 1504, 1505, 1507, 1508, 1511, 1515; Lyon, s. d. (vers 1500), 1509, 1514; Strasbourg, 1505; s. l. (Nuremberg), 1519; 5. *Sermones quadragesimales* ne comprenant que la *Pars quadragesimalis de pænitentia*, composée vers 1497, publiée s. l. n. d.; 6. *Sermones quadragesimales* comprenant trois parties : *de pænitentia, de vitiis* et *de præceptis decalogi*, Haguenau, 1499, 1500, 1501, 1502, 1504, 1505, 1509, 1511, 1515, 1520; Augsbourg, 1502; Strasbourg, 1506; Lyon, 1509; Paris, 1517; s. l. (Nuremberg), 1519; 7. *Stellarium coronæ benedictæ Mariæ virginis in laudem ejus pro singulis prædicationibus elegantissime cooptatum in libris XII distributum, in quo singula vitæ beatæ Virginis mysteria evolvit et illustrat*, s. l. n. d. (Bâle, vers 1490); Haguenau, 1498, 1501, 1504, 1505, 1508, 1509, 1511, 1515. 1520; Lyon, s. d. (vers 1500), 1509, 1514; Augsbourg, 1502; Strasbourg, 1496, 1506; Paris, 1517; Nuremberg, 1518; Venise, 1586, avec une table et des notes marginales, ajoutées par le P. Ange Rocca de Camerino, O. E. S. A. — Tous ces sermons furent publiés ensemble à Lyon, 1520-1521 (cf. H. Hurter, *op. cit.*). Le P. Ange Elli, O. M. († 1617) a rédigé quatre tables très étendues des quatre grands sermonnaires de Pelbart : *Sermones de tempore, de sanctis, quadragesimales* et *Stellarium coronæ B. Virginis*.

Le franciscain hongrois rédigea aussi un ouvrage théologique, dans lequel il rassembla et compila les doctrines de saint Bonaventure, de Duns Scot et d'autres docteurs, franciscains, de préférence telles qu'elles étaient exposées dans leurs commentaires sur les *Sentences*. Cette compilation, divisée en quatre volumes, d'après l'ordre suivi dans les quatre livres des *Sentences*, est intitulée : *Aureum sacræ theologiæ rosarium*. Pelbart n'a cependant pas pu achever ce travail. Peu de temps après avoir commencé le quatrième volume, il mourut. Son élève et confrère polonais, Oswald de Lasko († 1531), qui fut vicaire de la province hongroise des observants et, plus tard, évêque de Gnesen, compléta et termina l'œuvre de Pelbart, qui fut publiée à Haguenau, en 1503-1508; à Venise en 1585 et 1589; à Brescia en 1590. Cet ouvrage ne fut cependant jamais publié à Bude, comme le soutient L. Wadding, *op. cit.*

Pelbart est aussi l'auteur d'une *Expositio libri psalmorum, hymnorum et soliloquiorum ; item canticorum Veteris et Novi Testamenti, symboli Athanasii et hymni universalis Ecclesiæ*, publiée à Strasbourg en 1487; à Haguenau en 1504 et 1513. Enfin, il faut remarquer encore qu'Oswald ne fut point le second nom de Pelbart, comme l'affirme Wadding, *op. cit.* Cette confusion sera venue de ce qu'Oswald de Lasko a complété et achevé l'*Aureum sacræ theologiæ rosarium* de Pelbart.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 181, 183-184; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e éd., Rome, 1921, p. 301, 316-317; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1002-1003; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-bibliographie*, t. II, col. 3565-3566; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927). A bio-bibliographical study* (*Franciscan studies*, t. VII), New-York, 1928, p. 333-334; N. Paulus, *Geschichte des Ablasses in Mittelalter*, t. III, *Geschichte der Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Paderborn, 1923, p. 123-124; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II b, Berlin, 1925, p. 50-54, n. 12548-12566; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, Berlin, 1926, p. I, p. 369, n. 12551-12564; p. II, vol. II, p. 9-10, n. 4665; G.-W. Panzer, *Annales typographici*, t. VI, 132, 9, 10, 12; t. VII, 43, 972; 66, 1-4; 67, 8; 10; 69, 19; 20; 72, 40; 74, 58; 76, 73; 77, 80; 79, 102; 80, 110; 291, 131-132; 292, 133-134; 307, 259-260; t. IX, 467, 73 b-c; 465, 2 b; t. XI, 416, 5; 22; 356, 56 b; 417, 22 b; 27; 29; 418, 41-42; 419, 45 c; 420, 73 b; 422, 108; 424, 172; 446, 129 c-d; 357, 65 c; E. Stevenson, *Inventario dei libri stampati Palatino-Vaticani*, t. I, Rome, 1889, p. II, n. 2392 a, 1889 a, 2391, 2393 b, 1890 b; Maittaire, *Annales typographici*, t. I, Amsterdam, 1733, p. 488; A. Szilády, *Temesvari Pelbárt. Élete és munkái*, Budapest, 1880; C. Horváth, *Temesvári Pelbárt és beszédei*, Budapest, 1889; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e éd., t. IV, Berlin, 1922, col. 470; idem, *Supplément*, t. II, Paris, 1880, col. 190.

Am. TEETAERT.

PELECYUS Jean, jésuite allemand, né à Ulm en 1545, admis au noviciat à Rome en 1567. Il enseigna neuf ans la philosophie et seize ans la théologie á Ingolstadt et à Dillingen; il fut prédicateur pendant plusieurs années, quatre ans supérieur à Altoetting, quatorze ans instructeur de la « troisième probation » à Ebersberg et mourut à Munich le 31 décembre 1623. — Outre de nombreuses thèses défendues par ses élèves dans les *disputationes* publiques (Sommervogel en énumère 4 pour la philosophie, Ingolstadt 1574-1579, et 18 pour la théologie, Dillingen, 1582-1597), le P. Pelecyus a laissé plusieurs ouvrages de théologie ascétique composés dans ses dernières années : *Malum summi mali sive de infinita gravitate peccati mortalis libri quinque*, Munich, 1615, 2e éd., *ibid.*, 1617, traduit en allemand par le chanoine Martin Hueber, Munich, 1617; *De humanorum affectuum morborumque cura libri duo*, Munich, 1617, réédité à Strasbourg en 1715, traduit en allemand en 1618 par le P. Conr. Vetter, S. J.; *Turris Babel universitas iniquitatis sive de mortifero linguæ humanæ veneno ejusque præsenti remedio libri duo*, Munich, 1620, traduit en allemand, Munich, 1622; *De officio religiosi libri tres*, Munich, 1622. La bibliothèque du lycée de Dillingen conserve de lui deux traités manuscrits de 1595, l'un sur l'Apocalypse, l'autre sur la Genèse.

Agricola, *Hist. prov. Germaniæ super.*, t. IV (par le P. Fr.-X. Kropf, 1746), p. 347-348; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 440-445; Hurter, *Nomencl.*, 3e éd., t. III, col. 636.

J. P. GRAUSEM.

PELHESTRE Pierre, théologien français (XVIIe siècle). — Né à Rouen vers 1635, il vint en 1653 á Paris pour y terminer ses études. Il y embrassa l'état ecclésiastique et fit partie des missions que l'on fit en Languedoc pour les nouveaux convertis. Se croyant indigne de remplir les fonctions du sacerdoce, il quitta l'habit ecclésiastique en revenant à Paris, et consacra sa vie à l'étude d'ouvrages religieux. Son désir de s'instruire était tel qu'il sollicita et obtint la place de sous-bibliothécaire chez les cordeliers au grand couvent de Paris, afin d'avoir des livres á sa disposition. Il y demeura jusqu'à sa mort, d'après les uns en séculier, d'après les autres en membre de l'ordre des cordeliers. Il y mourut subitement le 10 avril 1710. Il passa toute sa vie dans l'étude. Lorsqu'il avait quelque ouvrage en tête, il prenait un pain, quelques bouteilles de vin et une cruche d'eau, et mettait une couverture sur un mauvais fauteuil de paille, fermait les fenêtres pour ne point voir le jour, s'enveloppait de sa couverture et travaillait ainsi jour et nuit, sans interruption.

Pelhestre fit une critique amère de la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* d'E. du Pin. Cet ouvrage est resté inédit. Il remplit de notes la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Cave. Il publia en 1697, à Paris, la seconde édition, revue et considérablement augmentée du *Traité de la lecture des Pères de l'Église*, composé avec discernement et avec goût par dom Bonaventure d'Argonne, O. S. B., mort chartreux à Gaillon, en 1704. Il revit et corrigea la traduction française des *Lettres de saint Paulin*. Il composa aussi des *Remarques contre les « Essais de littérature » de l'abbé Trieaut*, Paris, 1703; et, vers 1704, un article sur l'*Indulgence de la Portioncule*, dans les *Mémoires de Trévoux*.

Glaire-Walsh, *Encyclopédie catholique*, t. XV, p. 523-524; L. Moreri, *Le grand dictionnaire*, t. VII, éd. de 1754, p. 81; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 2e éd., t. XIX, p. 174; Feller, *Dictionnaire historique*, 2e édit., t. VI, p. 419; *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. XLIII, p. 50.

Am. TEETAERT.

PÉLICAN Pierre (1592-1672). — Dominicain originaire de Blois qui, après avoir été missionnaire aux Antilles, écrivit divers ouvrages théologiques, dont beaucoup restèrent manuscrits. Hurter cite sa publication d'un *Canticorum cantica commentarium*, in-fol., Paris, 1656. Pélican a aussi composé un ouvrage sur le rosaire, *L'honneur de la très sainte Mère de Dieu...*, Tulle, 1640, in-4o; et un essai de théologie morale biblique intéressant sur la notion de perfection : *La morale évangélique...*, Paris, 1657, in-4o. Mais il est surtout connu pour son édition des opuscules de saint Thomas : *S. Thomæ Aquinatis opuscula omnia theologica et moralia ac considerationes*, Paris, 1656, in-fol., 970 p., où il fut fort embarrassé par des questions de textes et d'authenticité.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, p. 43; Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, p. 650.

M.-M. GORCE.

PELLENS Jean, frère mineur (XVIe siècle). Né à Liége, il fut gardien à Deventer et professeur de théologie à Louvain. Il mourut à Anvers, le 24 septembre 1604. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De virtutibus theologicis fide, spe et charitate* en 3 livres.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 148.

Am. TEETAERT.

PELLICANUS ou KURSCHNER Conrad, ex-franciscain (XVe-XVIe siècle). — Né à Rouffach (Alsace), en 1478; il étudia en 1491-1492 à Heidelberg aux frais de son oncle maternel, Jodocus Gallus, qui lui fit changer son nom de Kürschner (pelletier) en celui de Pellicanus. Cependant, en septembre 1492 déjà, son oncle ne voulant plus supporter les frais de son éducation, Pellicanus se vit obligé de retourner dans sa ville natale. Privé de moyens pour parfaire ses études qu'il désirait ardemment continuer, il entra en 1493 dans l'ordre des frères mineurs à Rouffach. Après sa profession, il fut envoyé à Tubingue pour y continuer ses études. Il y eut comme professeur et gardien le célèbre Paul Scriptoris qui y exposa le commentaire de Duns Scot sur les livres des *Sentences*, les livres d'Euclide et la cosmographie de Ptolémée. Ayant appris un jour qu'un théologien catholique n'avait pu l'emporter dans une discussion sur un Juif, à cause de son ignorance de l'hébreu, Pellicanus se

sentit enflammé du désir d'apprendre cette langue à fond pour éviter un cas semblable. Ce désir s'accrut encore lors de l'étude des saintes Écritures. Le moyen de le réaliser lui fut donné pendant un des voyages, dans lesquels il eut l'honneur d'accompagner son professeur, Paul Scriptoris, et où il fit la connaissance de son confrère Paul Pfedersheimer (Jean Pauli). Lui ayant manifesté son ardent désir d'étudier l'hébreu, il en obtint un manuscrit hébraïque qui contenait le texte des douze petits prophètes, d'Isaïe et d'Ézéchiel. De Summenhart il reçut le *Stella Messiæ* publié en 1477 par le dominicain Pierre Schwarz ou Pierre Nigri. Armé de ces deux seuls livres, il entama l'étude de l'hébreu, aidé toutefois par le professeur Reuchlin. En 1500, il acquit une Bible hébraïque, imprimée à Pesaro en 1494 et deux fragments d'une grammaire hébraïque. Voyant les progrès rapides de Pellicanus dans cette langue, Reuchlin l'invita à le seconder dans la composition de son dictionnaire hébraïque. En 1501, il termina sa grammaire hébraïque : *De modo legendi et intelligendi hebræum*. De l'avis de plusieurs auteurs ce fut la première grammaire hébraïque, composée par un catholique et certainement la toute première qui fut rédigée en allemand. Elle ne fut publiée cependant qu'en 1504. à Strasbourg, a la suite de la *Margarita philosophica* de Grégoire Reisch, éditée par J. Grüninger. Elle fut rééditée à Strasbourg en 1508 et 1515 avec le titre : *Institutio hebraica*. Nestle en a donné une nouvelle édition en 1877, à Tubingue.

En 1501, Pellicanus fut ordonné prêtre et envoyé à Rouffach. En 1502, ses supérieurs lui confièrent la charge de lecteur en théologie au couvent de Bâle, où l'éditeur Amerbach obtint sa collaboration pour l'édition des œuvres de saint Augustin. Il s'y perfectionna encore dans l'hébreu, en prenant des leçons du juif Matthieu Adrianus, converti au christianisme. Sur les instances de l'évêque de Bâle, il composa une somme de la doctrine chrétienne : *Inbegriff der christlichen Lehre*, qui contenait déjà plusieurs erreurs, que le clergé critiqua et attaqua. En 1508, il devint lecteur à Rouffach et, en 1511, gardien à Pforzheim, où il reçut la visite de Wolfgang Capiton, auquel il avait manifesté des doutes au sujet de la transsubstantiation. En 1514, il fut désigné comme secrétaire provincial et, en cette qualité, il accompagna le provincial Gaspar Schatzgeyer à Rome pour le chapitre général. En 1517, il devint gardien à Rouffach, puis, en 1519, à Bâle. Il imposa alors aux religieux la lecture des ouvrages de Luther et permit d'accepter la Réforme. En 1523, il fut destitué de son gardianat. Mais le conseil de la ville de Bâle le nomma, la même année, avec Œcolampade, professeur de théologie à l'université. Dans une dispute en 1524, il se prononça en faveur du mariage du clergé. Sur la demande de Zwingle, il devint, au début de 1526, professeur de langue hébraïque à l'université de Zurich. En mars de la même année, il quitta l'habit religieux et, en août, il se maria. Il se remaria en 1537, après la mort de sa première femme. Il assista, en 1528, à la dispute de Berne et, en 1536, il prit une part active à la rédaction de la première « confession helvétique ». Il mourut à Zurich le 6 avril 1556.

Outre les ouvrages déjà cités, Pellicanus composa plusieurs commentaires sur la sainte Écriture, dont un grand nombre inédits, conservés à la bibliothèque de Zurich. Les principaux sont : *Scrutinium scripturarum*, Tubingue, 1522 et 1527, et *Commentaria bibliorum* en 7 vol. in-fol., Zurich, 1532-1539. Il composa aussi une autobiographie, intitulée : *Chronicon*, publiée par B. Riggenbach, Bâle, 1877 et, ensuite, par Th. Vulpinus (Renaud), à Strasbourg, 1892, sous le titre : *Konrad Pellikans von Rufach Hauschronik*.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2e éd., p. 213; L. Lavater, *Conradi Pellicani vita*, Zurich, 1582; *Helvetisches Lexikon*, t. XIV, Zurich, 1758, p. 423; *Züricher Taschenbuch*, Zurich, 1858, p. 137; Hottinger, *Altes und Neues aus der gelehrten Welt*, t. I, Zurich, 1717, p. 52; *Encyklopädie von Ersch und Gruber*, sect. III, t. XV, Leipzig, 1841, p. 226-237 (ces deux derniers ouvrages donnent un aperçu détaillé sur la production littéraire de Pellicanus); R. Reuss, *Konrad Pellicanus*, dans *Schriften des prot. liber. Vereins in Elsass-Lothringen*, t. XXXVIII, Strasbourg, 1892; E. Silberstein, *Conrad Pellikanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebr. Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts*, Berlin, 1900; N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der kathol. Lehre gegen Luther in Süddeutschland*, dans *Strassburger theol. Studien*, t. III, 1898, fasc. 1; *Kirchenlexikon*. t. IX, col. 1771-1772; *Prot. Realencyklopädie*, t. XV, p. 108-111; Fl. Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franzisk. Studien*, t. XV, 1928, p. 335-339.

Am. TEETAERT.

PELLISSON-FONTANIER Paul (1624-1693), naquit à Castres (et non point à Béziers, comme le disent beaucoup de biographes), le 30 octobre 1624, de Jean-Jacques Pellisson, conseiller en la Chambre de l'État de Castres; il fit des études de philosophie et de droit et devint secrétaire du roi en 1652. Très attaché à Fouquet, auquel il resta fidèle dans sa disgrâce, il fut enfermé à la Bastille, le 3 septembre 1661. Remis en liberté en 1666, il revint en faveur auprès de Louis XIV. Le 8 octobre 1670, il abjura le protestantisme et travailla activement à la conversion des protestants, lorsque le roi lui confia l'administration de la caisse des économats; il organisa des bureaux de prosélytisme et encouragea, par des indemnités pécuniaires, des conversions, qui ne furent peut-être pas toujours sincères. Il mourut à Paris, le 7 février 1693.

Pellisson a écrit la célèbre *Histoire de l'Académie française jusqu'en 1652*, in-8°, Paris, 1653, continuée par l'abbé d'Olivet; l'abbé Lemascrier publia, en 1749, une *Histoire de Louis XIV*, 3 vol., in-12, Paris, 1749, où Pellisson raconte les campagnes du roi depuis la paix des Pyrénées jusqu'en 1672. Les écrits les plus intéressants pour nous sont les suivants : *Courtes prières pendant la sainte messe*, in-12, Paris, 1677, ouvrage qui eut un très grand succès. *Réflexions sur les différends de la religion, avec les preuves de la tradition ecclésiastique, par diverses traductions des saints Pères sur chaque point contesté*, 4 vol. in-12, Paris, 1686. Une seconde édition est augmentée d'une partie intitulée : *Réponse aux objections d'Angleterre et de Hollande, ou de l'autorité du grand nombre dans la religion chrétienne; traité qui peut tenir lieu de celui de l'Église*, in-12, Paris, 1687. Les autres volumes étudient *Les chimères de M. Jurieu. Réponse générale à ses lettres pastorales de la seconde année contre le « Livre des réflexions »*, et *Examen abrégé de ses prophéties*, in-12, Paris, 1689; *De la tolérance des religions; Lettres de M. Leibnitz et réponses de M. Pellisson*, in-12, Paris, 1692. Tous ces écrits sont solidement construits et expriment des idées très nettes; on en trouve l'analyse et l'éloge dans les *Nouvelles de la république des lettres* de juillet 1686, article 1, p. 743-753, et dans le *Journal des savants* du 29 avril 1686, p. 160-163 de l'édition in-12, et du 12 avril 1688, p. 540-543. Ils ont été réimprimés en Hollande (*Journal de Leipzig* de novembre 1689, p. 564 et *Supplément*, t. I, p. 609). *Traité de l'eucharistie*, in-12, Paris, 1694, ouvrage posthume, ainsi que les deux suivants, qui ne furent publiés qu'en 1734 : *Prières au saint sacrement de l'autel, pour chaque semaine de l'année, avec des méditations sur divers psaumes*, in-8°, Paris, 1734, et *Prières sur les épîtres et les évangiles de l'année*, in-8°, Paris, 1734. On a imprimé les *Œuvres*

diverses de Pellisson, 3 vol. in-12, Paris, 1739, et Desessarts a édité les *Œuvres choisies* de Pellisson, 2 vol. in-12, Paris, 1805.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 413-416; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 512-514; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 172-174; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 422-423; Perrault, *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant le XVIIe siècle*, t. II, p. 108-112; *Journal des savants* du 4 mai 1693, p. 282-298; Nieeron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. II, p. 381-399, et t. X, p. 118-120; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. IV, p. 549-553; Fénelon, *Éloge de Pellisson;* Aneillon, *Vie de Conrart;* Voltaire, *Le siècle de Louis XIV;* Marturé, *Histoire du pays castrais*, 2 vol. in-8°, t. II, Castres, 1822, p. 254-266; Nayral, *Biographie et chroniques castraises*, 4 vol. in-8°, t. III, 1835, p. 55-115; Delort, *Histoire de la détention des philosophes et des gens de lettres à la Bastille et à Vincennes*, 3 vol. in-8°, t. I, Paris, 1829, p. 3-12, 17-20, 56-82, 113-128, 141-151, 234-238; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 172-180; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, p. 423-425; Mareou, *Étude sur la vie et les œuvres de Pellisson*, in-8°, Paris, 1859; Élie Benoît, *Histoire de l'édit de Nantes*, t. IV, p. 351; Camille Rabaud, *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois*, in-8°, Paris, 1873; *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, t. VI, p. 71; t. VII, p. 27-29; t. XII, p. 431. Ces derniers écrits, d'inspiration protestante, sont, en général, très sévères pour Pellisson.

J. CARREYRE.

PELTANUS **Théodore** (1511-1584), tire son nom de son lieu d'origine : Overpelt, canton d'Achel, dans le Limbourg belge. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1550, il enseigne les langues et la théologie deux ans a Rome, deux à Munich, douze à l'université d'Ingolstadt. On peut se faire une idée de son enseignement par les nombreuses thèses imprimées dont il dirigea la soutenance. Lui-même, en 1576, à Cologne et en 1580, à Ingolstadt, publia un *De nostra satisfactione et purgatorio libri duo*, in-4°, et un *De tribus bonorum operum generibus libri tres*, in-4°. On cite encore de lui une *Theologia naturalis* et une *Theologia mystica;* les bibliothèques de Vienne et de Munich possèdent, en outre, plusieurs de ses cours manuscrits. Mais il est surtout connu pour ses traductions latines des Actes du concile d'Éphèse, des commentaires de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul, de Victor d'Antioche sur saint Marc, de Titus de Bostra sur saint Luc, d'André de Césarée sur saint Jean et sur l'Apocalypse, des chaînes grecques sur le livre des Proverbes. Plusieurs de ces traductions ont passé et se lisent encore dans les éditions plus récentes.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 458; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, p. 190-192.

P. GALTIER.

PENAFIEL **Léonard**, jésuite péruvien, d'origine espagnole, né à Rio-Bamba en 1597, admis dans la Compagnie en 1614, enseigna la philosophie à Lima, la théologie dogmatique et morale à Cuzco, fut recteur et maître des novices à Lima et provincial du Pérou. Il mourut à la Plata, le 10 novembre 1657.

On lui doit : 1° *Theologia de Deo uno*, Lyon, 1663; *Theologia de Deo uno et trino*, Lyon, 1666; — 2° *Disputationes scholasticæ et morales de virtute fidei divinæ deque infidelitate, hæresi et pœnis hæreticorum*, Lyon, 1671; — 3° *Tractatus de incarnatione Verbi Domini*, Lyon, 1678. Ce dernier ouvrage n'a été publié qu'après la mort de l'auteur. Les deux autres ont paru, croyons-nous, de son vivant, mais nous n'avons pas la date des premières éditions. De plus, le P. Léonard a achevé une des œuvres philosophiques de son frère aîné, également jésuite, le P. Ildefonse Penafiel, qui fut aussi professeur de philosophie et de théologie à Cuzco et à Lima et avait composé, outre quatre tomes d'un *Cursus integer philosophicus* (1653 1655-1670), deux tomes d'une *Theologia scholastica naturalis de Dei natura, proprietatibus, attributis, entium naturalium proprietatibus*. Le P. Léonard y ajouta deux autres tomes. L'ouvrage en deux volumes a paru à Lyon en 1678.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 470; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 925; E. de Guilhermy, *Ménologe de l'assistance d'Espagne*, t. III, p. 367.

R. BROUILLARD.

PENALOSA **(Ambroise de)** de la Compagnie de Jésus, né à Mondejar en Espagne en 1588 et mort à Madrid en 1656. Entré dans la Compagnie en 1605, il enseigna la théologie à l'université de Vienne. Il y publia, en 1636, un *De Christi et Spiritus Sancti divinitate necnon SS. Trinitatis mysterio*, spécialement dirigé contre les sociniens, qui se répandaient alors en Hongrie et en Pologne. Plus tard, parut de lui, à Anvers, une longue étude sur le privilège de l'immaculée conception : *Vindiciæ Deiparæ Virginis de peccato originali et debito illius contrahendi, rigore theologico præstructæ... In quibus quæstiones variæ tum ad scholasticam tum ad expositivam disciplinam spectantes noviter agitantur* (1650).

Hurter, *Nomencl.*, 3e édit., t. III, col. 1004-1005; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 470.

P. GALTIER.

PENCINI **Innocent**, dominicain vénitien. Il devint, en 1644, professeur de métaphysique thomiste à l'université de Padoue, et, en 1649, recteur de cette université. Il mourut en 1690. Son œuvre écrite comprend des travaux de droit canonique, une théologie biblique du Pentateuque : *Nova veteris legis mystico sacra galaxia Scripturæ in cœlo Angelici præceptoris...*, Venise, in-fol., 1670; un précis de théologie apologétique, *Il paragone dogmatico*, in-8°, Venise, 1682.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, p. 462; Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 726.

M. M. GORCE.

PÉNITENCE. — La pénitence, en théologie, peut être envisagée à un double point de vue. C'est d'abord la disposition d'une âme qui, affligée d'une faute commise, s'efforce, autant qu'il est en elle, d'en réparer les conséquences. Peut-être le mot « repentir » exprimerait-il assez bien la nuance spéciale de cette disposition. Ainsi entendu, le repentir a sa place, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les religions. Dans le christianisme, tout particulièrement dans le catholicisme, cette disposition de l'âme fait partie intégrante d'un des rites ayant pour objet la rémission des péchés, rite auquel elle a finalement donné son nom : ce rite s'appelle, depuis la plus haute antiquité, la pénitence tout court, ou, beaucoup plus tard, le sacrement de pénitence.

1. PÉNITENCE-REPENTIR. — I. Le mot et la chose. — II. La pénitence dans la sainte Écriture (col. 724). — III. La pénitence d'après les Pères de l'Église (col. 729). — IV. La pénitence chez les théologiens du Moyen Age (col. 734). — V. Doctrine de l'Église sur la pénitence : le concile de Trente (col. 738). — VI. Théologie de la pénitence (col. 743).

I. LE MOT ET LA CHOSE. — 1° *Le mot.* — Le mot français « pénitence » est la transcription du mot latin *pœnitentia*, dont l'étymologie et la signification exacte ne sont pas entièrement tirées au clair. La similitude apparente entre *pœna* et *pœnitentia* a longtemps invité à rapprocher les deux vocables : *pœnitere* (ainsi écrivait on) c'était *pœnam tenere*. Les progrès de la lexicographie ont fait abandonner ce rapprochement. Il semble bien que la graphie *pænitentia* soit la plus ancienne, qu'il faille rejeter la forme *pœnitentia*, et rapprocher notre mot des adverbes *pæne, pænitus*. Ce rapprochement même n'éclaircit

pas beaucoup le sens étymologique. Faut-il évoquer l'idée de quelque chose d'intérieur *(pænitus)*, ou de quelque chose de plus ou moins manqué *(pæne)?* Quoi qu'il en soit, une définition d'Aulu-Gelle indique bien ce que les anciens mettaient sous ce vocable : *Pænitere tunc dicere solemus, cum quæ ipsi fecimus aut quæ de nostra voluntate nostroque consilio facta sunt ea nobis post incipiunt displicere, sententiamque in iis nostram demutamus. Noct. att.*, xvii, 1.

Le mot grec que la Vulgate a traduit par *pænitentia*, c'est μετάνοια, *pænitere* correspondant à μετανοεῖν. Il exprime surtout la seconde partie de la définition d'Aulu-Gelle : le changement d'avis, de sentiment, relatif à une action ou à une disposition antérieure. Lactance, non sans justesse, rapproche le mot grec du terme latin *resipiscentia. Inst. div.*, l. VI, c. xxiv, *P. L.*, t. vi, col. 722-723.

Le mot μετανοεῖν, avec son synonyme, μεταμέλειν, traduit dans les Septante le verbe hébreu *niḥam*, où s'exprime davantage l'idée de regret douloureux. Voir une énumération des principaux passages dans P. Galtier, *De pænitentia*, p. 2-3. Un autre verbe hébreu *šûb*, que la Vulgate a rendu quelquefois par *pænitentiam agere*, cf. III Reg., viii, 33; Ezech., xviii, 21, 30, rend au contraire, avec plus de netteté, le sens de « changement pour l'avenir », de « conversion » et les Septante le traduisent fort correctement ἐπιστρέφειν, ἀποστρέφειν. Aussi bien le repentir peut-il se tourner soit vers le passé, qu'il regrette, soit vers un avenir meilleur, qu'il prépare. Le mot *pænitentia*, dans la langue ecclésiastique, est chargé de ces diverses significations.

2° *La chose*. — L'étude du mot nous a préparés à entendre la complexité de la chose qu'il représente.

Les lexicographes modernes ont fait leur une observation de Tertullien sur ce fait que, dans la langue classique, le sens *moral* du mot *pænitentia* n'apparaît guère. Voir Forcellini, aux mots *pœnitere* et *pœnitentia*. Le sentiment exprimé est, par exemple, celui de l'agriculteur qui se repent de n'avoir pas semé à l'époque propice, du commerçant qui a manqué une bonne affaire. Il s'agit avant tout de revenir sur une disposition ou un acte du passé dont les conséquences ont été fâcheuses.

Mais, si l'on applique ceci à un acte moral, on commence à se rapprocher de l'idée qui prévaut dans le langage ecclésiastique. A la vérité, le repentir, retour en arrière sur un acte du passé envisagé sous l'angle de la valeur morale, prend une forme assez différente suivant les conceptions générales que l'on se fait de la moralité. Pour qui exclut, plus ou moins consciemment, l'idée d'un Dieu personnel, auteur et gardien de l'ordre des choses, la notion du péché, familière aux âmes religieuses, ne s'impose pas avec une parfaite clarté. Il reste, chez celui-ci, l'idée de mésestime de soi, de dégoût même au souvenir de certaines actions qu'il a pu commettre, un désir plus ou moins efficace de régler davantage sa conduite à l'avenir selon l'échelle des valeurs qu'il ne peut s'empêcher d'admettre. Nous sommes encore à une assez longue distance de la notion religieuse du repentir.

Celle-ci, en effet, suppose non seulement la notion d'un Dieu personnel et provident, mais celle de péché qui lui est corrélative. Nous entrons dans le domaine des relations de l'homme avec Dieu; les actions de l'homme, aux yeux du Créateur, ne sont point indifférentes. Encore que, en rigueur de termes, elles ne puissent pas le *blesser* (c'est le sens d'*offendere*), elles ne laissent pas d'être une atteinte à l'ordre établi par lui et qu'il se doit de faire respecter. Si le respect de cet ordre n'a pas été gardé par la liberté de la créature, le Créateur se doit de rétablir l'équilibre mis en cause : responsable devant lui, la créature coupable est susceptible d'être punie; le péché, outre son caractère anormal d'infraction à l'ordre, emporte donc avec soi la nécessité d'une peine à subir par celui qui l'a commis. Qu'il réfléchisse à ces divers aspects du péché, et l'homme religieux ne pourra, au souvenir d'un passé coupable, qu'éprouver un sentiment de repentir. Regret d'avoir manqué au respect dû à un Dieu juste et bon, crainte des sanctions possibles, décision relative à un changement pour l'avenir, et subsidiairement idée de compenser, par une expiation volontaire, les manquements du passé, c'est bien l'ensemble de sentiments qu'une méditation sur le péché commis fait apparaître dans une âme repentante. Et c'est bien aussi ce qu'une étude sommaire de la littérature religieuse ferait apparaître aux diverses époques et dans les divers pays. Sans vouloir scruter ici les idées relatives à la pénitence dans les diverses religions, voyons seulement ce qu'en disent les livres inspirés de la religion judéo-chrétienne.

II. Pénitence dans l'Écriture sainte. — C'est un lieu commun d'opposer l'Ancien Testament, loi de crainte, à l'Alliance nouvelle, loi d'amour. Sous l'ancien régime, l'homme est surtout invité à réfléchir aux terribles menaces proférées par l'Éternel contre le pécheur; pour détourner la colère de celui-ci, il devra recourir aux rites expiatoires, offrandes, sacrifices, lustrations, dont seul l'accomplissement peut ramener dans son âme l'espoir et la paix. La loi évangélique, au contraire, est toute remplie des appels miséricordieux du Sauveur, bien capables d'exciter dans les cœurs coupables une absolue confiance dans le pardon divin. — Encore qu'il contienne des vues exactes, ce schématisme ne laisse pas d'imposer aux faits des cadres trop étroits. L'Ancien Testament n'a méconnu ni la pénitence intérieure ni la vertu du repentir sincère, et le Nouveau fait appel, en maint endroit, au sentiment de la crainte.

1° *Ancien Testament*. — 1. Il est bien vrai qu'à étudier les *textes législatifs* de l'Ancienne loi (voir surtout Exode, Lévitique, Nombres), on y sent prédominer une conception du péché et de l'expiation qui semble faire assez peu de place aux sentiments intérieurs. La législation, d'ailleurs, ne semble guère faire le départ entre la raison d'être des différentes prescriptions; qu'il s'agisse des grandes lois qui dérivent de la nature même des choses, ou des règlements d'ordre rituel qui déterminent avec la plus stricte minutie les actes divers de la vie individuelle ou sociale, tout cela paraît imposé de la même manière et par un ordre supérieur de Jahvé, ordre qui n'admet ni explication, ni dispense. L'infraction à l'une ou l'autre de ces prescriptions, quelles que soient d'ailleurs les raisons qui l'inspirent (la transgression fût-elle même involontaire), expose le délinquant à des sanctions diverses. On comprend qu'une idée assez particulière du repentir corresponde à cette idée de la loi et du péché. Nous sommes ici dans le domaine de la justice *légale* et des expiations *rituelles*, encore qu'une étude attentive des différentes sanctions permette peut-être de découvrir un élément religieux dans quelques-unes d'entre elles. Mais vouloir réduire à ces manifestations toute la vie religieuse d'Israël, ce serait se tromper sur la valeur relative des textes qui les rapportent. Ce n'est pas dans un code, ni dans un rituel, que s'expriment toutes les finesses de la moralité et l'on se ferait une idée incomplète de la piété catholique au xxe siècle, si on se la représentait exclusivement à l'aide du Code canonique ou de la rubrique *De defectibus* du missel.

2. La vie morale et religieuse d'Israël nous apparaît davantage déjà dans les *textes historiques*. Bien qu'elles se renferment, pour l'ordinaire, dans une stricte objectivité, les narrations bibliques laissent

deviner, à maint endroit, les sentiments qu'inspire à l'Israélite pieux la pensée du péché et de ses suites. A ce point de vue, l'intercession d'Abraham en faveur des villes coupables, Gen., XVIII, 16, attire l'attention sur les effets que peut obtenir le repentir, et sur une réversibilité des mérites dont l'expression se retrouve ailleurs. Voir aussi l'épisode d'Abimélech, Gen., XX. Autant en dira-t-on de la manière dont, à plusieurs reprises, Moïse fait pénitence pour le peuple coupable, écartant de lui, par sa confession et son repentir, les châtiments que Jahvé est sur le point d'infliger. Cf. surtout Num., XIV, 13-19. Le thème du livre des Juges, c'est la prévarication collective, maintes fois renouvelée, d'Israël, prévarication expiée par une conversion sincère vers Jahvé, laquelle comporte un regret du passé et des engagements pour l'avenir. Voir aussi I Reg., VII, 2-6. Exemples du même genre dans les livres des Rois. Ce que ces diverses narrations nous montrent pour l'ordinaire, c'est le péché collectif, qui menace d'attirer, sur tout ou partie de la nation, les châtiments divins. Or, ou bien les coupables rentrent en eux-mêmes et, déjà touchés par la main de Jahvé, s'humilient devant lui, reconnaissent leurs fautes et méritent par là de recevoir leur pardon, ou bien il se trouve quelque juste qui, prenant en charge, si l'on peut dire, les iniquités des siens, se repent devant Jahvé, comme s'il était lui-même le coupable et obtient ainsi miséricorde pour ses ayants cause.

A côté de cette pénitence collective, quelques exemples sont donnés de repentir pour des fautes individuelles, repentir qui obtient la grâce au moins partielle du coupable. Voir surtout II Reg., XI-XII: péché de David, sa confession; III Reg., XXI, 27-29 : crime et repentir d'Achab; IV Reg., XX, 12-19 : faute d'Ézéchias, il s'humilie sous le châtiment divin; II Paral., XXXIII, 11-13 : repentir de Manassé.

3. C'est surtout dans la *littérature prophétique* que se manifeste avec le plus de force l'idée du repentir nécessaire et efficace, à telles enseignes que l'on pourrait dire que cette littérature est avant tout un message de pénitence. Les prophètes insistent surtout sur le péché de la nation en tant que telle, ou sur les fautes des différentes classes qui la composent. Ces péchés collectifs attirent la colère de Jahvé; les catastrophes qui, les unes après les autres, s'abattent sur le peuple, ne sont que les signes avant-coureurs du cataclysme où tout finira par sombrer, s'il n'y est mis bon ordre. Vainement, d'ailleurs, chercherait-on à apaiser Jahvé par des pratiques extérieures et, disons le mot, par des grimaces, dont l'âme serait absente. « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements; revenez à Jahvé, votre Dieu, car il est miséricordieux et compatissant », ces mots de Joël, II, 12-13, résument l'enseignement des autres prophètes. Ce que demande le Seigneur, c'est le repentir intérieur, le regret des égarements passés, la ferme volonté de mieux régler l'avenir. Nul, mieux qu'Osée, n'a exprimé et cette nécessité du repentir et les motifs qui le fondent. Ce n'est pas seulement à la crainte qu'il fait appel, mais encore à l'amour. Au souvenir de toutes les prévenances dont Jahvé l'a entouré depuis sa naissance, comment Israël ne rendrait-il pas un peu d'amour à celui qui l'a tant aimé? Voir surtout Os., XI; cf. II, 11-21. Détails à l'art. OSÉE.

Toutefois, le péché a poussé dans la nation de trop profondes racines; des repentirs insuffisants, des conversions éphémères, vite suivies de reprises, n'ont fait que retarder la chute définitive dans le mal. Mais, si les deux catastrophes de 722 et de 581 ont marqué successivement, pour Israël et pour Juda, la sanction définitive, si aucun espoir ne subsiste plus pour la nation, il reste à assurer le salut (dans quel sens, ce n'est pas le lieu de le rechercher ici) des individus qui composent celle-ci. Jérémie, déjà, entrevoit cette grande idée de la valeur morale du salut individuel obtenu par le repentir. Mais c'est Ézéchiel surtout qui en fait le thème de sa prédication. C'est chez lui que l'on trouvera les développements les plus conformes à notre manière de penser. Voir en particulier les c. XVIII et XXXIII, où est présenté, avec redondance, l'idée du salut individuel obtenu par la pénitence. A la vérité, il manque à l'idée que développe le fils de Buzi quelque chose de la délicatesse que l'on trouvait en Osée. Le repentir y apparaît surtout sous la forme d'une conversion qui rectifie la ligne de conduite passée. Point d'élan d'âme, traduisant par des larmes le regret d'avoir offensé Dieu. On dirait d'un directeur de conscience un peu sec, qui vise moins à exciter la componction qu'à inspirer le redressement de la conduite.

4. Cet élément affectif, on le trouve, au contraire, admirablement présenté, dans la littérature *spirituelle* de la Bible. Et nulle part mieux que dans les *Psaumes*. Les *Psaumes de la pénitence*, pour parler comme nos livres liturgiques, expriment au mieux la complexité des sentiments que fait éprouver à une âme religieuse le souvenir de ses péchés. Ps., VI, XXXI (Vulg. et de même pour les suivants), XXXVII, L, CI, CXXIX, CXLII. Ce n'est pas le lieu ici de les commenter: qu'on les relise, on y trouvera toute la gamme de pensées et d'affections que distingue la psychologie la plus affinée : accablement de l'âme pécheresse sous le coup des châtiments divins, honte causée par la laideur de la faute, humiliation sous la main du Dieu qui châtie, espoir en la miséricorde de celui qui, seul, peut remettre le péché et qui permet à l'âme repentante de se hausser jusqu'à l'amour divin, résolution pour l'avenir se traduisant par le redressement de la conduite, par un zèle tout nouveau à faire connaître et aimer Dieu, certitude enfin et douceur infinie du pardon obtenu par les larmes de la repentance. Ce dernier sentiment éclate spécialement dans le Ps. CII, voir surtout les ℣. 2, 3, 8-14. Nulle part l'Ancien Testament n'exprime mieux que la pénitence n'est pas l'attitude de l'esclave qui se courbe sous la cravache, mais celle de l'enfant qui, ayant offensé un père très bon, s'incline devant une miséricorde dont il prévoit à l'avance les effets : « Il ne nous traite pas selon nos péchés, il ne nous châtie pas selon nos iniquités... Autant l'Orient est loin de l'Occident, autant il éloigne de nous nos transgressions. Comme un père a pitié de ses enfants, Jahvé a compassion de ceux qui le craignent, car il *sait de quoi nous sommes formés*, il se souvient que nous sommes poussière. » (Idée reprise dans Sap., XI, 22-26.) Le psautier fournirait à foison des expressions analogues.

Pour s'exprimer d'une manière plus didactique, les livres *sapientiaux* donneraient de la pénitence une idée analogue. Le livre de Job raconte-t-il autre chose que les démêlés avec Dieu d'une âme, trop confiante en sa propre perfection et finalement obligée de convenir qu'elle n'a pas laissé de pécher? Que de sentences bien frappées, sur le même sujet, dans les Proverbes, l'Ecclésiastique, la Sagesse. Relevons au moins Eccli., XVII, 13-21, qui énumère au mieux les raisons qu'a l'homme de se repentir; *id.*, XXI, 1; XXIII, 1-6, tourné davantage vers le bon propos; Sap., X, 2 : la Sagesse tire Adam de son péché; et enfin, XII, 10-19. Cette dernière citation complète admirablement ce que l'Ancien Testament dit de la pénitence : « Vous avez inspiré à vos enfants la *joyeuse espérance* que, s'ils pèchent, vous leur accordez le temps du repentir, εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου, ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἁμαρτήμασιν μετάνοιαν. » Cet optimisme n'est-il pas un correctif aux menaces qui s'expriment si souvent dans

les livres de l'Ancienne Alliance, et qui risqueraient de paralyser les âmes repentantes?

2° *Nouveau Testament.* — Or, cet optimisme éclate bien davantage encore dans les pages du Nouveau Testament.

1. Non, certes, que les menaces en soient absentes, qui ont pour but d'exciter dans les consciences pécheresses la crainte des châtiments divins. Jean-Baptiste commence sa mission de précurseur par la prédication de la pénitence. Voir surtout Matth., III, 7-12; Luc., III, 7-14. La menace semble jouer un rôle considérable dans ses exhortations : un jugement de Dieu est imminent qui doit séparer en Israël les éléments sains de ceux qui sont contaminés. Il n'est, pour s'assurer, lors de cette discrimination, un sort rassurant, qu'un seul moyen : la repentance. Et ce sentiment, qu'extériorise le baptême dans le Jourdain accompagné d'un aveu de culpabilité, ne vaut pas seulement pour le passé : il faut faire de dignes fruits de repentir; un changement radical, sinon dans les conditions extérieures de la vie, du moins dans la façon dont on s'y comporte, est le gage du changement intérieur opéré au fond des âmes.

Et le mot de Jean-Baptiste est repris par Jésus, comme le thème de ses premières prédications : « Le temps est accompli, le royaume de Dieu est proche; repentez-vous et croyez à l'Évangile. » Marc., I, 15. A ne pas se repentir, on risque de partager le sort de tels ou tels, qui viennent d'éprouver les effets de la colère divine. Luc., XIII, 1-6 : « Si vous ne vous repentez, vous périrez tous semblablement. » Ce sont les expressions mêmes des prophètes. Rapprocher Matth., XI, 20; Luc., XI, 32. Et si, de prime abord, ces derniers textes font songer davantage aux sanctions collectives (et donc temporelles) qu'aux sanctions individuelles, Jésus ne laisse pas de faire appel, avant tout, à l'idée du salut personnel que seul peut assurer le repentir; et la crainte doit ici jouer un rôle. Voir Matth., X, 28; Luc., XII, 5. A mépriser les avances du Christ, on s'expose d'ailleurs à s'incruster dans son péché. Joa., VIII, 24.

Une des dernières recommandations du Sauveur aux apôtres, c'est qu'ils doivent prêcher « la pénitence et la rémission des péchés ». Luc., XXIV, 47. Fidèles à l'exemple du Maître, ceux-ci cherchent à exciter le repentir dans l'âme de leurs auditeurs, en faisant usage autant de la crainte que de l'espérance. C'est toute l'économie du premier discours de Pierre rapporté dans les Actes, II, 14-36. Pour s'être rendu compte que le Jésus crucifié par eux est le Messie chargé d'opérer le grand jugement, les Hiérosolymitains se sentent tout remplis de componction et de crainte et demandent anxieusement à Pierre : « Que devons-nous faire? — Faites pénitence, leur dit l'Apôtre, que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus pour la rémission de ses péchés », ỳ. 37-39; c'est le seul moyen de ne pas partager le sort funeste de la génération incrédule, ỳ. 40. Nous avons ici le schème général d'un discours qui a dû être répété bien des fois. Les petites épîtres qui se lisent en tête de l'Apocalypse contiennent presque toutes des invitations, aux destinataires, à faire d'urgence une véritable pénitence; des menaces plus ou moins graves les appuient. Apoc., II, 5, 16, 21; III, 3, 15-19, etc.

2. Il n'en reste pas moins que l'impression d'ensemble donnée par le Nouveau Testament et spécialement par l'Évangile, c'est celle de la confiance. La seule manière dont est décrite l'attitude de Jésus à l'égard des pécheurs de toute catégorie est bien faite pour développer ce sentiment. Matth., IX, 10 sq.; Marc., II, 15 sq.; Luc., V, 30 sq. et VII, 34, 37 sq.; XV, 1. Ce dernier passage de Luc introduit toute une péricope où l'évangéliste a bloqué les enseignements du Maître sur l'accueil réservé aux coupables repentants, enseignements illustrés par les paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée et surtout de l'enfant prodigue. A entendre développer par la primitive catéchèse cette doctrine du doux Sauveur, quel cœur aurait pu s'endurcir ou se désespérer? Au point de départ de la démarche du prodigue vers le père offensé, il y a sans doute le sentiment de la misère où ce malheureux est tombé par sa faute, mais il y a aussi, dans l'humble aveu du fils repentant, un regret inspiré par la reconnaissance et l'amour. Mais plus encore que les sentiments du coupable, ce sont les dispositions du père offensé qui sont mises en un admirable relief. « Quand le fils était encore loin, son père l'aperçut et il fut saisi de compassion; il courut vers lui, se jeta à son cou et l'embrassa! » Sur cette page de l'Évangile, il coulera toujours des larmes!

Ne doutons pas que la prédication des apôtres n'ait mis en valeur la portée de tels enseignements. On trouve comme un écho de l'accent joyeux avec lequel ils célébraient la *douceur de la conversion* dans les termes que saint Paul emploie pour magnifier l'œuvre de la justification. A l'humanité incrédule et impure qui ne sait pas accepter le message évangélique et s'obstine à chercher en des rites sans efficacité le sentiment de la justice, il oppose le groupe des croyants, justifié par sa foi aux divines assurances. Justifié par la foi, il est en paix avec Dieu par l'intermédiaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Rom., V, 1; jadis asservi sous la loi de crainte, il est maintenant affranchi du péché, n'ayant plus qu'un seul maître, Dieu. Rom., VI, 18-22 : « Et maintenant délivrés du péché, devenus esclaves de Dieu, vous possédez comme fruit précieux la sainteté, vous avez une fin : la vie éternelle. » Or, au début de cette justification, dont l'épître aux Romains décrit si magnifiquement les fruits, n'y a-t-il pas la pénitence, à laquelle la miséricorde divine excite le pécheur? Rom., II, 4.

Même confiance, encore que moins exultante, dans la Ire épître de Jean. Que tout homme soit pécheur, c'est ce qu'il faut bien confesser et ceux-là se leurrent qui s'imaginent purs. I, 8. Les nouveaux convertis mêmes ne sont point tellement fixés dans le bien qu'il ne leur échappe des faiblesses. Il leur reste un moyen de s'en guérir, l'humble aveu de leur misère, accompagné, cela va sans dire, de regret et de ferme propos. I, 9.

3° *Conclusion.* — En définitive, il se dégage de toute l'Écriture sainte un enseignement très ferme sur le repentir. Sur sa *nature* d'abord : il est essentiellement intérieur, quoi qu'il en soit des humiliations externes et des macérations corporelles qu'il est susceptible d'inspirer; il se fonde en premier lieu sur la crainte de Dieu, mais des sentiments plus nobles s'y rencontrent aussi, et, finalement, il lui arrive de trouver dans la pensée de la bonté divine son plus puissant motif; si le redressement de la conduite en est une manifestation, le repentir ne laisse pas d'être quelque chose de plus profond, où il entre, avant tout, l'idée de regret; enfin, le repentir est une réponse à des prévenances d'en haut : le premier pas dans cette réconciliation de l'homme avec Dieu, c'est encore Dieu qui le fait. Les prophètes d'Israël avaient entrevu cette consolante idée, le Christ l'a clairement marqué et Paul, converti par une de ces avances imprévues de la Providence, en fait le fondement même de toute sa doctrine.

A peine est-il besoin de souligner que tous nos documents insistent sur la *bonté morale* du repentir. C'est un acte qui plaît à Dieu et qui est le seul moyen de détourner du coupable les châtiments auxquels sa faute l'a exposé.

C'est donc une *démarche indispensable* pour toute

créature raisonnable et libre qui a péché. Dès que se précise, dans l'Ancien Testament, la notion du salut personnel, l'idée de repentir intervient comme l'indispensable condition de ce salut. Dans la Nouvelle Alliance, qui met en un relief singulier la valeur de l'âme et de ses destinées, le repentir apparaît, à bien plus forte raison encore, comme absolument nécessaire pour quiconque a péché. Il doit être la première réaction de celui à qui est annoncé le message évangélique, et si, cette conversion accomplie, le péché ne laisse pas de pénétrer dans l'âme, le repentir est encore indispensable pour l'en expulser.

Ses *effets* ne se bornent pas à délivrer l'âme de la crainte des jugements divins; à ceux qui ont largement ouvert leur âme aux sollicitations divines il apporte un sentiment de joie et de confiance, que les psaumes ont souligné et dont les échos se retrouvent en maintes pages du Nouveau Testament.

III. La pénitence d'après les Pères de l'Église. — Habitués à chercher dans l'Écriture les thèmes de leur enseignement, les Pères de l'Église ne pourront manquer de mettre en évidence soit l'un, soit l'autre des multiples aspects de la pénitence qu'avaient présentés les saintes Lettres. Il est impossible ici, devant l'abondance de la matière, de tenter un essai d'analyse. Tout ce que l'on peut faire, c'est indiquer sommairement les endroits où l'on a chance de rencontrer des textes plus caractéristiques, d'essayer ensuite une synthèse rapide des enseignements qui s'y rencontrent. On notera d'ailleurs que beaucoup des passages allégués se rapportent aussi bien à la pénitence considérée comme sacrement, et seront dès lors ultérieurement signalés.

1° *Répartition des textes.* — 1. *Traités ex professo.* — Il faut mettre en premier lieu les traités ou fragments de traités qui s'occupent *ex professo* de la pénitence, cherchent à la définir et à en marquer les effets, soit de manière didactique, soit de façon oratoire.

En tête figure le *Pasteur* d'Hermas, capital pour l'étude de la pénitence. Reprenant le genre des anciens prophètes d'Israël, l'auteur se propose de porter remède aux multiples fautes qui défigurent déjà l'Église. Chaleureux message en faveur d'un repentir dont il ne se lasse pas de décrire les effets, le livre est beaucoup moins explicite sur la manière dont s'accomplit la pénitence. Nous aurons à y revenir à propos du sacrement.

Le *De pænitentia* de Tertullien, *P. L.*, t. I (1866), col. 1333-1360, est la première en date des nombreuses exhortations adressées aux fidèles pour les engager au repentir. Il distingue nettement le repentir, sentiment général de retour sur nous-mêmes, avec ses heureuses conséquences, et la mise en œuvre de ce sentiment dans le baptême et la pénitence proprement dite.

Dans les *Institutions divines*, l. VI, c. XXIV, *P. L.*, t. VI, col. 722 (rapprocher *Épitomé*, c. LXVII, col. 1081), Lactance a essayé une théorie philosophique du repentir. Il y met surtout l'accent sur la réforme de la vie : se repentir, c'est d'abord reconnaître son erreur, se gourmander de sa folie, se mettre en garde contre des rechutes possibles. Mais Lactance ne laisse pas de mentionner le motif qui suggère ces sentiments : si secrets qu'aient été nos actes, ils ont eu pour témoin un Dieu qui ne saurait se désintéresser des actions humaines, *putemus nos momentis omnibus... desuper spectari ab eo, qui et* JUDEX *et testis idem futurus est, cui rationem vitæ reposcenti, actus suos inficiari non licebit.* Cette persuasion doit nous porter à lui ouvrir notre âme, à réclamer son secours; de lui seul, en effet, peut venir le remède à notre corruption. Pour s'exprimer en un langage très laïque et en se référant exclusivement aux philosophes de la gentilité la doctrine de Lactance ne laisse pas de rejoindre les données scripturaires, que l'on sent à la base de son exposé.

A partir du IVe siècle, les traités sur la pénitence se multiplient. La propagande que fait à ce moment la secte novatienne doit y être pour quelque chose. Bien que celle-ci ne niât pas l'efficacité du repentir, voir ici, t. XI, col. 840, les auteurs catholiques, sans trop s'embarrasser de distinctions subtiles, la représentaient volontiers comme passant sous silence les textes consolants de l'Écriture qui promettent le pardon à la pénitence. On lui opposa donc, avec un grand luxe de commentaires, les passages miséricordieux des saintes Lettres. C'est le thème du *De pænitentia* de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVI (1866), col. 485-546 (qu'il ne faut pas confondre avec un traité de même titre, lequel figure, lui aussi, parmi les œuvres d'Ambroise, mais qui serait peut-être d'un Africain du VIe siècle, Victor de Cartenna, *P. L.*, t. XVII, col. 1059-1094). Même esprit dans les lettres et la *Parænesis ad pænitentiam* de Pacien, sur lesquelles nous aurons à revenir. Voir aussi, ci-dessus, t. XI, col. 1718. D'allure plus sereine, un long développement de saint Augustin dans l'*Enchiridion*, c. LXIV-LXXXIII, *P. L.*, t. XL, col. 262-271, qui se donne comme une explication des mots du symbole : *Credo remissionem peccatorum.* C'est là qu'il faut chercher surtout l'exposé *ex professo* de la doctrine d'Augustin, tant sur la pénitence canonique organisée par l'Église pour la rémission des péchés graves, que sur le repentir en général qui est l'âme de celle-ci et qui suffit par ailleurs à purifier la conscience des fautes plus légères. En définitive, les trois ouvrages signalés ici mêlent continuellement dans leur exposé les considérations relatives à la pénitence-sacrement et à la pénitence-vertu.

Au contraire, plusieurs compositions oratoires grecques de même titre, de même date et de même inspiration restent davantage dans les généralités, développant surtout les idées relatives à la nécessité, à la nature, aux heureux effets du repentir. C'est le cas d'une homélie attribuée (faussement) à saint Basile, *P. G.*, t. XXXI, col. 1475-1488, et dont l'argumentation vise surtout les novatiens, selon lesquels il n'y aurait pas de rémission des péchés commis après le baptême. On y trouvera rassemblés la plupart des passages scripturaires devenus classiques en la matière. — La IIe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem (qui existe sous une double forme, *P. G.*, t. XXXIII, col. 381-408, et col. 409-424) s'adresse aux catéchumènes qui se préparent à la réception du baptême; elle insiste sur le salut qu'apporte la pénitence. « C'est une grave chose, dit-elle, que de ne pas avoir confiance en la vertu du repentir. » Tous nos péchés accumulés ne peuvent avoir raison de la multitude des miséricordes divines. Dans la bouche de l'orateur, les exemples scripturaires se multiplient qui laissent entrevoir au pécheur l'espérance du pardon. — Même note, mais combien plus éloquente, dans la série des neuf homélies consacrées à la pénitence par saint Jean Chrysostome. *P. G.*, t XLIX, col. 277-348. Voir surtout, aux homélies II et III, les diverses voies qui s'offrent au pécheur pour obtenir le pardon : aveu de culpabilité en présence de Dieu, larmes du repentir, humilité sincère, aumône, prière. De ces divers moyens que l'on fasse usage après chaque chute (col. 297 bas, 337); Jean ne se lasse pas de revenir sur la facilité avec laquelle s'obtient le pardon divin, ce qui ne l'empêche pas de faire remarquer qu'il serait dangereux de lasser par nos retards la patience divine. Voir surtout col. 302. A ces homélies authentiques, on pourra joindre une exhortation à la pénitence, t. LIX, col. 757-766, d'origine douteuse, mais dont la pointe est certainement dirigée contre le novatianisme. C'est le cas

également d'une *Adhortatio ad pænitentiam* d'Astérius d'Amasée, *P. G.*, t. XL, col. 352-370; l'auteur, après avoir, contre les rigoristes, revendiqué la possibilité du pardon, insiste avec force, dans sa seconde partie, sur la nécessité, pour les pénitents, de changer radicalement de vie. Voir col. 365 D sq.

Pour s'exprimer de manière moins oratoire, les *Conférences* de Cassien exposent, elles aussi, d'une manière très complète, les aspects divers du repentir. Toute la *Collat.* XX est consacrée à la pénitence et à la satisfaction. *P. L.*, t. XLIX, col. 1149 sq. Aussi bien, dans la vie spirituelle que Cassien veut promouvoir en ses communautés, le regret du passé, l'amendement en vue de l'avenir jouent-ils un rôle des plus considérables. Le but à atteindre, c'est la rupture si complète avec le péché que le souvenir de celui-ci ne vienne même plus troubler l'âme du converti; tant que ce souvenir revient encore, semble dire Cassien, c'est un signe que toute attache à la faute n'a pas encore disparue. Fort intéressants aussi les développements consacrés aux moyens qui s'ordonnent à cette fin : *Per charitatis affectum peccatorum moles obruitur*, dit l'auteur en une phrase qui deviendra classique, col. 1160; à quoi l'on ajoutera l'aumône, les larmes, l'humble aveu des fautes soit à Dieu, soit aux hommes, la mortification du cœur et du corps, l'amendement des mœurs, l'intercession des saints et, il vaut la peine de le faire remarquer, le souci que prend le pécheur du salut des autres. Notons enfin cette phrase d'une si juste psychologie : « La componction s'obtient plutôt par l'appétit et le désir des biens éternels, que par la nuisible ressouvenance de nos vices. » Col. 1167. Pour rester parmi les écrivains « spirituels », signalons, dans le *De vita contemplativa* de Julien Pomère, le c. XI, du l. III : *De utilitate timoris et quod efficaciter peccatis obsistat. P. L.*, t. LIX, col. 490.

Terminons par une pièce curieuse insérée parmi les œuvres de saint Isidore de Séville, encore que son authenticité soit loin d'être universellement reconnue. Il s'agit d'une *Exhortatio pænitendi cum consolatione et misericordia Dei ad animam futura judicia formidantem*, qui résume, en 174 vers « politiques », toute la doctrine de la pénitence. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1251-1256; sur l'auteur voir t. LXXXI, col. 582 sq.

2. *Autres ouvrages.* — Pour nombreuses que soient les pages ainsi consacrées *ex professo* à décrire la pénitence, elles ne représentent qu'un faible volume, à côté de celles que l'on extrairait de la littérature ecclésiastique du passé.

Les *exhortations* au repentir abondent dans les œuvres parénétiques. Signalons, à cause de leur antiquité, les passages principaux de la littérature apostolique : *Didachè*, X, 6; XV, 3; Barnabé, XVI, 8; Ignace, *Phil.*, VIII, 1 (que nous retrouverons); *Smyrn.*, IV, 1. La IIe partie de la *Ia Clementis* est un long développement consacré à la pénitence telle qu'elle est décrite dans l'Ancien Testament, à son efficacité. Un des thèmes de la *IIa Clem.* est l'exhortation à une prompte pénitence : « Hâtons-nous de nous repentir alors qu'il est encore temps : semblables à l'argile du potier, qui n'étant pas encore passée au four peut être refaçonnée, nous pouvons, durant que nous sommes sur terre, être réformés par la pénitence; plus tard, ce serait trop tard. » C. VIII; voir aussi XIII, 1; XVI, 1, etc. Les exhortations de ce genre ont dû être fréquentes dans l'ancienne prédication chrétienne. Pour une époque plus récente, consulter la théorie que donne de la prédication saint Grégoire le Grand. *Reg. past.*, l. III, c. XXVIII sq., *P. L.*, t. LXXVII, col. 105 sq.

Les *motifs* qu'a le pécheur d'espérer en la miséricorde divine ont été, eux aussi, bien souvent développés. A la vérité, le premier appel adressé aux incroyants ou aux coupables est pour les mettre les uns et les autres en présence du jugement de Dieu. Le mot de Justin, « Dieu appelle tous les hommes au repentir avant que vienne le jour du jugement », *Apol.*, I, 40, *P. G.*, t. VI, col. 389 B, a été répété des milliers de fois par les prédicateurs qui faisaient écho au mot de saint Pierre. Ci-dessus, col. 727. Et, quand la considération de la *parousie* imminente eut quelque peu perdu de son efficacité, on fit volontiers appel à l'idée de l'incertitude pour chacun de nous du moment de la mort qui fixera définitivement notre sort. Voir un développement intéressant dans un sermon attribué à saint Augustin, mais d'authenticité douteuse. *Serm.*, CCCXCIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1713-1715. Comparer la très curieuse lettre adressée par saint Jérôme à un diacre nommé Sabinianus, coupable des pires méfaits. *Epist.*, CXLVII, *P. L.*, t. XXII, col. 1195 sq. : *Nihil tam repugnat Deo quam cor impænitens.* Il n'en reste pas moins que ces appels à la terreur ne constituent que la première démarche des prédicateurs. Ayant inspiré la crainte, ils s'empressent de rassurer les consciences bourrelées de remords, en leur faisant entrevoir la miséricorde divine. L'Ancien et surtout le Nouveau Testament sont mis à contribution pour fournir soit des assurances, soit surtout des exemples bien propres à rassurer le pécheur sur l'accueil qu'il recevra de Dieu. Une lettre de saint Jérôme, fréquemment citée au Moyen Age, rassemble la plupart des textes susceptibles d'être allégués. *Epist.*, CXXII, t. XXXII, col. 1038. Il va sans dire que les commentaires sur les passages en question de l'Écriture fourniraient des développements précieux. Voir, par exemple, le commentaire de saint Ambroise sur le *Miserere : Apologia prophetæ David*, c. VIII sq., *P. L.*, t. XIV (1866), col. 907 sq., cf. col. 954 sq.; du même, sur le Ps. XXXVII, *ibid.*, col. 1055 sq.; du même encore, sur Luc., XV (enfant prodigue), *In Lucam*, t. XV, col. 1846, etc.; comparer sur le même passage saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXII, col. 801 sq., qui, malheureusement, écourte l'explication des derniers versets. De la parabole du prodigue on tire la conclusion qu'il n'est point de péchés si énormes qui ne puissent espérer le pardon divin. Voir la lettre de Jérôme à Sabinien citée plus haut.

Inlassablement aussi les Pères tirent de ces textes scripturaires des considérations sur les *effets* du repentir. Une très belle homélie de saint Grégoire le Grand sur Luc., XV, 1-10, doit être signalée. *Hom.*, XXXIV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1246 sq. Pourquoi la conversion d'un seul pécheur cause-t-elle plus de joie dans le ciel que la persévérance de quatre-vingt-dix-neuf justes? C'est qu'il arrive bien souvent, dit Grégoire, que les personnes qui n'ont point de graves fautes à se reprocher ne montrent pas, au service de Dieu, la générosité, pleine d'entrain et de joie, dont font preuve les vrais pénitents. Dans la certitude du pardon divin, les âmes repentantes puisent, en effet, une confiance en Dieu, un amour pour lui, une ardeur au bien, qui ne se trouvent pas toujours dans les cœurs demeurés innocents. Sur cette confiance en la rémission des péchés, voir la belle anecdote sur le pénitent Victorin à qui une voix céleste confirme que son péché lui est pardonné. *Ibid.*, n. 18, col. 1257-1258. On ne peut s'empêcher de songer au développement de Pascal dans le *Mystère de Jésus :* « A mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit : « Vois les péchés qui te sont pardonnés. » Même note dans les textes de Cassien cités antérieurement.

2° *Synthèse des enseignements patristiques.* — Si l'on veut résumer la doctrine des Pères sur le repentir, on peut la ramener, semble-t-il, aux propositions suivantes :

1. *Nature du repentir.* — Le repentir implique essentiellement une modification profonde dans le

jugement porté par l'âme sur telle action du passé. Celle-ci, au moins passagèrement, lui avait plu; elle lui déplaît maintenant; autant qu'il est en elle, l'âme coupable voudrait que ce passé n'eût pas existé, elle est donc aussi résolue à faire en sorte que l'avenir ne ressemble pas au passé. Partant de sa théorie du péché qui est *aversio a Deo, conversio ad creaturam*, Augustin verra dans le repentir le mouvement inverse: *conversio ad Deum, aversio a creatura*. Ce changement dans l'appréciation d'un acte passé peut s'accompagner de manifestations affectives : douleur intérieure, larmes de regret. Ces phénomènes affectifs, pour précieux qu'ils soient, ne sont pas néanmoins ceux que l'on met davantage en relief : tous nos auteurs insistent bien plus sur le rôle de la volonté que sur le rôle du sentiment. Ils ne laissent pas, néanmoins, de recommander les œuvres extérieures qui sont la manifestation du repentir. Ces œuvres prennent ou bien la forme de punitions que s'inflige le coupable : humiliations, jeûnes, macérations diverses; ou bien la forme d'une compensation : aumône, assistance au prochain. Sans que l'on spécule beaucoup sur la manière dont ces bonnes œuvres contribuent à la rémission du péché, on y insiste avec beaucoup de force. C'est à elles que l'on pense surtout quand l'on traite des pénitents.

2. *Motifs du repentir.* — Le repentir a son premier principe dans la crainte de Dieu. On ne peut citer aucun Père qui verrait dans ce motif quelque chose de moins recommandable. Un tel sentiment de crainte n'est-il pas un acte de déférence à l'endroit du souverain domaine de Dieu? Il n'exclut pas, d'ailleurs, d'autres motifs et, en particulier, la considération de la bonté divine, considération qui amène dans l'âme pécheresse le sentiment de son ingratitude. Pour autant, néanmoins, que nous en ayons pu juger, cette idée se présente plutôt à l'état implicite dans nos textes. On y insiste plutôt, nous semble-t-il, sur l'espoir que doit inspirer au coupable la pensée de l'infinie miséricorde de Dieu, pensée bien propre à provoquer dans l'âme pécheresse un sentiment d'amour envers la toute-bonté du Père céleste. Ajoutons que le principe de ces sentiments doit être cherché en dernière analyse dans une grâce divine. Dans la conversion du pécheur, c'est Dieu, en somme, qui fait la première démarche. Explicite surtout chez Augustin, cette idée prend, chez saint Grégoire, une forme d'une naïveté bien touchante.

3. *Nécessité du repentir.* — Que le repentir soit considéré comme indispensable pour obtenir la rémission de nos fautes, cela va de soi. Préparation nécessaire au baptême, la pénitence est encore le moyen exclusif de porter remède aux fautes qui auraient suivi cette première rémission des péchés. Aucune œuvre de miséricorde, aucune macération extérieure ne saurait la suppléer. Cette planche de salut (le mot est de Tertullien), qui la laisse échapper fait définitivement naufrage : pas de salut sans la pénitence. Dès lors, quelle imprudence que de la renvoyer à un avenir incertain! A la remettre sans cesse, on risque de n'y pouvoir plus recourir que trop tard. Toutes ces objurgations sur la nécessité de la pénitence ne préjugent d'ailleurs en rien des modalités diverses suivant lesquelles la pénitence doit s'accomplir et sur lesquelles nous aurons à nous expliquer ultérieurement.

4. *Effets du repentir.* — Justin, *Dial.*, 47, a un mot très expressif pour caractériser ces effets : « La bonté de Dieu tient pour non pécheur celui qui, ayant péché, fait pénitence. » Les développements ultérieurs n'apporteront guère d'autres précisions, et l'on ne voit pas que les anciens Pères aient beaucoup spéculé sur les deux éléments de la rémission du péché : la rentrée en grâce avec Dieu et la remise de la peine soit éternelle, soit temporelle. Plus explicites sont-ils sur ce que l'on pourrait appeler les conséquences psychologiques du repentir qui a amené cette rémission. Cyprien notait déjà que la pénitence rend aux *lapsi* une nouvelle force pour affronter le combat; nous avons entendu saint Grégoire célébrer l'entrain joyeux que communique à l'âme pécheresse la certitude du pardon. Il suffira d'ajouter, pour être moins incomplet, que, d'une part, il n'est point de péché si grave qui ne puisse être remis par la vertu du repentir, que, d'autre part, la rechute dans le péché ne doit pas être pour le coupable un motif de désespérer. Suivant leur tempérament, certains auteurs ecclésiastiques appuieront davantage sur cet aspect consolant (Jean Chrysostome, sur ce sujet, insiste d'une façon étonnante), tandis que d'autres parleront en même temps du danger qu'il y a de lasser la patience divine. Les deux idées sont dans l'Évangile et il n'y a pas à s'étonner de voir les Pères développer soit l'un, soit l'autre de ces aspects complémentaires. Il reste que nul n'a enseigné l'impossibilité de revenir à résipiscence après des fautes répétées. Quelles que soient les circonstances où il se manifeste, le repentir sincère produit toujours son effet. Ceci dit sans rien préjuger des règles de la discipline pénitentielle, qui n'entre pas ici en ligne de compte.

IV. La pénitence chez les théologiens du Moyen Age. — Une partie des textes que nous venons de passer en revue a été remployée par les théologiens du Moyen Age. Conservés par les florilèges patristiques ou les traités de l'âge carolingien, utilisés de bonne heure par les premiers canonistes, ils vont finir par confluer dans les deux grands recueils classiques du XII[e] siècle, le *Décret* et les *Sentences* qui en assureront pour toujours la transmission dans l'Église latine.

En cours de route, d'ailleurs, ce bagage patristique s'est augmenté de quelques textes qui vont jouer dans la théologie ultérieure un rôle qu'il est impossible de sous-estimer. La plus connue de ces productions adventices est, à coup sûr, le traité *De vera et falsa pænitentia*, mis sous le nom de saint Augustin, et dont, par malheur, on n'a encore suffisamment étudié ni l'origine, ni les tendances. Texte dans *P. L.*, t. XL, col. 1113-1150. Son authenticité augustinienne n'a fait de doute pour aucun des scolastiques; Érasme, le premier, l'a rejetée et les mauristes ont confirmé ce verdict, qui est sans appel. Il est évident que ce traité a pris naissance dans un milieu et à une époque où la confession auriculaire se pratiquait dans des conditions qui se rapprochent beaucoup de celles de l'époque moderne. Ce n'est pas ici le lieu d'y insister et l'on y reviendra ci-dessous. La seule chose que nous voulions faire remarquer, c'est que, désormais, les théologiens (nous ne disons pas les prédicateurs, ni les auteurs spirituels) ne traiteront plus guère du repentir qu'en fonction du sacrement de pénitence.

1° *Les Sententiaires.* — Le phénomène éclate dès les premiers recueils de *Sentences*.

1. *Abélard* († 1142), qui, dans l'*Ethica*, expose la nature du repentir, c. XVIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 661 sq., ne peut s'empêcher de bloquer l'idée de pénitence avec celle de confession; même note dans l'*Épitomé*, c. XXXV, col. 1756 (qui, s'il n'est pas de lui, résume bien sa doctrine). Le *Sic et non*, c. CLI, col. 1599, commence par mettre en ligne la phrase désormais classique du pseudo-Augustin : *non potest quisquam justificari a peccato nisi fuerit ante peccatum confessus;* il est vrai que le même chapitre aligne les textes patristiques qui parlent de la douleur des fautes commises sans faire allusion à la confession ou même en excluant celle-ci.

2. *Hugues de Saint-Victor* († 1141) a réuni, dans son *De sacramentis*, l. II, part. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 549-578, la réponse aux diverses questions sur la pénitence qui se posaient de son temps. Or, cette partie est intitulée : *De confessione et pænitentia et remissione peccatorum* et elle s'ouvre par le chapitre : *De confessione et præcepto ejus.* C'est assez dire que, dans sa pensée, pénitence évoque naturellement l'idée de confession. Il en est de même de la *Summa sententiarum* mise sous le nom du même auteur et qui doit être vraisemblablement attribuée à Hugues de Mortagne, vers 1155. Texte dans *P. L.*, t. CLXXVI, col. 146 sq. La partie qui traite de la pénitence est introduite par ces mots : *Sacramentum pænitentiæ redeuntibus ad Deum semper est necessarium.*

3. Un peu avant cet écrit, *Pierre Lombard* († vers 1160) donne à la série de questions soulevées depuis le début du siècle autour de la pénitence son ordre quasi définitif. Les « distinctions » sur la pénitence s'insèrent dans le l. IV des *Sentences* entre celles qui sont relatives à l'eucharistie et celle qui traite de l'extrême-onction, ordre préférable à celui du *De sacramentis*, lequel est loin de donner satisfaction à la logique. On notera que le Lombard commence par poser quelques généralités sur la pénitence. Dist. XIV, c. I et II, édit. de Quaracchi, t. II, 1916, p. 819-824. Il y marque nettement que le mot de pénitence désigne à la fois et le sacrement et la vertu : *Est enim pænitentia interior et pænitentia exterior : exterior sacramentum est, interior virtus mentis est; et* UTRAQUE *salutis causa est et justificationis.* On verra, dans l'édition de Quaracchi, le relevé exact des citations patristiques; rien ne serait plus intéressant que l'étude de ces références, dont il faudrait se demander par quels intermédiaires elles sont venues jusqu'ici. C'est seulement après avoir ventilé ces généralités aux dist. XIV et XV, que le Lombard aborde, à la dist. XVI, ce qui regarde proprement le sacrement : *In* PERFECTIONE *autem pænitentiæ tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis.* Remarquer que les développements qui suivent sont surtout empruntés au pseudo-Augustin, mais il y reste encore un certain nombre de textes patristiques dont l'authenticité n'est pas douteuse.

4. Il vaudrait la peine de comparer, paragraphe pour paragraphe, avec cette présentation du sujet qui va devenir classique celle qui se développe dans les *Sententiarum libri quatuor* de Gandolphe de Bologne. Édition J. de Walter, Vienne et Bratislava, 1924. Le traité *De pænitentia* s'insère entre celui de l'eucharistie et celui de l'ordre (l'extrême-onction n'est pas traitée *ex professo*), du § 137 au § 197, p. 458-498; les deux points de vue de la pénitence-repentir et de la pénitence-sacrement ne sont pas aussi nettement distingués que dans le Lombard et il y a de curieux phénomènes de récurrence, mais on demeure surpris de la variété des questions posées et de l'à-propos des solutions données. Remarquer surtout l'importance accordée à la pénitence en tant qu'elle inflige au coupable une peine, § 138-145 : *Dupliciter pænitentia dicitur, scilicet humiliatio vel voluntas ex qua libenter in se punit peccatum, et pœna quam patitur quis secundum Ecclesiæ præceptum*, p. 463-464. Voir aussi le § 157 : *Utrum illis qui in paribus peccatis prius fuerunt et postea æqualem caritatem habent sed alter tantum pro peccato punitur, æqualiter peccatum dimittatur*, où l'auteur conclut en s'appuyant sur un texte authentique d'Augustin : *nihil dimittitur de pœna patienti propter pœnam quam patitur, quod non dimittatur non patienti propter solam caritatem quam habet*, p. 471-472. Le § 161 exprime clairement le point de vue qui est dominant au Moyen Age : *Sine cordis contritione et fide operante per dilectionem et Dei dilectione, nulli adulto peccatum posse remitti*, p. 174. Cette valeur de la contrition pour remettre le péché n'empêche pas l'auteur d'affirmer la nécessité de la confession, § 163, et ceci nous introduit à la pénitence considérée comme sacrement; sur cette question nous reviendrons abondamment. Mais la première partie du traité a surtout développé le point de vue des effets du repentir.

5. Les *Sentences* de Roland Bandinelli (le futur pape Alexandre III, † 1181) nous maintiennent dans la même atmosphère. Édit. Gietl, Fribourg-en-B., 1891. A la vérité, l'ordre des questions est quelque peu surprenant. Elles s'accrochent aux développements relatifs à l'eucharistie par une petite dissertation sur la pénitence, p. 237-255; mais, comme la pénitence a pour effet d'exclure de l'âme les vices et d'y faire revenir les vertus, un développement est consacré aux vices et aux vertus, p. 255-261; suit le sacrement d'extrême-onction, p. 261-264, et seulement après les questions relatives au pouvoir des clefs, p. 264-269. Du moins, cet apparent désordre a-t-il l'heureux résultat d'isoler assez nettement ce qui est relatif au repentir considéré comme tel. C'est à quoi se rapportent, en somme, les trois premières questions : 1. *Quid sit pænitentia;* 2. *Utrum sit pænitentia quam culpa comitatur;* 3. *Utrum quis possit, agere pænitentiam de uno mortali existendo in alio.* Au contraire la question suivante : *Utrum sola cordis contritione peccata remittantur*, fait intervenir le point de vue sacramentel avec la curieuse distinction entre les effets respectifs de la contrition et de la confession.

En résumé, la théologie du XIIe siècle introduit surtout les questions relatives à la pénitence à propos du sacrement. C'est en tant que le repentir est la partie essentielle de celui-ci qu'il fait l'objet des investigations des docteurs. Cela revient à dire que les questions soulevées se rapportent davantage à la « contrition » qu'à la « pénitence ». Il nous suffira donc de renvoyer à ce qui est dit à l'article CONTRITION, t. III, col. 1673, 1677, 1679, 1683, 1685, sur la nature, la nécessité, les conditions, l'efficacité de cet acte.

2° *Les Summistes.* — L'étude des grands scolastiques du XIIIe siècle ajouterait, nous paraît-il, des considérations quelques peu nouvelles. Notons, en effet, que saint Thomas a consacré plusieurs questions spéciales à la pénitence en tant que vertu, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXV sq., amorçant par là les développements extrêmement considérables que les théologiens ultérieurs et notamment les nouveaux scolastiques des XVIe et XVIIe siècles consacreront à ce point de vue. Toutes ces questions seront étudiées en détail dans la 3e division de l'art. PÉNITENCE-SACREMENT, où l'on envisage le repentir en tant qu'il est une partie essentielle du sacrement.

La question LXXXV de la IIIa pose tous les problèmes relatifs à la nature du repentir et les résout de la manière qui deviendra classique : la pénitence est une vertu, une vertu spéciale, qu'il faut rattacher à la justice; c'est dans la volonté qu'il faut en chercher le siège, plus que dans l'*appetitus* (traduisons la sensibilité ou l'émotivité). Que si l'on veut analyser les divers motifs qui en inspirent les actes, il faut mettre au point de départ les mouvements de l'âme inspirés par la foi; la foi qui se réveille dans le pécheur ne peut que lui causer de la crainte, en lui faisant entrevoir le jugement que Dieu porte contre les coupables; cette crainte « servile » n'est pas cependant de telle nature qu'elle puisse exclure l'espérance du pardon, et, dès lors, surgit dans l'âme un mouvement de charité, qui lui fait détester le péché non plus seulement à cause des supplices qu'il mérite, mais parce qu'il est offense de Dieu; à quoi s'ajoute le sentiment de crainte « filiale » : par respect et par amour pour Dieu, le pécheur accepte, en toute soumission, le

châtiment divin. Il va sans dire que, pour saint Thomas, tout ce mécanisme est mis en branle par l'opération divine. Quest. citée, a. 5. Les vingt lignes où est ramassée cette psychologie du repentir en disent autant et plus dans leur concision que les énormes commentaires ultérieurs dont plusieurs ne visent qu'à transformer la pensée du saint docteur. La part respective qui revient dans la pénitence à la crainte, à l'espoir, à l'amour y est remarquablement dosée.

La question LXXXVI est relative, n'en déplaise au titre, à la nécessité du repentir pour la rémission des péchés et d'abord des péchés mortels. L'article 2 : *Utrum possint peccata mortalia sine pœnitentia tolli?* aboutit à la conclusion : *Impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus.* Entendons que le repentir, quoi qu'il en soit du sacrement où il s'intègre, est de nécessité de moyen pour l'adulte qui a péché. Cette doctrine, si conforme à la tradition, se justifie rationnellement par la considération de la nature du péché dont l'élément essentiel est l'*aversio a Deo*, à quoi doit correspondre, de toute nécessité, chez celui qui se repent, une *conversio ad Deum*. Dès lors, il va de soi que cette *conversio* implique aversion de tout ce qui offense Dieu gravement, ce qui justifie la réponse à la question posée à l'article 3 : *utrum possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti?* Il est de toute évidence, dit saint Thomas, que c'est là une impossibilité. Et il fait appel à la doctrine suivant laquelle le péché mortel n'est remis que par l'infusion dans l'âme de la grâce, laquelle est incompatible avec la présence de quelque autre péché grave. Même précision pour ce qui concerne les péchés véniels : sans repentir, pas de rémission de ces fautes, encore qu'il ne soit pas nécessaire que l'attention du coupable se porte de manière explicite et actuelle sur chacune d'entre elles pour les regretter. Il suffit d'une *virtualis displicentia*, entendons ce sentiment général qui fait regretter à l'âme tout ce qui la retarde dans son mouvement vers Dieu, en même temps qu'il lui inspire le dessein de diminuer, autant qu'il est en elle, les fautes de l'avenir. Q. LXXXVII, a. 1, corp. et ad 1um.

La question LXXXVIII revient avec quelque ampleur sur un problème que, depuis le début du XIIe siècle, se transmettent fidèlement les scolastiques et qui avait abouti à certaines solutions pratiques, celui de la reviviscence des péchés. Une nouvelle faute survenant après le pardon obtenu efface-t-elle les effets de celui-ci, en sorte que l'âme se retrouve coupable aussi bien des fautes anciennes que de la nouvelle? A voir l'ampleur que saint Thomas apporte à la discussion de ce problème, on se rend compte de la place qu'elle tient dans les discussions d'école. Nous ne nous y arrêterons pas néanmoins, car elle se rapporte bien davantage à une théorie du péché qu'à une doctrine de la pénitence. Plus intéressante serait, à première vue, la question LXXXIX sur les effets de la pénitence relativement à la récupération des vertus : *de virtutum recuperatione per pœnitentiam.* Seulement la question est résolue, si l'on ose dire, de manière un peu simpliste par la doctrine des *habitus* infus. Rien, ou à peu près, des belles analyses psychologiques que nous avons rencontrées dans les Pères sur la joie que procure le repentir, sur les forces nouvelles que rend à l'âme la certitude du pardon et le désir de réparer. C'est aux écrivains spirituels qu'il faudrait s'adresser pour retrouver des développements équivalents.

Il faut se borner à ces trop brèves indications. Telle que nous la trouvons à la fin du XIIIe siècle, la théologie de la pénitence est arrivée à ce résultat : elle traite fort abondamment du repentir en tant que partie du sacrement; sur ce point, elle arrive à la plupart des précisions que nous considérons aujourd'hui comme acquises. On voit même s'insinuer chez elle des préoccupations relatives aux effets respectifs de la contrition et de l'attrition. Voir ce qui sera dit plus loin à propos du sacrement. Pourtant, un certain nombre de théologiens, et non des moindres, ont fait une étude directe du repentir considéré pour lui-même. Le traité de la pénitence se constitue avec ses deux parties classiques : pénitence-vertu, pénitence-sacrement.

V. DOCTRINE DE L'ÉGLISE : LE CONCILE DE TRENTE. — Ce double aspect se retrouve dans l'enseignement officiel proposé par l'Église catholique au concile de Trente, et qu'il faut chercher tant dans la session VI, *De justificatione*, que dans la session XIV, *De sacramento pœnitentiæ.* Cette doctrine a été explicitée pour répondre aux attaques protestantes.

1° *Attaques des réformateurs contre la doctrine traditionnelle du repentir.* — Ces attaques, à vrai dire, visent moins le concept traditionnel du repentir que des notions connexes : d'abord, les doctrines ecclésiastiques sur les sacrements en général et le sacrement de pénitence en particulier, dont nous ne nous occuperons pas ici; ensuite, la notion même de la justification dont le repentir est, pour l'adulte, la condition préalable. Tout ceci a été étudié d'une manière fort complète à l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2131-2154. Marquons seulement ici les critiques adressées par les réformateurs à l'enseignement courant de l'Église sur la pénitence, et les vues qu'ils prétendent substituer aux idées traditionnelles.

Les critiques, du moins au début, s'adressent moins à l'enseignement des docteurs qu'aux façons plus ou moins populaires et courantes dont celui-ci est interprété. Par la force même des choses, étant donnée la place que la « confession » a prise dans la vie chrétienne depuis le Moyen Age, la prédication relative au repentir se porte avant tout sur le sacrement; c'est surtout à propos de la confession que l'on en traite. Amener les fidèles à une confession exacte, s'orientant dans le sens de la satisfaction et d'une satisfaction souvent conçue de manière fort tangible (aumônes, pèlerinages, etc.), c'est à quoi vise l'enseignement populaire. De là à négliger en certains cas l'aspect intérieur de la pénitence, il n'y a qu'un pas. De tel sermon les auditeurs ont dû retenir que la conversion est surtout leur affaire personnelle : Qu'ils établissent avec un soin minutieux la liste de leurs fautes, qu'ils soumettent cette liste à l'appréciation du prêtre, qu'ils se mettent en devoir d'exécuter les « œuvres » imposées par celui-ci comme satisfaction, et ils ont la certitude du pardon. Peut-être n'a-t-on pas suffisamment attiré leur attention sur des sentiments plus intérieurs, plus délicats, dès lors plus difficiles à expliciter pour les natures un peu frustes et qui, pourtant, constituent l'âme même de la pénitence au jugement des docteurs. Terrorisées par la crainte de la damnation éternelle, les âmes trouvent la paix dans l'accomplissement exact, ponctuel d'un certain nombre de gestes extérieurs. De telles insuffisances ne sont pas spéciales au XVIe siècle. En forçant la note, il n'est pas difficile de critiquer avec âpreté les pratiques courantes, de les interpréter comme la traduction de l'enseignement officiel de l'Église. C'est ce qu'ont fait les novateurs, et leurs objections visent moins, en définitive, la notion de pénitence que celle de la justification par les « œuvres ». Voir en particulier un sermon de Luther sur la pénitence (1518) dont la bulle *Exsurge* et le concile de Trente citent un passage pour le condamner. Éd. de Weimar, t. I, p. 319 sq.

A quoi la notion même de justification, telle que Luther le conçoit, invite à substituer un concept tout

différent. Posons que la justification est essentiellement produite par le mouvement de l'âme qui, se sentant radicalement pécheresse, n'a « plus d'autre ressource que de s'abandonner à la divine miséricorde, avec la ferme confiance que, malgré sa misère, les mérites du Christ lui sont appliqués », cf. ici, t. VIII, col. 2142, et nous avons du même coup la notion luthérienne du repentir. Au point de départ : le sentiment du péché, et n'entendons pas seulement des fautes actuelles dépendant de la volonté, mais du péché originel dont la concupiscence n'est que l'un des aspects; au centre : l'acte de foi (foi signifiant surtout confiance) en l'application qui nous est faite, sans aucun mérite de notre part, des infinis mérites du Christ; au point d'arrivée : le sentiment de certitude que, les mérites du Christ nous étant désormais imputés, ce manteau couvre notre misère et nous permet de paraître avec confiance devant Dieu. Voir les références à ces divers aspects dans l'art. JUSTIFICATION; cf. aussi art. CONTRITION, t. III, col. 1674.

Et, pour prendre les choses davantage du point de vue du repentir, distinguons dans la pénitence deux stades, sur l'existence desquels s'accordent luthériens et réformés : 1. D'abord ce que Luther appelle la *mortificatio*, et la confession d'Augsbourg la *contritio*, sentiment de terreur assimilable à celui que produisent les menaces de l'Ancienne Loi. *Constat pænitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio seu terrores incussi conscientiæ agnito peccato*, dit la *Confession*, art. 12. Un théologien de la seconde génération, Mart. Chemnitz, la définit fort exactement, en lui attribuant le nom de contrition : *nihil aliud est quam quod agnoscimus, sentimus et fatemur nos propter peccata irretitos teneri, nexibus judicii, ad æternam damnationem. Et nisi ex illis pavoribus et doloribus animus agnitione et fiducia misericordiæ propter Christum mediatorem eluctetur, ruit in desperationem et in æternum exitium. Examen decret. conc. Trid.*, IIa pars, *de contrit.*, édit. de Francfort, 1606, p. 335. Ce que Calvin, encore qu'il ne mette pas aussi fort l'accent sur la terreur, avait déjà exprimé dans sa langue si énergique : c'est, dit-il, la disposition « par laquelle le pécheur navré du cautère de son péché et comme brisé de terreur de l'ire de Dieu demeure lié en ceste perturbation, sans s'en pouvoir despestrer ». *Inst. chrét.*, l. III, c. III, n. 4, *Corp. reform.*, t. IV, p. 71. — 2. En second lieu, l'*immutatio*, qui est aussi une *vivificatio* et que procure la foi, au sens des novateurs : *Altera (pars) est fides quæ concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata*, dit la *Confession*, à l'art. 12. Ce que répète l'*Apologie de la confession d'Augsbourg : Nos addimus* ALTERAM PARTEM *pænitentiæ de fide in Christum, quod in his terroribus debeat conscientiis proponi evangelium de Christo, in quo promittitur gratis remissio peccatorum per Christum. Debent igitur credere quod propter Christum gratis remittuntur ipsis peccata.* Art. 12, *De pænitentia*, dans J. T. Müller, *Die symbol. Bücher der evang. luth. Kirche*, p. 172. C'est là cette pénitence évangélique « par laquelle, comme dit Calvin, le pécheur estant grièvement affligé en soy-mesme, s'eslève néantmoins plus haut, embrassant Jésus-Christ pour la médecine de sa playe, la consolation de sa frayeur, le port de sa misère ». *Loc. cit.* Nous n'avons pas à discuter ici la question des effets de cette *immutatio*, de cette *conversio* sur la conduite ultérieure du converti. Voir sur ce point JUSTIFICATION, col. 2150 sq.; il est incontestable que les premiers textes symboliques parlent des bonnes actions comme étant la suite naturelle et comme spontanée de la pénitence, quoi qu'il en soit de la doctrine de la satisfaction, dont ce n'est pas le lieu de parler ici.

Ce qu'il importe seulement de faire remarquer, c'est que, tout au moins aux débuts de la Réforme, la pénitence s'identifie avec la conversion, apparaît dans la vie religieuse comme une crise, violente et passagère, qui a pour résultat de fixer le converti d'une manière qu'on pourrait croire définitive dans la bonne direction. Voir les textes signalés, art. CONTRITION, col. 1675. En insistant sur cette idée, le piétisme allemand et le méthodisme anglais n'ont fait que reprendre une vue que la scolastique protestante du XVIIe siècle avait quelque peu oblitérée. Mais piétisme et méthodisme ont surtout marqué, avec une force que les premiers réformateurs n'avaient pas connue, d'une part la nécessité, d'autre part le caractère quasi unique de cette crise qui doit inaugurer, pour ceux que la grâce a touchés, le début de la vie morale. Voir ces deux mots.

2° *Doctrine de l'Église catholique.* — Qu'il n'y ait, dans les critiques adressées par le protestantisme à certaines pratiques de l'époque, une part de vérité, nul ne songe à le contester, pas plus, d'ailleurs, que la justesse de certaines analyses psychologiques du sentiment de repentir. Mais ce contre quoi l'Église devait s'élever, c'était contre la conception systématique où venaient s'intégrer ces critiques et ces remarques.

1. *La bulle « Exsurge » de Léon X (1520).* — Dès les premiers moments, les théologiens catholiques relèvent, dans les paradoxes lancés par Luther, les propositions suivantes qui se rapportent plus spécialement à la pénitence-repentir (nous laissons de côté ce qui regarde le sacrement).

6. Contritio quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, ac æternæ damnationis acquisitionem hæc contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem.	La contrition qui se prépare par l'examen et la détestation du péché, travail dans lequel (le pécheur) récapitule sa vie passée dans l'amertume de son âme, en soupesant la gravité de ses fautes, leur multitude, leur laideur, (en songeant) à la béatitude éternelle qu'il a perdue, à la damnation éternelle qu'il a méritée, cette contrition ne fait que des hypocrites et ne fait que rendre davantage pécheur.
7. Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data præstantius : « De cetero non facere, summa pænitentia : optima pænitentia nova vita. » Denz.-Ban., n. 746-747.	Il est bien vrai et plus exact que tout ce qu'on nous a raconté jusqu'à présent sur les (diverses sortes de) contrition, le proverbe qui dit : « Ne pas recommencer c'est le suprême repentir : la meilleure pénitence, c'est une nouvelle vie. »

Les autres articles relatifs à la pénitence, n. 8-14 (Denz.-Ban., n. 747-754), encore qu'ils visent plutôt le sacrement, permettent de dégager, eux aussi, la doctrine de Luther sur le repentir, que l'Église désapprouve.

2. *Le concile de Trente.* — Il revient à deux endroits sur les notions connexes à celle de pénitence : d'abord dans la session VI sur la justification (se reporter pour le détail à l'art. JUSTIFICATION, col. 2164-2192), puis dans la session XIV, où il fut question *ex professo* du sacrement de pénitence. Voir ci-dessous : *Le sacrement de pénitence au concile de Trente.* Nous ne marquerons ici que ce qui se rapporte directement à notre question.

a) A la session VI. — Pour simplifier les questions et se débarrasser du problème que posent les rapports entre la seconde justification et la première, le concile, en décrivant le processus de celle-ci, choisit le cas d'un adulte qui entend pour la première fois parler du christianisme. Cf. c. IV, Denz.-Ban., n. 796. C'est la

situation qui était familière aux Pères de l'Église et que, d'ailleurs, le développement des missions allait rendre de nouveau fréquente. Comment, de son état « d'impiété », cet adulte va-t-il passer à celui de justice, à l'état de grâce?

Le c. v commence par déclarer que, dans ce mouvement, c'est la grâce prévenante qui joue le grand rôle, et qu'il n'y a pas à tenir compte de mérites au sens strict du mot. La conversion est d'abord œuvre de Dieu, Denz.-Ban., n. 797; ceci pour couper court définitivement aux calomnies des réformateurs contre la doctrine catholique. Le c. vi (voir le texte et la traduction, t. viii, col. 2178) décrit ensuite la série des actes qui se déroule chez celui qui se convertit. Visiblement, la description s'inspire de saint Thomas, cf. ci-dessus, col. 736. Au point de départ la foi, qui fait adhérer tant à la révélation en général, qu'aux divines promesses qui assurent à l'impie sa justification; cette foi ne peut manquer de faire pénétrer dans les âmes une crainte salutaire : *dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore quo utiliter concutiuntur*, crainte que la considération des promesses divines vient aussitôt tempérer de quelque espoir : *ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur.* Confiantes en Dieu, qui, en vue des mérites du Christ, leur sera propice, elles éprouvent un commencement d'amour de Dieu, source de toute justice : *illum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ;* ceci les anime contre le péché de quelque haine et détestation; telle est la pénitence qu'il faut faire avant le baptême (selon le conseil de Pierre dans les Actes, ii, 38); ce propos de recevoir le baptême s'accompagne de celui de commencer une vie nouvelle en observant les commandements divins.

Voilà donc le processus qui amène à la justification première. Le c. xiv, *De lapsorum reparatione*, prenant les choses d'un point de vue plus courant, traite de la seconde justification, qui restaure dans le baptisé la grâce perdue par la faute mortelle; anticipant sur ce qui sera dit ultérieurement au sujet du sacrement de pénitence, le chapitre enseigne que cette restauration dans la grâce est possible, mais qu'elle ne s'obtient, de façon normale, que dans et par le sacrement.

Parmi les canons de la même session qui appuient sur la doctrine de la pénitence, citons seulement les suivants :

Can. 8. Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere, A. S.	Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer qui nous fait recourir avec douleur à la miséricorde divine ou nous abstenir du péché est un péché ou nous rend pécheurs pis qu'auparavant, qu'il soit anathème.
Can. 9. Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, A. S. Denz.-Ban., n. 818-819.	Si quelqu'un dit que la foi seule justifie l'impie, en entendant par là que rien d'autre n'est requis, qui coopère à l'acquisition de la grâce justificatrice, et qu'il n'est nullement obligatoire que l'impie s'y prépare et s'y dispose par un mouvement de sa volonté, qu'il soit anathème.

Tirons-en, suivant la règle des contradictoires, que la crainte de Dieu est un motif légitime du repentir, que celui-ci, d'autre part, n'est pas exclusivement constitué par la confiance en la miséricorde de Dieu *(sola fides)*, qu'il y faut un mouvement de la volonté qui détache le pécheur de sa faute et le fasse se retourner vers Dieu.

b) A la session XIV. — La doctrine qui y est exposée vise le sacrement de pénitence; mais comme le repentir est, en dernière analyse, la matière de ce sacrement, les Pères ont été amenés à exprimer les vues de l'Église sur ce point.

Le c. i expose précisément les rapports entre pénitence-repentir et pénitence-sacrement. En dehors de toute institution sacramentelle, dit-il, « le repentir a été nécessaire à tout homme souillé par le péché mortel pour obtenir la grâce justifiante ». Il l'est pour qui demande le baptême; il lui fait rejeter et amender sa perversité et détester l'offense énorme commise envers Dieu, ce qui implique la haine du péché et une pieuse douleur de l'âme. Tout est à relever dans cette définition si courte et si pleine de l'acte du repentir : *ut perversitate abjecta et emendata tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur.* Au point de départ, le rejet du péché et le désir d'amendement : la conduite antérieure n'a pas été raisonnable et doit être rectifiée; ceci nous maintient encore dans le domaine philosophique. Mais cette conduite a été une offense considérable contre Dieu, d'où un sentiment nouveau : le péché, on ne le regrette plus simplement, on le *hait;* au souvenir du Dieu très bon qu'il a offensé, on en conçoit une *pieuse douleur;* pourquoi pieuse, sinon parce qu'elle implique, comme le disait déjà le c. v de la session vi, un commencement d'amour de Dieu? On remarquera que notre texte ne fait pas d'allusion à la crainte qui, dans le texte précédent, est mise au point de départ du mouvement de l'âme contre elle-même. Mais le concile n'avait pas pour objet de décrire ici, au complet, ce mouvement qui avait été analysé déjà à la session vi. Il lui suffit de marquer que cette pénitence est l'indispensable remède au péché mortel et que, pour être diversement envisagée dans le cas de l'adulte qui se prépare au baptême et dans le cas du chrétien pécheur et repentant, elle ne laisse pas d'être l'apport nécessaire de l'homme dans l'un et l'autre sacrements. C'est ce que développent les chapitres suivants, parmi lesquels nous ne retiendrons plus que le c. iv, *De contritione*, la contrition n'étant rien d'autre que le repentir considéré en tant qu'il fait partie du sacrement. Le concile ne fait guère qu'y expliciter ce qu'il avait sommairement indiqué au c. i[er].

Contritio, quæ primum locum inter dictos pænitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de futuro.	La contrition qui tient la première place parmi les actes du pénitent est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir.

Et, après avoir insisté sur sa nécessité générale, et son rôle dans le sacrement, le concile poursuit :

Declarat igitur sancta synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.	Le concile déclare donc que cette contrition implique non seulement l'abandon du péché et la résolution de mener une vie nouvelle, mais encore la haine de la vie ancienne.

Les exemples scripturaires classiques, Ez., xviii, 31 d'une part (voir ci-dessus, col. 726), et, d'autre part, Ps. l, 6; vi, 7; Is., xxxviii, 15, sont apportés pour justifier l'existence dans le repentir d'un double état psychologique, l'un plus volontaire : décision de changer de vie, l'autre plus affectif : haine et détestation. Le reste du chapitre est consacré à la distinction, désormais classique, entre la contrition que la charité rend parfaite, *contritio caritate perfecta*, et la contrition imparfaite, dite attrition, dont les motifs sont brièvement décrits : considération de la laideur du péché, crainte de l'enfer et des autres peines, le tout s'accompagnant d'un espoir du pardon qui exclut l'affection au péché.

Le can. 4, dans sa seconde partie, précise la pensée du concile en visant de façon très reconnaissable l'idée luthérienne du repentir (cf. ci-dessus, col. 739).

Si quis dixerit, duas tantum esse pænitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, A. S.	Si quelqu'un dit qu'il n'y a, dans le repentir, que ces deux parties: les terreurs qui frappent la conscience à la reconnaissance du péché et la confiance provenant (des promesses) de l'Évangile ou de l'absolution, qui fait croire au pécheur que, par le Christ, ses péchés lui sont remis, qu'il soit anathème.

Le can. 5 est une réplique plus directe encore au sermon de Luther sur la pénitence, dont il reproduit les expressions mêmes. Le concile ne rejette pas totalement cette analyse, qui, dans la réalité, contient des éléments traditionnels, il la déclare seulement insuffisante; ce qui y manque, c'est justement la détestation du péché et le regret d'avoir offensé Dieu. Le can. 5, relatif aux motifs de la contrition, combine simplement ce qui a été dit au can. 8 de la session VI et au c. IV de la présente session.

En définitive, le concile de Trente a précisé la doctrine sur la nature du repentir et sur sa nécessité : C'est un acte de conversion, à coup sûr, mais cette conversion, qui est reniement du passé et préparation d'un avenir meilleur, doit s'accompagner d'une haine du péché fondée sur des motifs surnaturels; ces motifs sont énumérés : considération de la bonté de Dieu aussi bien que de la laideur morale du péché, sentiment de crainte, mais aussi sentiment d'amour. Le concile n'entreprend de doser ni la quantité, ni la qualité de l'amour de Dieu qui est requis pour qu'il y ait repentir chrétien; mais sa pensée, quand on rapproche ce qui est dit à la session VI et à la session XIV, ne saurait être douteuse. La *pieuse douleur* qu'est la contrition renferme, plus ou moins explicité, un *commencement d'amour de Dieu.* Sur ce sujet, voir J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente*, Le Saulchoir, 1927. Un repentir de ce genre est l'indispensable condition de la remise du péché par Dieu; avant l'institution des sacrements, il était nécessaire, il doit accompagner aussi les deux sacrements institués par le Christ *in remissionem peccatorum*, baptême (dans le cas des adultes) et pénitence. En des circonstances nettement définies, ce repentir, quand la charité lui donne toute sa perfection, supplée aux deux sacrements en question.

Cette doctrine du concile est la norme de la théologie catholique postérieure. Les débats entre contritionistes et attritionistes (voir un exposé un peu sommaire à l'art. ATTRITION, t. I, col. 2235 sq.) laissent intact cet enseignement, sur lequel l'un et l'autre parti entend bien s'appuyer.

VI. THÉOLOGIE DE LA PÉNITENCE. — Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent concerne avant tout l'*acte* du repentir, sa nature, sa nécessité, ses effets. Mais on sait que, depuis le haut Moyen Age, les théologiens spéculatifs ont voulu rattacher chaque acte bon à une vertu spéciale, comme les philosophes rattachaient à une faculté déterminée chacun des actes psychologiques. C'est à l'étude de cette *vertu* de pénitence que nous donnons le nom de théologie de la pénitence. Elle n'est pas d'un intérêt majeur, bien qu'elle ait occupé longuement les auteurs du passé et qu'elle n'ait pas entièrement disparu des modernes traités. Nous nous en tiendrons aux courtes indications fournies par P. Galtier, *De pœnitentia*, p. 17-28; pour plus de détails, voir Suarez, *De pœnit.*, disp. II, III, VII, éd. Vivès, t. XXII, p. 27-70, 123-129, et, dans un sens plus thomiste, les Salmanticenses.

L'acte du repentir peut être posé pour des motifs divers : il regrette le péché parce qu'il a offensé un Dieu souverainement aimable en soi (motif tiré de la charité), parce qu'il risque de priver le pécheur des biens promis par Dieu (motif tiré de l'espérance), parce qu'il est attentatoire à la majesté divine (motif tiré de la religion), parce qu'il est une désobéissance, une ingratitude, etc. (motif tiré de l'idée de justice). Ainsi pourrait-on dire qu'il est tout simplement l'acte de ces diverses vertus s'exerçant simultanément, et qu'il n'y a pas lieu de reconnaître une vertu spéciale de pénitence. C'est la position adoptée par les théologiens de la valeur de Scot, *In IV*um, dist. XIV, q. II, a. 1; de Biel, *ibid.*, q. I, a. 3, dub. III, et de Cajétan, *In III*am *S. Thomæ*, q. LXXXV, a. 2. On en verra de plus nombreux exemples, avec références à l'appui, dans la IIIe partie de l'art. PÉNITENCE-SACREMENT.

1° *La pénitence, vertu spéciale.* — Plus généralement les auteurs se rallient à la pensée de saint Thomas qui admet une vertu spéciale de pénitence. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXV, a. 2. Aussi bien, dit ce docteur, partout où se rencontre un acte *spécial*, digne de louange, est-il nécessaire de placer, au point de départ, un *habitus*, une vertu spéciale. Mais le repentir, de toute évidence, constitue un acte louable d'espèce particulière : il vise la destruction du péché passé, en tant que celui-ci est offense de Dieu, et ceci ne rentre dans la raison spécifique d'aucune autre vertu. Sans doute, comme le fait remarquer la réponse ad 1um, cette *intentio operandi ad deletionem peccati* peut être impérée par une autre vertu, la charité par exemple, ou l'espérance, ou toute autre, mais il est proprement élicité par cet *habitus*, cette disposition spéciale que l'on appelle la pénitence.

Cette vertu a donc, comme matière, le péché en tant que tel, et comme objet formel la réparation du droit divin lésé par le péché. C'est bien cela qu'atteint immédiatement l'acte du repentir. Sans doute, il veut apaiser Dieu que le péché a irrité; sans doute encore, constatant dans le péché une difformité par rapport à la règle première de la moralité, il entend redresser cette difformité; sans doute, enfin, comprenant que la violation du précepte divin a mérité un châtiment, il amène le coupable à choisir une peine proportionnée à la faute. Mais ces divers aspects de l'acte du repentir sont commandés par une considération plus générale : le péché est une violation du droit divin, une injure qui lui est faite, et cette injure doit être réparée, cette violation redressée. Voir, sur ce point, Suarez, disp. II, sect. III : *An hæc virtus habeat proprium objectum formale et quod illud sit?*

Cette vertu spéciale, avec son double objet matériel et formel, peut-elle se classer dans l'une ou l'autre des diverses familles de vertus que les théologiens ont distinguées? Ne pourrait-on la faire rentrer, par exemple, sous l'empire de l'une ou l'autre des vertus théologales *(virtus theologica)* qui ont Dieu pour objet? Saint Thomas, qui pose la question, q. LXXXV, a. 3, 1°, fait remarquer à l'encontre que ce n'est pas Dieu qui est « la matière » de la pénitence, mais bien les actes humains par lesquels Dieu est offensé ou apaisé. Ainsi, la pénitence n'est pas une vertu théologale. *Ibid.*, ad 1um. Il faut la faire rentrer parmi les vertus morales et elle apparaît comme une sorte de justice : « Le pénitent, en effet, regrette son péché en tant qu'il est offense de Dieu et se propose de le réparer. Or, la réparation d'une offense commise contre quelqu'un ne se fait point par la seule cessation de cette offense. Elle exige, en outre, une certaine compensation. Cette compensation a sa place, tout comme la rétribution, dans la réparation des offenses contre autrui. La seule différence entre les deux exigences, c'est que la compensation doit être donnée par la

satisfaction de l'offenseur, tandis que la rétribution est infligée par l'offensé. Ces deux exigences sont matière de justice, parce qu'elles sont une sorte d'échange. Il est donc manifeste que la pénitence, en tant que vertu, est une partie de la justice. » *Ibid.*, corp., trad. Hugueny, *Somme théol.*, *La pénitence*, t. I, p. 82-83.

Mais, saint Thomas le fait remarquer dans le même article, comme entre l'offensé et l'offenseur il n'y a point ici le rapport d'égalité qu'évoque l'idée de justice au sens strict, il ne saurait être question, s'agissant de Dieu et de nous, de justice absolue; il s'agit de cette justice *relative* qui règle les relations entre personnes dont l'une est sous le pouvoir de l'autre. Dans la terminologie de l'École on dira que la pénitence est une partie potentielle de la vertu de justice.

2° *Matière de la pénitence.* — Reste à préciser, pour déterminer plus exactement encore le caractère de cette disposition, sur quoi porte la pénitence, quel est, en d'autres termes, son objet matériel. C'est, avons-nous dit, le péché.

Mais encore, s'agit-il de tout péché? Au sens strict du mot, la pénitence ne peut viser que le péché personnel, actuel, c'est-à-dire dépendant de la volonté de celui qui se repent. Pas de difficulté pour les péchés passés; quant aux péchés futurs, si l'acte du repentir ne peut s'appliquer à des transgressions qui n'existent pas encore, la disposition générale de l'âme *(habitus)* peut fort bien les envisager, non seulement en ce sens que l'âme se met en garde contre elles, mais qu'elle les renie à l'avance, si jamais elles échappent à sa faiblesse.

Que si l'on considère la pénitence en un sens plus large, comme l'aversion pour le péché en tant qu'il est offense de Dieu, avec le désir de réparer celle-ci dans la mesure du possible, la vertu en question peut s'étendre à des offenses contre Dieu commises par d'autres. A l'exemple de Daniel qui faisait pénitence pour lui-même et pour Israël, Dan., IX, 4-20, les âmes les plus saintes ont su s'affliger et se mortifier non seulement pour des transgressions personnelles que nous estimons bien légères, mais encore pour les fautes de leurs frères. Il n'est pas jusqu'au péché originel qui ne puisse être objet de détestation et non seulement en tant qu'il fut péché actuel, chez nos premiers parents, mais encore en tant qu'il est le germe morbide qui, dans tous les fils d'Adam, est le principe de tant de misères morales. Tout n'est pas faux, dans ce que disent les protestants sur l'accablement qui saisit l'homme à la vue de sa déchéance! Ci-dessus, col. 739.

Mais ceci ne représente encore que l'un des aspects de la pénitence; en même temps qu'elle développe l'aversion pour le péché sous toutes ses formes, elle fait rechercher tout ce qui peut contribuer à la réparation du péché soit personnel, soit étranger. Outre qu'elle fait éclore à l'intérieur de l'âme les actes de cette vertu au même sens où nous parlons d'actes de foi, d'espérance et de charité, elle entraîne à la pratique des actes extérieurs de pénitence. Les anciens avaient ramené ces actes extérieurs aux trois gestes classiques : prière, jeûne, aumône. Voir dans Suarez, disp. VI, sect. II, le rapport établi entre ces trois actes et la triple concupiscence : *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *superbia vitæ*. Le rapprochement vaut ce qu'il vaut. Il indique du moins le point de vue auquel se met l'auteur : avec une fine psychologie, il met l'accent sur ces actes extérieurs en tant qu'ils constituent une *ascèse*, propre à éloigner l'âme du péché futur et à la mettre à l'abri des rechutes toujours possibles. Peut-être à l'époque où l'on considérait davantage la satisfaction comme partie essentielle du sacrement de pénitence, l'attention se portait-elle plutôt sur le caractère de *punition* que revêtent ces actes extérieurs. Le péché, violation de l'ordre établi par Dieu, a mérité une peine; si Dieu, en considération de la pénitence faite par le coupable, remet la peine éternelle méritée par le péché mortel, il reste à celui-ci à subir les peines temporelles en cette vie ou en l'autre; en affligeant volontairement son âme et son corps, il s'acquitte partiellement de sa dette. La doctrine scotiste de la pénitence met très bien en évidence ce point de vue. Voir ci-dessous.

3° *Sujet de la pénitence.* — Où se trouve la vertu de pénitence? La question a un double sens : en quelle faculté de l'âme a-t-elle son siège? En quelles âmes se rencontre-t-elle?

1. *Siège de la vertu de pénitence.* — Admise l'idée qu'il existe dans l'âme des puissances et facultés se distinguant réellement les unes des autres, on peut se demander si la pénitence est affaire de la sensibilité ou de la volonté. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXV, a. 4. A première vue, on pourrait être tenté de la ranger dans la catégorie des émotions et, dès lors, de la rattacher au double *appetitus* sensible. Douleur du péché commis, elle apparaît comme une des formes de la tristesse (passion du *concupiscible*); armant le pécheur contre lui-même, elle fait figure de vengeance et, dès lors, apparaît comme une des réactions de l'*appetitus irascibilis.* Tout compte fait, néanmoins, c'est la volonté qui est le propre sujet de la vertu en question. « De la pénitence, dit saint Thomas, nous pouvons parler de deux façons : premièrement en tant qu'elle est une passion et, ainsi considérée, puisqu'elle est une espèce de tristesse, elle est dans le concupiscible comme dans son sujet : deuxièmement, en tant qu'elle est une vertu et, à ce titre, elle est une espèce de justice. Mais la justice a pour sujet l'appétit rationnel qui est la volonté... Et l'acte propre de cette vertu est le ferme propos de corriger pour Dieu ce qui a été fait contre lui. » Trad. Hugueny, *loc. cit.*, p. 89-90. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait jamais irradiation de la partie supérieure de l'âme dans ses parties inférieures; c'est l'*âme tout entière* qui se repent, l'ébranlement parti de la volonté se transmet parfois très avant dans la sensibilité même : « Ce n'est donc pas une chose anormale, dit saint Thomas, que la pénitence étant dans la volonté ait quelque opération dans chacune des facultés de l'âme. » *Ibid.*, ad 4um. Ce serait une bien pauvre psychologie que celle qui ferait fi de ces manifestations extérieures et sensibles du regret d'avoir offensé Dieu. L'Église en juge bien autrement, qui insère au missel des oraisons spéciales pour demander le « don des larmes » : *educ de cordis nostri duritia lacrymas compunctionis.*

2. *En quelles âmes se trouve la vertu de pénitence?* — La réponse est donnée par ce qui a été dit plus haut de la matière de la pénitence.

Au sens strict, la pénitence ne pouvant porter que sur des péchés personnels ne peut se trouver qu'en ceux qui ont péché ou qui sont susceptibles de le faire : qui est impeccable ne peut avoir lieu de se repentir. C'est le cas de la sainte humanité du Christ absolument et intrinsèquement impeccable; il n'y a point de place chez elle pour la pénitence au sens strict. Quant à la très sainte Vierge, la réponse dépend de celle que l'on fait à la question de son impeccabilité. Voir art. MARIE, col. 2414-2421. S'il est vrai, comme l'enseignent la plupart des théologiens, que cette impeccabilité ne rentre point dans les constituants de son être moral, mais est un don surajouté, on ne voit pas la raison qui empêche de mettre en Marie le germe de la vertu personnelle de pénitence.

Si l'on considère, au contraire, la pénitence dans le sens large, d'après lequel elle peut s'étendre à toute offense faite à Dieu, d'où qu'elle vienne, elle peut se trouver en toute créature intelligente et libre. Laissant

de côté les anges, considérons seulement l'âme très sainte de Jésus; il va de soi qu'elle a ressenti, plus profondément qu'aucune autre, la douleur causée par la pensée des offenses faites à la divine majesté. « Le Christ, dit saint Thomas, a été l'admirable modèle des pénitents : *Christus dedit maximum exemplum pænitentibus, dum non pro peccato proprio sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.* » IIIa, q. xv, a. 1, ad 5um. Et s'il n'est question, ici, que des conséquences extérieures de la pénitence, voici qui touche davantage à ses constitutifs internes. Analysant les souffrances du Christ en sa passion, saint Thomas distingue les tortures physiques et les douleurs morales; au premier rang de ces dernières, il met « la douleur que lui cause la pensée de tous les péchés du genre humain, pour lesquels il devait satisfaire, en sa passion », IIIa, q. xlvi, a. 6, corp.; et, dit-il, *ibid.* ad 2um, une telle tristesse n'a rien que de louable, quand elle provient du saint amour, comme c'est le cas de celui qui s'attriste de ses péchés personnels ou de ceux des autres; au contraire, elle apparaît fort utile, étant une des formes de la satisfaction pour le péché. Cette douleur continue-t-il, *ibid.*, ad 4um, le Christ la concevait pour les péchés de tous les autres; elle dépassa chez lui la douleur de n'importe quel pénitent *(cujuscumque contriti)*, elle procédait, en effet, et d'une sagesse plus grande (lui permettant de mieux comprendre l'horreur du péché) et d'une charité plus parfaite, toutes choses qui augmentent la douleur dans la contrition. Cf. art. Jésus-Christ, col. 1286. Sur la prohibition par le Saint-Office de la formule : *Cœur pénitent de Jésus*, voir ce qui est dit ici, t. iii, col. 345.

4° *Vertu acquise et vertu infuse de pénitence.* — Tout ce que nous venons de dire s'applique à l'acte de repentir surnaturel et à la vertu surnaturelle de pénitence. On a dit, à l'article Contrition, et c'est une vérité de foi, que seul le repentir surnaturel peut amener, dans les conditions déterminées, la rémission des péchés. Quant à l'*habitus* surnaturel qu'est la vertu de pénitence (la disposition ordinaire au repentir), il débute par ces actes de repentir, sans avoir encore sa perfection dernière. Il n'obtiendra celle-ci que par suite de la justification qui fait entrer dans l'âme, en même temps que la grâce sanctifiante, l'ensemble des organes de la vie spirituelle qu'on appelle les vertus infuses. Il en serait un peu comme de la foi qui est en dernière analyse « informée » par la charité. Ainsi, la vertu de pénitence, encore « informe » avant la justification, recevrait de la grâce sanctifiante son ultime complément. Si un nouveau péché grave détruit dans l'âme la grâce justifiante et fait disparaître les *habitus* infus, il ne s'ensuit pas que disparaisse, par le fait même, la disposition acquise antérieurement par la répétition des actes de repentir. Cette disposition est plus nécessaire que jamais; c'est elle qui provoque, chez les âmes qui se laissent aller trop fréquemment au péché, les sentiments de regret qui préparent le pardon. Voir, à l'article suivant, les détails que donnent sur ces transformations diverses les théologiens scolastiques.

Y a-t-il lieu, pour établir un parallélisme avec les vertus morales ordinaires, de distinguer, à côté de tout ceci, une vertu naturelle de pénitence? Certes, rien n'est plus admissible que l'existence de sentiments naturels de repentir, en entendant par là des sentiments engendrés par des considérations étrangères aux motifs de la foi. La répétition de ces actes de repentir crée dans les âmes une vertu naturelle de pénitence, qui peut inspirer et des manifestations de repentir et des actes d'expiation ou d'ascétisme. Quant à la valeur de ces actes et de ces dispositions générales pour l'obtention de la fin surnaturelle, ce n'est pas le lieu d'en discuter ici : la question ressortit au traité général de la foi et se rattache aussi au problème spécial du salut des infidèles. Voir les deux articles : Foi et Infidèles (*Salut des*).

Les diverses idées énoncées dans cet article, selon un plan un peu nouveau, se retrouvent toutes dans les traités sur la pénitence qui comportent d'ordinaire une partie plus ou moins longue traitant de la vertu de pénitence. Voir l'indication de ces traités à la fin de l'art. Pénitence-sacrement. On a particulièrement utilisé P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923; 2e éd., 1931.

Pour le classement des textes patristiques, on s'est inspiré surtout des diverses tables de l'une et l'autre Patrologies; pour *P. L.*, voir t. ccxix, col. 883-888; t. ccxxi, col. 1244; pour *P. G.*, voir les *Indices* de F. Cavallera, p. 123. On regrette vivement de n'avoir pu consulter le recueil constitué au xviie siècle par le luthérien Gottlieb Spitzel (Theophilus Spizelius), *Selecta doctorum veterum scriptorumque ecclesiasticorum de vera sinceraque ad Deum conversione monumenta et documenta*, Augsbourg, 1685.

É. Amann.

2. PÉNITENCE-SACREMENT. — Dès l'antiquité ecclésiastique, le vocable de « pénitence » a désigné, chez les Latins, le rite ou, plus exactement, l'ensemble des rites qui, présupposant chez le baptisé coupable de quelque faute grave le repentir interne, devaient faire rentrer celui-ci en grâce avec Dieu, par l'intermédiaire de l'Église. Concurremment avec ce mot latin, le terme grec d'« exomologèse » que l'on pourrait rendre, tant bien que mal, par celui de « confession », a été de bonne heure en usage, antérieurement même à celui de pénitence. C'est ce rite ecclésiastique de la pénitence, de la confession, qui fait l'objet du présent article.

Ce rite comporte diverses parties et, comme l'on dit encore, divers actes : d'une part, l'aveu des fautes ou *confession* et la réparation des fautes ou *satisfaction*, l'un et l'autre inefficaces s'ils ne sont point animés d'une véritable repentance ou *contrition;* d'autre part, la remise des fautes, au nom de Dieu, par le pouvoir ecclésiastique ou *absolution*. Chacune de ces parties a fait ou fera ici l'objet d'articles spéciaux : Absolution, Attrition, Confession, Contrition, Satisfaction; le lecteur y est renvoyé d'office. Ce que l'on voudrait mettre en lumière, dans le présent article, c'est surtout le *rapport* entre ces diverses parties du sacrement de pénitence. Une histoire, même fort sommaire, de la pratique pénitentielle et de la théorie qui prenait son point de départ en la pratique montre, en effet, que l'attention, tant des fidèles que des docteurs, ne s'est pas portée toujours d'égale manière sur chacune de ces parties. Le mot de confession employé couramment aujourd'hui pour désigner le sacrement (on dit : « je vais me confesser », comme on dit « je vais communier »), montre que les fidèles songent surtout à l'aveu des fautes; c'est sur les qualités de cet aveu que les manuels de théologie pratique attirent l'attention des « confesseurs ». L'antiquité la plus reculée, elle, mettait, sous le mot d'exomologèse quelque chose d'assez différent et c'est plutôt l'ensemble des exercices pénitentiels préparatoires à la réconciliation ecclésiastique qui frappait alors l'attention. Ces différences dans la pratique ont entraîné d'inévitables différences dans l'appréciation théorique des divers actes de la pénitence. Telle époque a insisté davantage sur la satisfaction, telle autre sur la confession, telle autre sur la contrition; on a mis parfois l'accent avec tant d'insistance sur la valeur propre de la satisfaction ou de la contrition que l'on a semblé oublier, ou du moins reléguer dans l'ombre, la signification de la remise même des péchés. C'est l'étude de ces aspects divers du rite sacramentel qui donne un intérêt particulier à l'histoire de la pénitence.

Cette histoire, comme celle de plusieurs sacrements, n'est pas claire en toutes ses parties. Si elle est relati-

vement bien connue à partir du XIe siècle, elle l'est beaucoup moins pour les périodes précédentes, tant en ce qui concerne la discipline pénitentielle qu'en ce qui regarde les doctrines théoriques. Il y a donc intérêt à morceler cette histoire. I. La pénitence durant les sept premiers siècles; l'organisation pénitentielle lentement ébauchée nous apparaît surtout comme une pénitence publique. — II. La pénitence entre le VIIe siècle et le IVe concile du Latran; la pénitence publique disparaît lentement (sauf des cas exceptionnels) pour faire place à la pénitence secrète, dont les conditions se rapprochent de plus en plus de ce qu'elles sont aujourd'hui (col. 845). — III. Du IVe concile du Latran à la réforme protestante (col. 948). — IV. De la Réforme à nos jours (col. 1050). — V. Doctrine de l'Église grecque sur le sacrement de pénitence (col. 1127).

I. LA PÉNITENCE PRIMITIVE. — La pratique primitive se fondait essentiellement sur les promesses et les affirmations contenues dans le Nouveau Testament; trouvait-elle, dans ce même livre, des exemples qui pussent la guider? C'est la première question qu'il faut d'abord régler. Après quoi il conviendra d'étudier les phases successives par lesquelles est passée l'organisation pénitentielle. — I. La pénitence dans le Nouveau Testament. II. La période archaïque (col. 756). III. L'organisation pénitentielle au IIIe siècle (col. 764). IV. La paix de l'Église et l'épanouissement de la discipline pénitentielle (col. 789). V. Le déclin de l'organisation pénitentielle primitive (col. 813).

I. La pénitence dans le Nouveau Testament. — Il y a lieu d'établir d'abord que l'on trouve dans l'Évangile des indications relatives à la collation par Notre-Seigneur à son Église d'un pouvoir sur le péché. Il faut rechercher ensuite si l'on voit les apôtres faire usage de ce pouvoir.

1. COLLATION PAR JÉSUS, A SON ÉGLISE, D'UN POUVOIR SUR LE PÉCHÉ. — L'Évangile, on l'a dit ci-dessus, col. 727 sq., est rempli des appels au repentir. Or, bien différent en ceci des prophètes anciens, bien différent même de Jean-Baptiste, Notre-Seigneur se donne expressément, à plusieurs endroits, comme le divin intermédiaire entre l'âme coupable et le Dieu qu'elle a offensé. Car, se repentir, c'est une chose, mais acquérir l'espoir que ce repentir a obtenu le pardon divin, c'en est une autre. Quand le Maître invite « ceux qui sont fatigués et ploient sous le fardeau à venir à lui, pour recevoir soulagement », Matth., XI, 28, pense-t-il seulement aux misères et aux accablements qui remplissent toute vie, ou n'est-ce pas encore au fardeau si lourd que le péché constitue pour les coupables? C'est seulement quand ce fardeau aura été enlevé que ceux-ci « trouveront le repos de leurs âmes », ℣. 29.

1° *Le pouvoir de remettre les péchés a été concédé à Jésus.* — En fait, l'invitation du Sauveur est entendue. Des pécheurs viennent à lui en grand nombre; non seulement le Maître ne les repousse pas; tranchant par là sur l'attitude superbe des pharisiens et des scribes, il les accueille avec bonté; il reconnaît dans leur démarche un premier geste de repentir, le début d'une vie nouvelle. L'histoire de Zachée, Luc., XIX, 1-10, nous représente au vif et l'humble confession d'un pécheur et la condescendance miséricordieuse du Maître; « le salut entre, avec Jésus, dans la maison » du chef des publicains; « le Fils de l'homme vient, à la lettre, chercher et sauver ce qui était perdu. » — Aussi remarquable l'attitude du Sauveur à l'égard de la femme adultère : « Personne ne t'a condamnée, femme? — Personne. — Je ne te condamne pas non plus. Va, ne pèche plus. » Joa., VIII, 10-11. Et, si l'assurance du pardon divin n'est pas ici de tous points explicite, elle se trouve par contre dans les paroles adressées à la pécheresse dont il est question dans Luc., VII, 36-50. « Jésus dit à la femme : « Tes péchés te sont pardonnés. » Et ceux qui étaient à table avec lui se mirent à dire en eux-mêmes : « Qui est celui-ci qui remet même les péchés? » Mais Jésus dit à la femme : « Ta foi t'a sauvée, va en paix. » ℣. 48-50. — Beaucoup plus instructive encore la narration du paralytique de Capharnaüm. Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 18-26. Au malheureux qui est venu lui demander la santé de son corps, Jésus commence par donner la santé de l'âme : « Mon fils, tes péchés sont remis. » Et, ses paroles ayant scandalisé les scribes qui sont présents, Jésus est amené à s'expliquer de la manière la plus nette sur le pouvoir qu'il possède relativement au péché. Le texte de Marc a, comme d'ordinaire, une saveur toute primitive : « Comment (disent les scribes) celui-ci parle-t-il ainsi! Il blasphème! Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Et aussitôt Jésus, pénétrant dans son esprit qu'ils raisonnaient en eux-mêmes de la sorte leur dit : « Pourquoi entretenez-vous ces raisonnements dans vos cœurs? Lequel est le plus aisé, de dire au paralytique : « Tes péchés sont remis », ou de dire : « Lève-toi et prends ton grabat et marche? » Or, afin que vous sachiez que *le Fils de l'homme a autorité pour remettre les péchés sur la terre,* — il s'adresse au paralytique — : Je te le dis : lève-toi! prends ton grabat et retire-toi dans ta maison! » A quoi il suffit d'ajouter que les paroles du Christ : « Tes péchés te sont remis » ne sont pas seulement paroles d'exhortation et d'encouragement; elles ne signifient pas : « Mon fils, aie confiance en la miséricorde divine et dans l'effet de ton repentir. Dieu, qui est bon, peut te pardonner tes péchés. » Elles prétendent bien opérer ce qu'elles disent, apurant de manière définitive le compte de l'âme pécheresse avec Dieu. C'est bien ainsi que les témoins de la scène les entendent, et Jésus abonde dans leur sens : « le Fils de l'homme a autorité pour remettre les péchés sur la terre ».

Il est impossible que des scènes de ce genre n'aient pas frappé l'attention des apôtres qui en furent les témoins; elles les préparaient à pénétrer le sens plein de certaines paroles relatives à la rémission des péchés que le Maître leur adressa.

2° *Le pouvoir concédé à Jésus passe aux apôtres.* L'impression que laisse l'ensemble de l'Évangile, c'est que l'activité de Jésus n'est que le début d'une économie de salut toute nouvelle, encore que préparée de longue main. La prédication du Sauveur, son action sur les âmes ne sont pas limitées par l'espace et le temps. Le message divin qu'il apporte s'adresse à tous les hommes de bonne volonté et les apôtres ont dû se rendre compte, d'assez bonne heure, du rôle qui leur était échu dans la diffusion de ce message. Le Maître disparu, ils auraient à remplir sur la terre des fonctions analogues à celles qu'il avait lui-même exercées.

Comme lui, ils devraient inviter les âmes au repentir, indispensable condition pour entrer dans le royaume; comme lui, ils devraient accueillir ceux que toucherait leur prédication. Les gestes qu'ils feraient alors, les paroles qu'ils prononceraient auraient-ils l'efficacité souveraine des paroles et des gestes du Maître?

1. *Avant la résurrection.* — A entendre certaines paroles du Sauveur alors qu'il était parmi eux, les apôtres pouvaient en avoir une première et encore vague intuition. Les deux textes relatifs au pouvoir promis à saint Pierre d'abord, Matth., XVI, 18-20, aux apôtres réunis ensuite, Matth., XVIII, 15-18, ont été étudiés à l'art. Absolution, t. I, col. 138. On notera ici, tout au moins, que l'idée de ce pouvoir, dont l'objet reste encore assez vague, est mise en corrélation, les deux fois, avec l'idée d'Église. C'est en somme l'Église, considérée soit dans Pierre, son chef, soit dans les apôtres, qui jouira, par rapport à l'introduction dans le

royaume des cieux, d'un pouvoir dont l'importance ne peut être sous-estimée. Lourds fardeaux liés sur les épaules des coupables, les péchés (il s'agit clairement d'eux dans Matth., XVIII, 17) ne sauraient en être enlevés sans quelque intervention de l'Église. Quelle que soit encore l'imprécision des paroles du Maître, la tradition ecclésiastique n'a pas eu tort, quand elle y a vu la racine, non seulement du pouvoir législatif de l'Église, mais encore de son pouvoir de remettre les péchés. C'est en rapprochant le texte relatif aux « clefs du royaume » promises à Pierre, Matth., XVI, 19, et le texte plus général de Matth., XVIII, 18, que les théologiens ont édifié postérieurement la doctrine du « pouvoir des clefs ».

2. *Après la résurrection.* — Mais autrement explicites sont les paroles adressées par le Sauveur ressuscité. Il y a lieu de faire état, d'une part, de la finale de saint Matthieu, XXVIII, 18-20, et de celle de saint Luc, XXIV, 47-49, et, d'autre part, du texte plus développé de saint Jean, XX, 19-23.

Les deux premiers textes font une claire allusion aux pouvoirs de sanctification qui sont donnés aux apôtres. La première tâche de ceux-ci est d'annoncer le message apporté par Jésus : « Il fallait, dit Jésus, que le Christ souffrît et ressuscitât, et que le *repentir et la rémission* des péchés fussent prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. » Luc., XXIV, 47. A quoi fait écho, d'une manière plus impérative, la parole rapportée par Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations. » XXVIII, 19. Cette mission des apôtres, qui doivent avant tout prêcher le *repentir et la rémission des péchés*, serait d'ailleurs insuffisamment remplie, si les continuateurs du Christ ne disposaient pas du moyen de rendre la confiance aux âmes coupables, par l'assurance du pardon. Aussi bien le Christ leur remet-il les pouvoirs qu'il avait lui-même : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la « terre. » Quand vous aurez annoncé le message divin, lavez les âmes (purifiez-les, baptisez-les), au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Ces paroles visent directement le baptême. Ce rite, courant dès l'époque et qui jouait, depuis la prédication du Baptiste, un rôle si considérable, devient, de par la parole même du Sauveur, le moyen essentiel de purification pour ceux qui, ayant entendu le message de pénitence, voudront s'assurer le pardon de leurs fautes. La question n'est pas posée de ceux qui, ayant reçu le baptême, viendraient à offenser de nouveau la majesté divine. Mais, si la puissance du Christ passe à ses continuateurs, qui oserait dire que les pouvoirs délégués à ceux-ci ne s'étendent pas aux fautes commises après le baptême? En considérant la pénitence comme un baptême « laborieux » — et cela est acquis dès le IIe siècle — la tradition donnait aux paroles du Christ le sens plein qu'elles avaient.

Ce faisant, d'ailleurs, elle avait un guide dans les paroles du Sauveur rapportées dans Joa., XX, 21-23. Sur l'exégèse théologique de ce texte, voir l'art. ABSOLUTION, col. 140. A première vue, il ne saurait faire de doute que le texte présente, avec celui de Matthieu, un remarquable parallélisme. Les mots : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », correspondent à ces autres : « Toute puissance m'a été donnée... Allez *donc.* » Seulement, la parole du Christ est, de plus, appuyée ici par un geste symbolique : « Après ces paroles, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint. » La phrase qui suit achève de préciser les intentions du Sauveur : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Le pouvoir donné ici aux apôtres est *très général ;* la tradition ancienne y voyait premièrement la rémission des péchés dans et par le baptême. Voir l'art. NOVATIEN, t. XI, col. 839 en haut. Mais une simple lecture du texte, sans idée préconçue, permet de lui trouver un sens beaucoup plus large. Le jour où la question se poserait : « Que faire de celui qui, ayant fauté après le baptême, vient à résipiscence? » il y aurait lieu, sans aucun doute, de faire au relaps bien disposé l'application des paroles de Jésus : « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez; à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. » Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ces diverses paroles du Christ ressuscité une chose ressort clairement. En face du pécheur repentant qui vient faire appel à la miséricorde divine, l'Église n'est pas plus désarmée que ne l'était le Sauveur; comme celui-ci, elle pourra dire : « tes péchés te sont remis », avec la confiance que son jugement est ratifié en haut lieu. Quant aux modalités suivant lesquelles s'exercera ce pouvoir, si elles n'apparaissent pas avec tout leur détail en ces textes, on ne laisse pas, néanmoins, d'en distinguer l'une ou l'autre. La pratique du baptême de Jean guiderait, jusqu'à un certain point, l'Église en ce qui concerne la première rémission générale des péchés; en cas de récidive après le baptême, puisque, dès le principe, la réitération de ce rite a été exclue, les paroles du Maître, surtout si on les rapprochait de celles qu'il avait dites sur le pouvoir de lier et de délier, invitaient les détenteurs de cette puissance à instruire chaque cas particulier et à ne se prononcer sur lui qu'en parfaite connaissance de cause. Autant dire que cette réconciliation prendrait la forme d'un jugement.

II. EXERCICE PAR L'ÉGLISE APOSTOLIQUE DU POUVOIR SUR LE PÉCHÉ. — Par la force même des choses, c'était d'abord dans et par le baptême que les apôtres — disons l'Église, puisque aussi bien, le pouvoir concédé aux apôtres est perpétuel — feraient usage des facultés toutes spéciales que leur avait confiées Jésus.

1° Quand, le cœur transpercé de douleur à la prédication de Pierre, les Hiérosolymites demandent : « Que faut-il donc faire? », le chef des apôtres de leur répondre : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ *pour obtenir le pardon de ses péchés*, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Act., II, 37-38. Tel fut le thème général de la prédication des premiers apôtres : faire naître dans les âmes le repentir, leur assurer, par le baptême, la rémission des péchés. Pour récente qu'elle soit, la formule dite de Nicée-Constantinople exprime au mieux la foi de l'Église primitive : ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, *confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.*

2° Il est plus difficile de retrouver dans le Nouveau Testament l'exercice de ce pouvoir quand il s'agit de fautes commises après le baptême. A la vérité, ces fautes devaient être relativement rares; les premières adhésions au christianisme représentent fréquemment des conversions au sens plein du mot, détachant d'une manière définitive de la vie ancienne pour introduire en une existence toute nouvelle. Chez les Juifs, elles se produisaient d'ordinaire en des milieux très pieux, dès longtemps asservis à la pratique scrupuleuse de la Loi. Les convertis du paganisme se recrutaient souvent, d'autre part, parmi des prosélytes qui partageaient, au moins partiellement, les mêmes dispositions. Que l'on en juge par ce qui est dit du centurion Corneille. Act., X, 1 sq. Transplantés dans l'Église, ces néophytes y continueraient une vie plus édifiante encore, les chutes graves représenteraient parmi eux des cas tout à fait exceptionnels, et l'on s'explique assez bien que le souvenir, tant des fautes que de la pénitence qui leur fut imposée, ne se soit pas toujours conservé.

Il faudrait pourtant se garder d'idéaliser à l'excès

la perfection des primitives communautés. Sans parler de cas comme ceux d'Ananie et Saphire à Jérusalem, Act., v, 1-11, de Simon à Samarie, Act., viii, 18-24, il était immanquable que des scandales ne se produisissent de la part de chrétiens baptisés. A défaut de défaillances éclatantes, des fautes demeurées secrètes pouvaient troubler certaines consciences. Ce que saint Paul nous laisse entrevoir de la situation morale de la chrétienté de Corinthe, I Cor., v-vi, n'est pas très rassurant. Ces luttes, ces divisions ardentes dont il est question dans l'épître étaient bien regrettables; et la façon dont l'Apôtre parle de la fornication et de l'impudicité, v, 12-20, paraît bien indiquer que ce vice, courant dans la ville de Corinthe, n'avait pas entièrement disparu, même chez les baptisés. Il n'était pas inutile de rappeler à ceux-ci les dispositions de pureté nécessaires pour prendre part au « repas du Seigneur ». *Ibid.*, xi, 27-32. Des exemples récents avaient montré que ce n'était pas impunément que certains avaient, sans la pureté requise, mangé le corps du Christ et consommé son sang.

Pour un cas plus particulièrement grave et contre lequel l'Église locale n'avait pas osé ou pu sévir, Paul avait dû prendre une attitude très rigoureuse. I Cor., v, 1-13. Le chrétien coupable d'inceste avec la femme de son père avait été, par lui, « livré à Satan pour la mort de la chair », ℣ 5. Cf. I Tim., i, 18-20. Si le sens de l'expression « livrer à Satan » n'est pas clair, une chose reste certaine, c'est que Paul entend exclure ce pécheur public de la communauté chrétienne. Faisant allusion à une lettre précédente (qui ne s'est pas conservée) et où il recommandait à ses fidèles de ne point avoir de relations avec les impudiques, il leur fait remarquer que c'était le cas ou jamais, dans la conjoncture présente, d'appliquer cette monition. « J'ai simplement voulu vous dire de n'avoir point de relations avec un homme qui, portant le nom de frère, est impudique, ou cupide, πλεονέκτης (qui cherche à s'enrichir par des moyens illicites), ou idolâtre, ou injurieux (λοίδορος), ou ivrogne, ou rapace (ἅρπαξ, voleur, pillard), de ne pas même manger avec un tel homme... Retranchez le méchant du milieu de vous », ℣℣. 9-18. Il faut rapprocher le trait final de Deut., xiii, 5 (Sept. et Vulg. : ἀφανιεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν : *auferes malum de medio tui*); xvii, 7; xxii, 24. Ainsi, l'Apôtre prononce lui-même la sentence que la communauté aurait dû rendre spontanément. L'incestueux sera écarté de l'assemblée chrétienne, sans doute, mais privé même des rapports ordinaires avec ses frères. C'était la peine de mort que le Deutéronome prévoyait, aux passages ci-dessus, contre les coupables : c'est d'une sorte de mort civile que Paul entend frapper le Corinthien scandaleux. On remarquera la portée générale du verdict de l'Apôtre, il est destiné à faire en quelque sorte jurisprudence. La sentence portée contre l'incestueux pourrait et devrait l'être également, par les autorités responsables, contre les personnes coupables des autres fautes signalées concurremment avec ce crime. (Comparer avec cette énumération de fautes ce qui est dit, *ibid.*, vi, 9-11.) Quoi qu'il en soit, nous avons ici une application tout à fait explicite du *pouvoir de lier* que l'Évangile avait confié aux apôtres, à l'Église.

Dans le cas présent, Paul a-t-il fait usage du *pouvoir corrélatif de délier ?* On devrait l'accepter s'il fallait reconnaître, de toute évidence, dans l'homme à qui l'Apôtre recommande de pardonner, dans II Cor., ii, 5-11, le même qu'il avait condamné dans la lettre précédente. Tertullien montaniste contestait déjà dans le *De pudicitia* cette identification que les catholiques acceptaient. Les polémiques qui se sont élevées, au cours des âges, autour de la question du pouvoir des clefs, ont ressassé les mêmes arguments pour et contre l'identification sans apporter, nous semble-t-il, de clartés décisives. Restons-en sur un *non liquet.*

Aussi bien, et ceci n'est pas vrai seulement du cas particulier, nous sommes très loin d'être au clair, tant sur la possibilité qui restait aux pécheurs que les communautés primitives excluaient de leur sein, de rentrer en grâce avec elles et avec Dieu, que sur les moyens mis en œuvre pour accomplir cette réintégration, si elle avait lieu, et sur les effets produits par cette rentrée dans la communauté. On a dit à l'art. Confession, col. 833, ce qu'il fallait penser du texte Act., xix, 18, relatif aux gens d'Éphèse, qui, se repentant d'avoir cru à la magie, viennent s'accuser de leur faute et font un autodafé des livres incriminés; des textes de Jac., v, 16, et de I Joa., i, 9. A leur défaut, certains critiques ont pensé que l'imposition des mains dont il est question I Tim., v, 22, n'était rien d'autre que le geste de réconciliation des pénitents. Voir l'art. Imposition des mains, t. vii, col. 1306-1313, où l'hypothèse est défendue avec beaucoup de pénétration. Mais la preuve de cette assertion nous semble très loin d'être faite, cf. art. Ordre, col. 1214; et il vaut mieux, dans l'état actuel du problème, ne pas trop urger ce texte. Il y a toutes chances, pensons-nous, que l'Église apostolique ait eu l'occasion d'exercer le pouvoir de lier et de délier qui lui avait été remis par le Sauveur, de faire usage du droit de remettre les péchés postérieurs au baptême; mais les documents ne nous permettent guère de dire quelles ont été, dans ce passé très éloigné, les conditions de l'exercice de ce pouvoir. C'est en vertu surtout du *principe de continuité* que nous concluons que les choses se sont passées de la sorte; nous ne le constatons pas.

3° A la vérité, il conviendrait d'être plus réservé encore en ces affirmations si l'on devait prendre à la lettre certains développements néo-testamentaires sur la quasi-impossibilité, pour une âme d'abord convertie et qui retombe en ses anciens errements, de revenir parfaitement à résipiscence.

« Il est impossible, dit l'auteur de l'épître aux Hébreux, pour ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit, qui ont goûté la douceur de la parole de Dieu et les merveilles du monde à venir, et qui, pourtant, sont tombés, de les renouveler (ou d'être renouvelés) une seconde fois en les amenant à la pénitence, eux qui, pour leur part, crucifient de nouveau le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie. » Heb., vi, 4-7. Plus catégorique encore le passage suivant : « Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés; il n'y a plus qu'à attendre un jugement terrible et le feu jaloux qui dévorera les rebelles. Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins; de quel châtiment plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié et qui aura outragé l'Esprit de la grâce? Car nous le connaissons, celui qui a dit : « A moi la vengeance! c'est moi qui la tirerai! » Et encore : « Le Seigneur jugera son peuple. » Il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant. » *Ibid.* x, 26-31. De quoi l'on rapprochera, encore que la pensée s'y exprime avec moins de netteté, le texte relatif à la situation critique où s'est mis Ésaü : « Veillez à ce que personne ne manque à la grâce de Dieu; à ce qu'aucune racine d'amertume, venant à pousser des rejetons, ne cause du trouble et que la masse n'en soit infectée. Qu'il n'y ait parmi vous ni impudique, ni profanateur, πόρνος ἢ βέβηλος, comme Ésaü, qui pour un seul mets vendit son droit d'aînesse. Vous savez que plus tard, voulant obtenir la bénédiction, il fut repoussé, quoiqu'il la

sollicitât avec larmes, car il ne trouva pas le moyen (de faire) pénitence, μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν (la trad. de Crampon : « car il ne put amener [son père] à changer de sentiment » est plutôt un commentaire). » Heb., XII, 15-17.

A ces textes de l'épître aux Hébreux on peut joindre celui de I Joa., v, 16, sur le péché *ad mortem*, πρὸς θάνατον, pour lequel Jean déclare qu'il ne faut pas prier (sans doute parce que toute prière est inutile), et le texte de Matth., XII, 31-33 (cf. Marc., III, 28-30) sur « le blasphème contre le Saint-Esprit, qui ne peut être remis ni en ce monde ni dans l'autre ».

La difficulté que créent ces divers textes a été vivement sentie par les Pères qui ont eu à discuter avec les novatiens. Ce n'est pas ici le lieu de faire l'histoire de leur exégèse. Sauf erreur, saint Ambroise, est le premier qui se soit efforcé d'en donner une explication d'ensemble. Cf. *De pænitentia*, l. I, c. x; l. II, c. II-IV. Pour ce qui concerne le texte de Matth., et partiellement aussi celui de la *Ia Joannis*, on a dit ici, à l'art. Blasphème contre le Saint-Esprit, t. II, col. 910-916, et ce qu'en ont pensé les Pères et les exégètes, et le principe de solution qu'ont proposé les théologiens. Pour ce qui est de l'épître aux Hébreux, se référer à l'art. Paul *(Saint)*, col. 2487. L'étude du genre littéraire et des circonstances de composition de l'épître permet, nous semble-t-il, de ramener à de justes limites la portée des textes allégués. Éloquente dissertation destinée à empêcher une communauté menacée par la propagande juive de retourner aux vieux errements, l'épître use de tous les moyens oratoires, notamment de l'hyperbole. A quel prédicateur n'est-il pas arrivé de laisser passer sur l'urgence de la conversion, les dangers de la rechute, l'abus des grâces, des expressions analogues à celles-ci? On remarquera que dans les deux premiers passages cités, tout au moins, il est question non pas tant de péché au sens propre du mot, que de l'espèce « d'aveuglement » dont témoignerait, pour ces « Hébreux », un retour en arrière. A qui a vu une fois la lumière, combien il est difficile, s'il y ferme plus tard volontairement les yeux, de retrouver, par la suite, les clartés qui l'avaient d'abord illuminé. Quelle faute, *pratiquement irréparable*, ce serait pour des Juifs convertis de revenir, par une invraisemblable palinodie, à leur premier état! Quels arguments pourraient alors faire impression sur eux? C'est dans cette direction, nous semble-t-il, qu'il faut chercher une solution à une difficulté très réelle.

Cette réponse, d'ailleurs, ne doit pas faire oublier l'impression d'ensemble qui se dégage de ces textes. L'Évangile, certes, fait un large appel à la confiance des pécheurs. Pour accueillir ceux qui viennent lui demander la première rémission de leurs fautes, l'Église apostolique, comme le Sauveur, ouvre largement ses bras. Elle attend, en revanche, de ceux qui sont ainsi régénérés qu'ils persévèrent en la grâce reçue. Le Christ ressuscité ne meurt plus, la mort n'a plus d'emprise sur lui. « Ensevelis avec lui dans le baptême et ressuscités par la foi » (cf. art. Paul *(Saint)*, col. 2447), les nouveaux chrétiens ne doivent plus mourir de la mort du péché. Col., II, 12; III, 1-11. A coup sûr, l'Église n'ignore pas la fragilité inhérente à la nature humaine. Cf. I Joa., I, 8; II, 1; v, 16a, etc. Pour ces fautes, les remèdes ne manquent pas, dont la prière est l'essentiel. Voir ces mêmes textes. Les fautes graves et scandaleuses, les péchés *ad mortem*, l'Église apostolique semble vouloir se défendre d'en envisager l'hypothèse, au moins de façon courante. Ce sont là des cas particuliers relevant d'un traitement spécial. Les textes de Paul relatifs à l'incestueux de Corinthe nous en font entrevoir une partie, mais une partie seulement. Alors que les allusions aux sacrements de baptême (y compris la confirmation), d'eucharistie, d'ordre, sont relativement fréquentes dans le Nouveau Testament, celles qui sont relatives à l'expiation des péchés postérieurs au baptême sont rares et fugitives : leur petit nombre ne tiendrait-il pas à la rareté des circonstances où l'Église apostolique fit usage du pouvoir qu'incontestablement elle savait posséder de remettre les péchés?

II. La période archaique. — Nous désignons par cette expression la période qui suit immédiatement l'âge apostolique et qui s'étend de la fin du Ier siècle. au dernier tiers du IIe — Mais nous devons faire précéder son étude de quelques observations préliminaires qui valent également pour les sections suivantes. — 1° Observations préliminaires. — 2° Les textes. — 3° Conclusions que l'on peut en tirer.

I. Observations préliminaires. — 1° Le *status quæstionis* a été correctement exposé au mot Absolution, XIV. *Théorie des protestants modernes et des rationalistes*, col. 229-240. Il s'agit de savoir si, dès les origines de l'Église, on voit fonctionner une institution propre à assurer à ceux qui, après le baptême, se sont rendus coupables de fautes graves le pardon de celles-ci. On répondrait insuffisamment à la question en montrant seulement l'existence d'une discipline pénitentielle, condamnant le pécheur à des peines diverses dont la principale serait l'exclusion et donnant finalement *quitus* au condamné après qu'il a purgé sa peine. Il faut encore montrer que cette discipline s'ordonne à un effet *intérieur* et surnaturel, la réconciliation de l'âme coupable avec Dieu par la rémission du péché. En d'autres termes, il ne suffit pas de décrire des observances pénitentielles, il faut encore montrer la signification qui y est attachée.

2° Pour rendre cette double démonstration inattaquable, il faut *se garder des généralisations hâtives*. Ce qui est vrai d'une époque peut ne l'être pas d'une autre; ce qui est vrai à une époque déterminée dans une région peut ne l'être pas d'une région toute voisine. Les exemples abondent de ces variations dans l'espace et dans le temps. Ces diversités tiennent à ce que l'administration de la pénitence a toujours affecté, plus ou moins, la forme que prend l'exercice d'un pouvoir judiciaire. Or, un tel exercice présente, en règle générale, quelque chose de *discrétionnaire*, nous ne disons pas de *capricieux*. Aujourd'hui même, malgré la forme toute sacramentelle qu'a prise l'administration de la pénitence, bien des choses doivent être abandonnées à la discrétion du confesseur, à son appréciation personnelle, dont nul ne peut lui demander compte. Ceci est bien plus vrai encore d'époques où il n'existait ni rituel fixe, ni canons déterminés, ni règles universellement acceptées. Les chefs des communautés chrétiennes se savaient dépositaires d'un pouvoir considérable sur les péchés commis; ils en usaient dans la mesure où ils croyaient la chose nécessaire, compte tenu tant des intérêts particuliers que des intérêts majeurs des Églises dont ils avaient la responsabilité. Il a fallu des crises de caractère général, tels le montanisme, les grandes persécutions, ou le schisme novatien, pour amener les Églises à prendre quelques mesures uniformes. Encore cette uniformité est-elle demeurée toute relative, comme nous le constaterons. Il serait souverainement imprudent, par exemple, de généraliser la portée des canons d'Elvire, voir ci-dessous, col. 782; non moins hasardeux, par contre-partie, de considérer comme ayant valeur pour toute l'Église telles pratiques qui s'autorisent, avec plus ou moins de raison, du nom de Jean Chrysostome. C'est ce caractère discrétionnaire du pouvoir de remettre les péchés qui rend si difficile l'histoire de la pénitence primitive, et qui frappe de suspicion tous les travaux, anciens ou récents, qui, dans un sens ou dans l'autre, généralisent trop vite, au risque de tomber dans le

schématisme et, par le fait même, dans l'inexactitude.

3° Pour essayer de rendre toute la complexité du réel, l'histoire en question ne doit pas non plus perdre de vue les conditions générales de la vie chrétienne à la période considérée. Nous raisonnons trop, quand nous étudions le passé, d'après les pratiques que nous avons sous les yeux. Dans nos pays de vieille civilisation chrétienne, le baptême des adultes n'est qu'une infime exception, et la pratique du sacrement de pénitence est tout naturellement déterminée par cet état de choses. Nous avons quelque peine à nous représenter des communautés primitives où la très grande masse des baptisés (et ces baptisés ne sont pas la très grande masse des chrétiens) n'a reçu le sacrement de l'initiation qu'à l'âge adulte, parfois très avancé, et, pour les périodes anciennes tout au moins, dans des conditions qui supposent une véritable et profonde conversion. Que si l'on « réalise » la situation morale de ces communautés, de celles-là surtout qui sont petites, tenues bien en main par les autorités, on se rend compte que les nécessités de la pénitence s'y faisaient moins sentir qu'à des époques postérieures. Il y a entre l'admission tardive au baptême et la pratique de la pénitence une corrélation qui n'a pas toujours été suffisamment aperçue, encore que saint Augustin la fasse expressément remarquer. Cf. *Confess.*, l. I, c. XI, 17. L'essentiel n'est donc pas de montrer que, dans l'Église, la fréquentation de la pénitence a toujours été ce que nous la voyons aujourd'hui, mais de faire voir, ce qui est l'évidence, que, dans les divers cas où l'Église agissait en ce sens, elle pensait, comme l'Église d'aujourd'hui, remettre réellement le péché au nom de Dieu.

II. LES TEXTES RELATIFS A LA PÉNITENCE DANS LA PÉRIODE ARCHAIQUE. — L'observation que nous avons faite ci-dessus, concernant les textes du Nouveau Testament, est également à sa place ici. Les allusions, même fugitives, à l'exercice du pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême, sont rares, presque toujours contestables. Cela tient en partie, d'ailleurs, au fait que les documents littéraires de cette période sont peu nombreux. Nous grouperons d'abord les différents textes qui ont été allégués, puis nous ferons une place spéciale au *Pasteur* d'Hermas.

1° *Allusions que l'on a pensé trouver à la pénitence ecclésiastique.* — 1. La *Didachè*, XIV, 1-2, décrit sommairement la réunion eucharistique du dimanche : « Le jour dominical, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir, au préalable, confessé vos transgressions, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, afin que votre sacrifice soit pur. Quiconque a contestation avec son compagnon, qu'il ne se joigne pas à vous avant réconciliation, afin que votre sacrifice ne soit pas souillé. » Il y a évidemment ici application du précepte de saint Paul sur la « probation » qui s'impose avant toute participation au repas sacré, I Cor., XI, 28, en même temps qu'une claire allusion au précepte du Sauveur, Matth., V, 23-24. La pureté de cœur est indispensable à qui veut prendre place à la table du Seigneur. Si cette pureté est ternie par quelque discussion entre frères, la réconciliation s'impose. En tout état de cause, il y a lieu de rentrer pleinement en grâce avec Dieu par la confession des fautes. Rien n'indique qu'il s'agisse ici de confession détaillée, effectuée privément par chacun de ceux qui se sentiraient coupables. Ce sont tous les membres de la communauté qui, tous ensemble, se reconnaissent pécheurs devant Dieu. Encore moins est-il question d'un rite de pardon. La récitation de notre *Confiteor*, soit au début de la messe, soit avant la communion, serait, en somme, ce qui correspondrait le mieux à la pratique ici décrite.

Une confession de même genre, mais celle-ci individuelle, est mentionnée IV, 14 : Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ : « Dans l'assemblée, tu confesseras tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une mauvaise conscience. » La reconnaissance de la culpabilité, reconnaissance qui peut être générale, est la condition préalable de la prière. Aujourd'hui encore, en bien des communautés, on récite le *Confiteor* avant l'oraison.

Peut-être y a-t-il une allusion plus certaine à la pénitence canonique dans XV, 3. Après avoir parlé de l'élection des évêques et des diacres, et du respect qui est dû à ces dignitaires, l'auteur continue : « Reprenez-vous les uns les autres, non avec colère, mais pacifiquement, comme vous le trouvez marqué dans l'Évangile ; et si un homme offense son prochain, que personne ne converse avec lui, qu'il n'entende mot de personne avant qu'il ait fait pénitence. » Sans doute, les paroles ne s'adressent pas spécialement aux chefs de la communauté ; mais, venant après les prescriptions relatives à ceux-ci, elles veulent, semble-t-il, attirer l'attention sur un de leurs devoirs : la réprimande des délinquants et les sanctions à prendre contre les récalcitrants. Cela rappelle assez ce que dit saint Paul. I Cor., V, 9-13 ; cf. ci-dessus, col. 753. La mise en quarantaine du coupable est, à l'époque suivante, le premier acte de la pénitence canonique ; nous en aurions peut-être ici un premier exemple.

2. On sait le but que vise la *Ia Clementis :* faire rentrer en eux-mêmes les révoltés de Corinthe, les amener à reconnaître leur faute d'insubordination. Le début du c. LVII passe à l'application pratique : « Vous donc qui avez causé le principe de la discorde, soumettez-vous aux presbytres, soumettez-vous filialement à la pénitence, παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, fléchissez les *genoux de vos cœurs*. Apprenez à obéir, déposez votre superbe et orgueilleuse arrogance de langage, etc. ». Quoi qu'on en ait dit, il est difficile de voir ici une allusion à la pénitence canonique. Les révoltés doivent abandonner leur précédente attitude à l'égard des presbytres qu'ils avaient malmenés. Le recours à une pratique sacramentelle pour rentrer par le fait en grâce avec Dieu n'est pas exclu, sans aucun doute ; il n'est pas indiqué non plus. Texte à ne pas retenir.

3. Autant faut-il en dire d'un texte de *saint Ignace* qui a sensiblement le même sens. Lors de son passage à Philadelphie, Ignace a pu constater, sinon des divisions très accusées, du moins des germes de discussions. *Philad.*, III, 1, 2. Déjà, durant son séjour, il a crié très haut : « Tenez-vous étroitement unis à votre évêque, au presbytérium, aux diacres. » VII, 1. A distance, il fait de nouveau appel à ceux qui seraient tentés de se révolter : « Où il y a division et colère, écrit-il, Dieu n'habite pas. Cependant, à tous ceux qui se repentent, le Seigneur pardonne, pourvu que ce repentir ramène les rebelles à l'union avec Dieu et à la communion avec l'évêque, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. » VIII, 1. C'est pour n'avoir pas fait état du contexte et pour avoir traduit comme si on lisait ἐν τῷ συνεδρίῳ τοῦ ἐπισκόπου, que l'on a donné à ce texte un sens général qui semblerait impliquer que : « A tout pénitent, le Seigneur pardonne, s'il fait pénitence en présence de l'évêque et de son conseil. » C'est forcer le sens du texte.

4. Parmi les devoirs sur lesquels *saint Polycarpe* attire l'attention des presbytres de Philippes, *Philipp.*, VI, 1, est mentionné le soin qu'ils doivent avoir de redresser les erreurs et les faute, ἐπιστρέφοντες τὰ ἀποπεπλανημένα ; mais qu'ils le fassent sans colère, évitant la partialité, les jugements injustes..., ne croyant pas trop facilement au mal, ne tranchant pas en leurs jugements, car nous avons tous contracté la dette du péché : ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς, προσωποληψίας, κρί-

σεως ἀδίκου... μὴ ταχέως πιστεύοντες κατά τινος, μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας. L'allusion est évidente aux fonctions de juge que remplissent les presbytres. En rapprochant ce texte de ceux de la *Didachè* et de saint Paul, on entrevoit, nous semble-t-il, quelque chose de la discipline pénitentielle qui commence par exclure les coupables de la communauté.

5. Une charmante anecdote relative à saint Jean, bien qu'elle ne nous soit rapportée que par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 42, *P. G.*, t. IX, col. 649, pourrait être signalée ici, car Clément la donne comme une histoire religieusement transmise et confiée à la mémoire des fidèles. Quoi qu'il en soit de ses rapports avec la réalité, le récit existait depuis quelque temps quand le prêtre alexandrin l'a consigné, et ceci nous fait remonter dès lors jusque dans la période que nous étudions.

Tout le monde connaît cette délicieuse historiette. Lors d'une visite à une Église voisine d'Éphèse, l'apôtre Jean remarque parmi les catéchumènes un beau jeune homme, qu'il confie plus spécialement aux soins de l'évêque du lieu. Le catéchumène baptisé, l'évêque s'en désintéresse quelque peu; finalement, le protégé de Jean tourne fort mal et devient un chef de brigands. Venue inopinée de l'apôtre dans la ville en question. Il demande à l'évêque des nouvelles du jeune homme. Force est bien à celui-ci de confesser la triste vérité. Et Jean de partir incontinent à la recherche de la brebis perdue. Il la découvre enfin et la ramène au bercail. Quelques expressions sont à noter : le jeune homme « expie autant qu'il le peut ses crimes par ses sanglots; ses péchés, il les lave dans l'eau de ses larmes comme dans les eaux d'un second baptême ». C'est le premier début, la pénitence personnelle, la rentrée du coupable en lui-même. Et voici maintenant la pénitence canonique, si l'on peut déjà s'exprimer ainsi : ayant ramené son converti à l'Église, Jean « par des prières ardentes et continuelles, par des jeûnes austères qu'il partage tous avec le coupable, combattant le courroux de Dieu et implorant sa miséricorde, rassure cette âme effrayée, la persuade, la console par mille discours tendres et touchants et ne la laisse point qu'il ne l'ait réconciliée avec elle-même, *rendue à l'Église*, pleine de force et de confiance ».

On voudrait être tout à fait assuré de l'authenticité de l'anecdote. Elle fournirait un exemple tout à fait topique de réconciliation ecclésiastique. La difficulté est de discerner, dans le récit, la part personnelle du narrateur; et c'est pourquoi il convient de ne pas trop en urger la portée, du moins a-t-elle quelque valeur pour renseigner sur l'état des choses à l'époque de Clément et à Alexandrie.

2° *La pénitence dans le « Pasteur » d'Hermas.* — Ce livre curieux, rédigé à Rome vers le milieu du IIe siècle, roule tout entier autour de la question de la pénitence. Qu'elles soient dictées par l'Église elle-même, dans les *Visions*, qu'elles soient faites par l'ange de la pénitence dans les *Commandements* ou les *Paraboles*, les communications célestes dont Hermas est favorisé n'ont pas d'autre raison que d'amener la communauté romaine, disons mieux, l'Église tout entière (cf. *Vis.*, II, IV, 3 : Clément adressera le livre aux autres villes) à un renouvellement complet par le repentir.

Aussi bien, des souillures nombreuses déparent l'Église. Croissant en nombre, elle n'a pas également grandi en qualité. Hermas n'a pas besoin d'aller loin pour rencontrer le mal; c'est dans sa propre maison qu'il le trouve : ses enfants, élevés dans la foi chrétienne, ont fort mal tourné. *Vis.*, II, II, 2, 3. Jusque dans les rangs de ceux qui, étant les chefs de la communauté devraient en être les modèles, il y a des défaillances regrettables. Il est plus que temps que ces scandales cessent. Peut-être le tableau est-il poussé un peu au noir et les misères morales sont-elles quelque peu exagérées. La parabole du saule laisse l'impression que, malgré le nombre des défaillants, la plus grande partie des fidèles « a conservé le sceau de son baptême ». Ceux qui rapportent verdoyants les rameaux à eux confiés forment la majorité, τὸ δὲ πλεῖον μέρος τοῦ ὄχλου τοιαύτας ῥάβδους ἐπέδιδουν. *Simil.*, VIII, I, 16. Il n'en reste pas moins qu'une sérieuse rénovation s'impose.

Ne tenons pas compte des fautes légères et de pure fragilité, cf. *Simil.*, VIII, X, 1, 2, pour lesquelles il ne se pose pas de questions. La repentance intérieure, accompagnée du jeûne et des œuvres de miséricorde, a toujours été considérée dans l'Église comme en assurant le pardon. La grosse affaire, c'est le sort réservé à ceux qui ont péché gravement : « apostats et traîtres à l'Église qui ont rougi du Seigneur », *ibid.*, VI, 4, « imposteurs qui introduisent des doctrines étrangères et pervertissent les serviteurs de Dieu », VI, 5, « disputeurs et querelleurs, qui ne peuvent vivre en paix avec les autres », VII, 1, « hommes d'affaires qui vivent à l'écart des fidèles », VIII, 1, et se sont prêtés à des compromissions plus ou moins graves, IX, 1, demi-chrétiens, « qui se sont contentés d'embrasser la foi, mais sans tenir compte de la loi dans leur conduite et ont commis les œuvres d'iniquité », X, 3. A lire cette longue description, on a l'impression d'une masse assez considérable de gens vivant plus ou moins en marge de l'Église, qu'ils s'en soient séparés d'eux-mêmes, ou qu'ils en aient été officiellement exclus. Toute cette masse, dont il semble, à première vue, que personne ne s'occupe, est-il possible d'en refaire de vrais chrétiens? Et, parmi ceux-là mêmes qui vivent extérieurement en accord avec l'Église, des fautes n'existent-elles pas qui doivent leur donner les plus légitimes inquiétudes? Voir *Mand.*, IV, I, 1-3; rapprocher *Vis.*, I, I, 2, 8.

Pour aucun de ces coupables, s'ils se décident à venir à résipiscence, il ne saurait être question de recommencer les rites de l'initiation chrétienne, qui jadis les avaient purifiés de leurs souillures passées. Le baptême *in remissionem peccatorum* ne se reçoit qu'une fois. Mais n'existe-t-il pas, au moment où écrit Hermas, un succédané de cette première et unique purification? A lire le *Pasteur* il ne semblerait pas que ce soit là un point admis de tous. « Seigneur, dit Hermas, s'adressant à l'ange de la pénitence, j'ai entendu dire par certains docteurs qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle que nous avons faite le jour où nous sommes descendus dans l'eau et où nous avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs. » *Mand.*, IV, III, 1 sq. La question est aussi clairement posée que possible et la réponse de l'ange est non moins claire : « Tu as bien entendu, car il en est réellement ainsi, καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει. Il faudrait, en effet, que celui qui a reçu la rémission de ses péchés ne péchât plus, mais persévérât dans la pureté. » Ainsi l'ange de la pénitence fait siens, *dans la théorie*, l'enseignement des docteurs en question et la raison qui le justifie. Seulement, la pratique révèle tout aussitôt les difficultés de l'application. A s'en tenir à la lettre de cet enseignement, les chrétiens qui ont fauté après leur baptême n'auraient plus de rémission à attendre. C'est bien dur. Aussi l'ange fait-il entrevoir à Hermas qu'il existe pour ces âmes un espoir de salut : « Mais, continue-t-il, pour répondre à tes minutieuses questions, je vais encore te révéler ceci : toutefois je ne veux fournir par là aucun prétexte à ceux qui, dans l'avenir, passeront au christianisme ou qui viennent tout récemment d'y passer, τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον. » Ces deux catégories de personnes « n'ont

point (à leur disposition) la pénitence des péchés, elles n'ont que le pardon de leurs fautes antérieures (au baptême) ». En d'autres termes, pour ces deux catégories, croyants de demain ou d'hier, il n'y a pas lieu de chercher un remède à leurs transgressions possibles, il faut s'en tenir à la doctrine rigide énoncée par les docteurs : elles reçoivent, dans et par le baptême, la rémission totale de leurs fautes, après quoi elles doivent vivre dans la pureté parfaite. Leur faire entrevoir maintenant, au lendemain et à plus forte raison à la veille de leur baptême, que des facilités de pardon ultérieur peuvent leur être accordées, c'est proprement donner une prime à la lâcheté. Mais il reste une troisième catégorie de fidèles, ceux qui ont été *appelés* au christianisme, au baptême, à la rémission des péchés voici longtemps déjà. « Pour ceux-ci, τοῖς κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν, Dieu a institué une pénitence. » Il connaît l'humaine faiblesse et les attaques dont elle est l'objet, et, dans son infinie miséricorde, « il a institué cette pénitence; c'est à moi qu'il en a confié l'administration. Ainsi donc, je te le déclare, si quelqu'un après ce grand et solennel *appel* (κλῆσις) a cédé aux tentations du diable et est tombé dans le péché, il a à sa disposition une pénitence, mais une seule, μίαν μετάνοιαν ἔχει; mais s'il retombe aussitôt après pour se repentir ensuite, c'est bien dangereux pour un tel homme, il arrivera difficilement à la vie. » Cf. la même idée dans *Simil.*, IX, XXVI, 6, qui est tout aussi nette : « Ce que je dis ne s'applique pas aux jours à venir; qu'on n'aille donc plus renier le Seigneur et recourir ensuite à la pénitence. Car il n'y a plus de salut pour quiconque, désormais, reniera son Maître. Mais ceux qui l'ont renié, dans le passé, semblent avoir encore la ressource de la pénitence. »

Il nous paraît bien que tout le développement que l'on vient de lire s'applique exclusivement aux chrétiens de vieille date, *appelés* jadis à la foi et au baptême; si, après cet *appel* auquel ils ont répondu, il leur est arrivé de pécher, il leur reste aujourd'hui une chance de salut, mais une seule : accepter le message de pénitence que l'ange vient leur apporter. C'est ainsi que le comprend Hermas, qui est précisément dans le cas, car, sitôt entendues les paroles de l'ange, il s'écrie tout joyeux : « Je reviens à la vie après les explications si claires que vous me donnez : je sais maintenant que, si je ne commets pas de nouveaux péchés, je serai sauvé. — Tu le seras, reprend l'ange, toi et tous ceux qui agiront de même. »

Ainsi, laissant de côté la considération des chrétiens de demain et d'hier, l'ange de la pénitence propose aux chrétiens de vieille date qui ont péché un moyen de salut qui leur est spécialement réservé. Ce moyen de salut est *extraordinaire*. On a parlé, non sans quelque emphase, d'une sorte de *jubilé* annoncé par l'ange; à coup sûr, le sens obvie de ses paroles c'est bien qu'il y a pour les vieux pécheurs une occasion à saisir qui ne s'est pas encore présentée et qui ne se représentera plus. Même en faisant la part de ce qui revient, dans les paroles de l'ange, au souci de ne pas donner une prime à l'infidélité des néophytes, il est difficile de lui faire dire que, la rémission des péchés ayant été obtenue dans le baptême, il a toujours été et il sera toujours loisible à ceux qui pécheront ensuite de recourir à la pénitence. Et, d'ailleurs, reste-t-il encore tant de temps à vivre à l'humanité? La perspective de la parousie prochaine, du jugement qui va bientôt venir, fait le fond de tableau de plusieurs des paraboles et particulièrement de celle de la tour. *Vis.*, III, II, 3 sq., voir surtout VIII, 9 : « la tour ne tardera pas à être terminée »; *Simil.*, IX tout entière et en particulier, XXXII, 1 : *Remediate ergo vos dum adhuc turris ædificatur.* Alors à quoi bon légiférer pour l'avenir? C'est vers le passé que se porte exclusivement le souci de l'ange de la pénitence.

Ces anciens fidèles, qui ont « perdu le sceau de leur baptême », soit par des fautes secrètes, soit par des péchés scandaleux qui les ont fait exclure de l'Église, avaient-ils, jusqu'à présent, *à l'estimation d'Hermas*, un moyen assuré de rentrer en grâce avec Dieu et, au besoin, avec l'Église? L'exclamation de joie poussée par Hermas, après les paroles de l'ange annonciatrices du jubilé, semble bien faire penser que non. Sans doute, depuis longtemps déjà, Hermas regrette personnellement ses fautes, il ne manque pas l'occasion de les confesser devant Dieu. *Vis.*, I, I, 3; III, I, 5. Ce qu'il ne peut obtenir, jusqu'au moment du message de l'ange, c'est l'assurance que ses fautes lui sont remises. Après la joyeuse nouvelle que le pardon peut lui être accordé, il se sent revenir à la vie, ἐζωοποιήθην. A plus forte raison, ceux-là ont-ils occasion de reprendre espoir qui, ayant été exclus de l'Église, obtiennent l'assurance qu'ils pourront y reprendre leur place. Moellons cariés et avariés, arrachés de la tour dont ils déparaient l'ordonnance, ils ont espoir de former à nouveau les assises du mystique édifice. Nous ne pouvons dire si les suggestions d'Hermas adressées aux autorités compétentes ont été suivies d'effet, si le « jubilé » a été proclamé par qui de droit. Il reste que le message du *Pasteur* a pu faire renaître la confiance en bien des âmes.

Mais ce que l'on aimerait surtout à connaître, c'est le moyen dont Hermas suppose la mise en œuvre pour opérer la réconciliation des coupables avec Dieu et avec l'Église. Considérons d'abord les pécheurs officiellement exclus de la communauté, on ne voit pas bien comment ils pourraient être réconciliés avec l'Église sans un acte positif de celle-ci. De même encore pour ceux qui, sans avoir été judiciairement écartés, se sont fait justice eux-mêmes en se ségrégeant de la communauté. On ne les voit pas, eux non plus, reprenant leur place dans l'assemblée chrétienne sans quelque intervention ecclésiastique. Hermas reçoit l'ordre de transmettre à deux personnes qui semblent avoir autorité dans l'Église, Clément et Graptè, le premier message qu'il a reçu. *Vis.*, II, IV, 3. Ceci constitue au moins une indication qu'il faut relever. Reste la masse considérable de ceux dont les fautes demeurées secrètes n'ont point modifié, nous sommes en droit de le supposer, leurs relations extérieures avec la communauté. Le *Pasteur* laisse-t-il entrevoir une intervention de l'Église dans leur réconciliation avec Dieu? Quelques critiques l'ont pensé, ils se sont efforcés d'interpréter en ce sens les indications du livre relatives aux pierres qui, ayant été enlevées de la tour, y reprennent finalement place après un traitement approprié, ce traitement serait la désignation métaphorique des exercices pénitentiels au terme desquels le chrétien coupable pourrait être de nouveau admis à la participation intégrale aux biens spirituels. Tout ceci nous paraît bien aléatoire, quand il s'agit du cas spécial que nous envisageons maintenant. Si une idée de ce genre avait pris corps chez notre auteur, on ne comprendrait pas qu'elle ne s'exprimât jamais clairement : « Quant à tes fautes passées, lui dit l'ange, elles te seront remises *si tu observes mes commandements* et tous obtiendront ce même pardon, pourvu qu'ils suivent ces préceptes et marchent dans la voie de la chasteté, telle que je viens de la tracer. » *Mand.*, IV, IV, 4. Ne faut-il pas tenir compte d'affirmations aussi catégoriques que celles-ci?

En définitive, le *Pasteur* est loin de satisfaire toute notre curiosité. S'il est précieux en ce qu'il affirme la vertu du repentir, son efficacité pour réconcilier les âmes avec Dieu, il ne nous renseigne guère sur le

rôle qui revient à l'Église dans cette réconciliation. Et quant à la vertu universelle de ce repentir même, il convient de ne pas l'exagérer. A première vue, l'auteur semble ouvrir à tous les pécheurs l'espoir de la réconciliation et l'on a pu soutenir qu'il n'y a pas trace chez lui de « péchés réservés ». Outre que l'expression est impropre, car elle est fonction d'une doctrine de la réconciliation ecclésiastique qui n'apparaît pas ici, elle dépasse la portée des textes. A plusieurs reprises, l'ange de la pénitence déclare que, pour une catégorie au moins de pécheurs, il n'y a pas de pénitence. Sa pensée, qui est parfois un peu hésitante, *Simil.*, IX, XXVI, 5; *Vis.*, II, 2 et 3, est très nette dans *Simil.*, IX, XIX, 1. Il s'agit de ceux qui ont apostasié du fond du cœur : ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν Κύριον, et qui ont trahi leurs frères. « Pour ces gens-là, pas de pénitence; c'est la mort. C'est une race de scélérats. » Cf. *ibid.*, n. 2. On a voulu chercher ici une influence des textes de l'épître aux Hébreux ci-dessus mentionnés, col. 754. Ce n'est pas impossible; mais, avant d'admettre cette hypothèse, il convient de se rappeler que la canonicité de l'épître n'a été reconnue qu'assez tard en Occident; on ne trouve pas, dans le *Pasteur*, de traces incontestables de son emploi.

III. CE QUE L'ON PEUT DIRE DE LA PÉNITENCE CANONIQUE A L'ÉPOQUE ARCHAIQUE — 1° Les textes que nous venons de passer en revue ne permettent pas de donner une description de la discipline pénitentielle de l'époque; à plus forte raison n'autorisent-ils, *à eux seuls*, aucune théorie générale sur le rôle de l'Église dans la rémission des péchés postérieurs au baptême. Voici, néanmoins, ce qu'ils laissent entrevoir :

1. L'existence, en marge de la communauté, d'un certain nombre de gens coupables de diverses fautes *(Didachè, Polycarpe, Pasteur)* et dont l'assistance à la synaxe eucharistique est particulièrement indésirable *(Didachè)*. Plusieurs semblent se trouver dans cette situation en vertu d'une sorte de jugement des autorités ecclésiastiques *(Polycarpe)*. Plus nombreux peut-être apparaissent ceux qui se sont séparés d'eux-mêmes par suite de leurs fautes morales, de leur attitude en cas de persécution *(Pasteur)*. A côté de ces « croyants » plus ou moins définitivement perdus pour l'Église, il existe, au sein de la communauté, partageant sa vie, des fidèles dont la conscience demeure inquiète *(Pasteur)*.

2. L'existence d'un moyen de réconciliation pour ces diverses catégories nous apparaît moins. Le texte de l'épître de Polycarpe nous invite à voir dans les « presbytres » des juges, qui, s'ils ont pouvoir pour condamner, ont aussi, selon toute vraisemblance, pouvoir pour absoudre. Hermas transmet le message céleste qu'il a reçu aux autorités ecclésiastiques. C'est une indication.

Mais il faut ajouter aussi que l'idée de remettre les péchés post-baptismaux se heurte, au moins dans certains cercles, à une vive opposition. La rémission des péchés s'effectue dans le baptême, le baptême ne se réitère pas. Rien n'indique pourtant que cette doctrine rigide soit celle des autorités ecclésiastiques, en tant que telles. L'exemple de Jean l'apôtre a-t-il été invoqué comme un précédent? On ne saurait le dire.

Aucune précision ne peut être donnée sur la rémission des fautes secrètes qui ne changent pas extérieurement les rapports avec l'Église. Mais il n'y a pas de lignes de démarcation tranchée entre ceux qui en sont coupables et qui, inquiets de leur situation de conscience, peuvent être tentés de renoncer aux synaxes liturgiques, et les pécheurs de la seconde catégorie qui, ayant définitivement accepté leur indignité, se sont eux-mêmes excommuniés. C'est par des transitions insensibles que l'on passe de l'une à l'autre catégorie.

2° Ce manque de détails autorise-t-il l'historien à conclure que, durant cette période, il n'existe, dans l'ensemble de l'Église, aucune institution proprement pénitentielle? — La conclusion, à coup sûr, dépasserait de beaucoup les prémisses.

1. Elle supposerait d'abord que l'on accorde au texte du *Pasteur* sur l'*unique pardon au baptême* une valeur tout à fait générale et tout à fait absolue. Or, ce qu'il rapporte, c'est l'opinion de « certains docteurs », opinion que l'ange de la pénitence fait sienne à la vérité. Le texte insinue tout au moins que, sur la question de principe, il y a des discussions. Il faudrait donc se garder d'en tirer cette négation absolue : « A l'époque d'Hermas il n'y avait aucune institution pénitentielle, ni à Rome, ni en aucune partie de l'Église. » D'autre part, les conditions de la communauté romaine, déjà considérable, ne sont pas les mêmes que celles de petites Églises de la même époque. Dans ces dernières, il pouvait y avoir des interventions plus personnelles des autorités auprès de certains pécheurs, des recours aussi de ces pécheurs auprès des autorités. Voir l'histoire de saint Jean. A Rome même, il pouvait y avoir de ces démarches qui, par leur discrétion même, disons aussi par leur rareté, échappaient à la connaissance du public. Qu'on ne dise pas qu'Hermas, frère du pape Pie, était en situation d'être au courant de tout; sur bien des points sa théologie ne témoigne pas qu'il ait beaucoup fréquenté les milieux ecclésiastiques.

2. Surtout une conclusion négative ne tiendrait aucun compte du *principe de continuité* (le mot étant pris ici dans toute sa plénitude dogmatique) que nous avons déjà invoqué. Or, les textes qui s'accumulent dès la fin du IIe siècle et jusqu'au milieu du IIIe nous montrent une discipline pénitentielle fonctionnant de façon régulière. Que cette discipline ait fait éclosion soudain, *par voie de génération spontanée*, vers les années 180, c'est ce qui apparaît tout à fait invraisemblable aux yeux de l'historien, aussi bien qu'à ceux du théologien. Sans doute, il n'y a pas lieu de conclure de l'existence de cette discipline postérieure à l'existence d'une réglementation absolument analogue à l'âge précédent. Mais il faut bien qu'il y ait eu pour lors l'embryon d'une organisation pénitentielle dont certaines circonstances ont favorisé le développement.

III. L'ORGANISATION PÉNITENTIELLE AU IIIe SIÈCLE. — 1° Les documents. — 2° La pratique. — 3° Les théories.

I. LES DOCUMENTS. — Autant étaient parcimonieux les textes relatifs à la pénitence à l'époque archaïque, autant ils sont nombreux et quelquefois explicites dans cette période que nous ferons commencer à saint Irénée pour la terminer au moment de la paix de l'Église. Nous les énumérerons, tout au moins les principaux, dans l'ordre de date; voir ce qui a été dit plus haut sur cette question de date, col. 756. Quand la question aura été touchée dans des articles antérieurs, nous nous contenterons d'y renvoyer.

1° *Saint Irénée* nous apporte, au seuil même de cette période, un renseignement assez mystérieux sur les victimes qu'avait faites, dans la vallée du Rhône, la propagande des disciples de Marc le Gnostique; ces victimes étaient surtout des femmes; quelques-unes, peut-être coupables des désordres que la secte encourageait, seraient revenues à résipiscence. *Cont. hæres.*, I, XVII, 5, 7, *P. G.*, t. VII, col. 588-592. Voir art. IRÉNÉE, t. VII, col. 2497. Peut-être le texte est-il moins clair qu'on ne l'a dit. Les mots αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται ont été rendus par la vieille version latine :

exomologesin faciunt, comme s'il s'agissait de l'*exomologèse* liturgique, de l'acte par lequel on se soumettait à la pénitence. Les auteurs qui, à la suite du latin, traduisent ainsi ont négligé les mots qui précèdent. Ces femmes avaient, pour employer le terme de I Tim., IV, 2, « la conscience cautérisée », ce qui fait « que les unes *affichaient même publiquement leur situation*, tandis que d'autres, plus ou moins honteuses, se retiraient, sans rien dire, de la vie de Dieu, quelques-unes de ces dernières allant jusqu'à l'apostasie complète, tandis que d'autres restaient dans l'incertitude. » Cette dernière partie de la phrase est intéressante en ce qu'elle décrit assez bien les deux catégories des pécheurs que nous avons déjà rencontrés dans le *Pasteur:* ceux qui abandonnent brusquement l'Église, et ceux qui, lentement, mais sûrement, par une progressive désertion, aboutissent au même résultat. Quant à la première partie de la phrase, ἐξομολογοῦνται, etc., nous pensons qu'il vaut mieux ne pas la verser aux débats.

2° *Denys de Corinthe* doit être sensiblement de la même époque. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXI, *P. G.*, t. XX, col. 385. Ce dernier a eu entre les mains une collection de lettres dont il donne, c. XXIII, un dépouillement sommaire. On serait heureux d'avoir celle qui était adressée à l'Église d'Amastris et à celles du Pont; Denys y donnait « plusieurs avis sur le mariage et la continence et il engageait ses correspondants à recevoir ceux qui se convertissaient, de quelque faute que ce fût, faute ordinaire ou même égarement hérétique, τοὺς ἐξ οἵας δ'οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει ».

3° *Tertullien* touche de près saint Irénée. Prêtre catholique, il compose entre 200 et 206 une catéchèse sur la pénitence, ses caractères généraux, sa nécessité avant le baptême, la possibilité de recourir, après le baptême, à l'*exomologèse*, mais une fois seulement. Le *De pœnitentia* donne d'ailleurs, sur l'intervention de l'Église dans la pénitence post-baptismale, moins de renseignements qu'on pourrait l'attendre. C'est plutôt « une sorte de sermon, qui met en lumière le bienfait de la réconciliation avec Dieu, soit avant, soit après le baptême, sans se préoccuper de décrire les formes connues de tous par où elle se réalise dans les communautés contemporaines ». P. de Labriolle, édit. du *De pœnitentia*, p. XV. Les traités *De spectaculis*, *De idololatria*, *De cultu feminarum* qui peuvent être sensiblement de la même époque, s'ils ne donnent point de renseignements directs sur la pénitence, permettraient de reconstituer une bonne partie de « l'examen de conscience » dont s'inspirait le prêtre de Carthage.

Le *De pudicitia* semble être un des tout derniers ouvrages de Tertullien. Devenu montaniste fougueux, il s'y élève avec violence contre la déclaration émanée d'un évêque très haut placé dans l'Église (Calliste de Rome? Agrippinus de Carthage?), qui promettait, après pénitence accomplie, le pardon de certaines fautes de la chair. Toute l'argumentation de ce pamphlet repose sur cette idée que, si l'Église pardonne ce genre de fautes, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne remette pas aussi l'idolâtrie et l'homicide, crimes qui sont considérés par tout le monde comme irrémissibles. Outre cette thèse générale sur les péchés irrémissibles, l'ouvrage abonde en traits qui jettent le jour le plus vif sur certains aspects de la discipline pénitentielle et même des doctrines théoriques qui s'y rapportaient. Comparer ce qui est dit par A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 478 sq. dont nous sommes obligé de nous séparer.

4° *Hippolyte de Rome* est de peu postérieur à Tertullien. — La *Tradition apostolique*, connue autrefois par son titre seulement, a pu être restituée. Dans la prière de l'ordination de l'évêque qu'elle nous transmet, le pouvoir de remettre les péchés est clairement mentionné, après celui de paître le troupeau du Christ et d'offrir le sacrifice : « O Dieu, dit cette prière, accordez-lui (au nouvel élu) d'avoir, par l'Esprit inspirateur de la hiérarchie, le pouvoir de remettre les péchés selon votre commandement, d'attribuer à chacun son lot selon votre précepte, et de délier toute entrave selon le pouvoir que vous avez donné aux apôtres » : (δὸς αὐτῷ) καὶ τῷ Πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν τε πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις. A part l'expression διδόναι κλήρους qui demeure mystérieuse, on voit que la prière fait une allusion évidente, tant au pouvoir de remettre les péchés mentionné par Joa., XX, 22-23, et cela par la vertu du Saint-Esprit, qu'au pouvoir de lier et de délier promis par Jésus dans Matth., XVIII, 18 (et XVI, 19). Et comme c'est aussi en vertu d'un ordre du Seigneur que l'évêque doit διδόναι κλήρους, serait-il par trop hasardé de comprendre sous ce mot l'attribution de la pénitence à chacun proportionnellement à sa faute? Nous ne présentons l'hypothèse qu'avec les plus extrêmes réserves. Il reste que la prière d'ordination de l'évêque, telle que la rapporte la παράδοσις, met au nombre des attributions essentielles de l'évêque le pouvoir de remettre les péchés, et ceci d'une manière très générale. Texte dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édition, appendice.

Il est vraisemblable que la *Tradition apostolique* a été rédigée à l'époque où Hippolyte avait déjà fait sécession. Si donc on rencontre dans les *Philosophoumena* des protestations contre la manière dont le pape Calliste remet certains péchés, il faut penser que ce n'est pas en vertu d'un principe général qu'Hippolyte récrimine contre les agissements de son rival. Ce qu'il conteste, ce n'est pas le droit de la hiérarchie à remettre les fautes, mais l'application qu'en fait Calliste en des cas particuliers. Voir *Philosoph.*, IX, XII, 20-26, édit. Wendland, p. 249-251 : « Calliste déclare qu'à tous ceux qui viennent à lui il leur remet leurs péchés, c'est là une prime qui fait accourir à sa secte les gens en délicatesse avec les autorités religieuses. Il déclare aussi que, si un évêque commet une faute, même mortelle, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, il n'encourt pas de ce chef la déposition. Il est indulgent aux clercs bigames ou trigames, tolère que des gens déjà engagés dans la cléricature se marient, déclarant qu'il n'y a point en cela de péché. Et il justifie ces concessions par le mot de l'Apôtre : « Qui es-tu donc « pour juger le serviteur d'autrui? » et encore par la parabole de l'ivraie semée par l'ennemi dans les emblavures, et qu'il faut laisser croître avec le froment : Laissons donc, dit-il, dans l'Église ceux qui ont péché; l'Église, dit-il encore, est comme l'arche de Noé où il y avait toutes sortes d'animaux, des purs et des impurs; et il cherche partout des raisons de ce genre. » Il y a là, on le voit, des indications intéressantes et dont il conviendra de faire état.

5° *Clément d'Alexandrie* est contemporain des premiers temps de Tertullien. Outre le texte intéressant du *Quis dives salvetur*, ci-dessus, col. 759, qui témoigne qu'à l'époque de Clément tout au moins la réconciliation ecclésiastique d'un très grand coupable ne paraissait pas chose inouïe, il faut citer d'assez nombreuses allusions à la μετάνοια, à l'ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, à la συγγνώμη. Cette dernière expression paraît bien désigner, au moins en certains endroits, le pardon ecclésiastique. Voir les références à l'art. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, col. 185. Comme le prêtre d'Alexandrie cite Hermas et s'en inspire, il y aurait intérêt à

rechercher quelles précisions il a apportées à la doctrine encore si floue de son modèle.

6° *Origène*, successeur de Clément au didascalée, se trouve être le contemporain de Tertullien en ses dernières années et d'Hippolyte de Rome. Les principaux textes que l'on peut recueillir dans ses œuvres et qui sont relatifs à la pénitence ont été rassemblés à l'art. ORIGÈNE, col. 1555-1558. On a dit, à cet endroit, qu'il n'est pas facile de ramener à l'unité toutes les affirmations du docteur alexandrin.

Pour faire ressortir toute la signification du passage célèbre emprunté au *De oratione*, il est nécessaire de le citer en entier. Le livre en question, composé avant 240 et sans doute vers 233-234, est un commentaire de l'oraison dominicale; c'est à propos de la 3e demande : *Dimitte nobis debita nostra*, qu'Origène est amené à écrire le passage sur la rémission des péchés. S'inspirant du *Pater*, il a d'abord insisté sur le fait « que nous avons tous le pouvoir de pardonner les fautes que le prochain a commises contre nous ». Quant aux fautes commises contre Dieu, qui donc pourra en donner le pardon? Ce ne peut être que « celui qui est inspiré par Jésus, comme les apôtres, et que l'on peut reconnaître à ses fruits comme ayant reçu le Saint-Esprit ». L'allusion est transparente au texte de Joa., xx, 22-23. Pour pouvoir remettre les péchés, il faut, comme les apôtres, avoir reçu l'Esprit, et être devenu « spirituel ». Quoi qu'il en soit de la manière dont cet Esprit est communiqué (Origène n'écrit pas ici un traité de l'ordination), voyons ce « spirituel » à l'œuvre dans le traitement du péché : « Par le fait qu'il est conduit par l'Esprit, comme un fils de Dieu pour se conduire en tout selon la raison, il pardonne ce que Dieu pardonnerait, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ Θεός, et retient les péchés incurables, τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων, agissant au service de Dieu comme les prophètes qui disent, non point ce qui leur plaît, mais ce qui est conforme à la volonté divine. De même, lui est au service de Dieu, qui seul a le pouvoir de remettre les péchés. » Le pouvoir du « spirituel » étant un pouvoir délégué ne peut s'exercer que dans les limites des concessions faites par Dieu. L'ensemble indique que le « spirituel » est le dépositaire des pouvoirs sacerdotaux.

Cependant, une objection se présente : tel qu'il est formulé par la charte constitutive de Joa., xx, 22-23, le pouvoir des apôtres et donc des « spirituels » ne semble soumis à aucune restriction. Ayant rappelé ce texte, Origène continue : « Si on le prenait sans examen, on pourrait reprocher aux apôtres (ajoutons « aux spirituels ») le fait qu'ils ne pardonnent pas à tous, afin que tous soient pardonnés, mais qu'ils retiennent les péchés à certains, en sorte que, par eux, les péchés soient aussi retenus auprès de Dieu. » L'allusion semble claire à une pratique courante et qu'Origène considère comme d'origine apostolique : il y a des fautes que l'on ne remet pas. Or, ceci paraît ne pas tenir compte du pouvoir très général concédé par Jésus. Écoutons la réponse d'Origène : « On trouvera à ce sujet un utile exemple dans la Loi (mosaïque), pour comprendre le pardon que les hommes donnent à des hommes au nom de Dieu. Dans la Loi, les prêtres ne doivent pas offrir le sacrifice pour certains péchés, sacrifice qui remet le péché à ceux pour qui il est offert. Le prêtre (israélite) qui a pouvoir sur certains péchés, qui peut offrir pour les fautes involontaires ou les transgressions, n'offre holocaustes ou sacrifices expiatoires, ni pour l'adultère, ni pour le meurtre volontaire, ni pour quelque autre péché plus grave. De même, les apôtres et ceux qui leur sont assimilés, prêtres suivant le grand prêtre, ceux qui ont reçu la science de la divine thérapeutique savent, enseignés qu'ils sont par l'Esprit, pour quels péchés il faut offrir les victimes, quand, de quelle manière, et ils savent pour lesquels il ne faut pas le faire. Le prêtre Héli sachant les fautes de ses fils, Ophni et Phinéès, et voyant que rien ne pouvait leur être utile pour la rémission de leurs péchés, confesse que leur cas est désespéré, τὸ ἀπογινώσκειν τοῦτ' ἔσεσθαι, quand il dit : « Si un homme pèche contre un homme, on priera pour lui, mais, s'il pèche contre Dieu, qui priera pour lui? » (I Reg., II, 25, texte classique dès cette époque, lorsqu'il est question de la rémissibilité des fautes; cf. S. Cyprien, *Testimonia*, III, 28.)

C'est après ce développement si clair et qui tend à justifier une pratique ayant force de loi qu'Origène blâme certains de ses contemporains qui agissent à l'encontre de celle-ci : « Je ne sais donc pas comment certains (prêtres) s'attribuant à eux-mêmes des pouvoirs qui dépassent l'ordre sacerdotal, peut-être parce qu'ils n'ont pas suffisamment pénétré la science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie et de pouvoir pardonner les adultères et les fornications, comme si, par la prière qu'ils prononcent sur ceux qui ont osé ces crimes, le péché *ad mortem* lui-même pouvait être délié. Ils n'ont donc pas lu le mot de l'Écriture : « il y a un péché qui est *ad* « *mortem*, ce n'est pas pour celui-là que je dis que l'on « prie. » (I Joa., v, 16.) Ne passons pas non plus sous silence Job, cet homme si courageux; il offre des victimes pour ses fils : « de crainte, dit-il, que mes fils, « en pensée, n'aient commis des fautes contre Dieu ». (Job, I, 5.) C'est donc pour des péchés douteux, et encore pour des péchés intérieurs et qui ne seraient pas montés du cœur aux lèvres, qu'il offre le sacrifice. » Il nous paraît que le très bref commentaire que nous avons donné, en soulignant l'enchaînement de diverses parties de ce texte capital, suffit à en montrer clairement le sens. Voir, à l'art. ORIGÈNE, col. 1557-1558, l'exégèse assez différente qui en a été proposée. On retiendra, tout au moins, de la critique d'Origène, l'existence, chez certains, de la pratique qu'il réprouve de remettre toute espèce de péchés.

Il faut évidemment rapprocher le texte du *De oratione* de ceux qui sont empruntés aux commentaires sur saint Matthieu, *P. G.*, t. XIII, col. 1763, et sur saint Jean, t. XIV, col. 713, mentionnés à l'art. cité, col. 1556, et auxquels il faut ajouter un passage du commentaire sur Jérémie, *P. G.*, t. XIII, col. 385. Celui-ci déclare qu'en certain cas, s'agissant de certains pécheurs, l'évêque doit être inaccessible à la pitié. Sans doute, on trouve dans le *Contra Celsum*, III, 71, un texte qui semble étendre la vertu du repentir à toutes sortes de fautes; et *ibid.*, III, 50, un texte relatif à des fautes de luxure, qui peuvent être remises après une pénitence plus ou moins longue. Mais il faut remarquer que le passage très général, III, 71, ne parle pas expressément de la réconciliation des pécheurs par l'Église. Pour le second passage, il envisage la rémission ecclésiastique de péchés de luxure, rémission qui semblait exclue par le *De oratione*, ci-dessus. Mais on n'oubliera pas que le *Contra Celsum* est des dernières années de la vie d'Origène, postérieur de quinze ans peut-être au *De oratione*. C'est plus qu'il n'en faut, nous le verrons à propos de saint Cyprien, pour que des variations importantes se soient introduites dans la discipline pénitentielle. Voir ci-dessous, col. 784. Les homélies sur le Lévitique sont aussi postérieures au *De oratione* d'au moins dix ans; c'est pourquoi il ne faut pas se hâter d'expliquer le texte de celui-ci par celles-là. Le texte capital des homélies est *In Lev.*, hom. XV, 2, *P. G.*, t. XII, col. 561 A.

En définitive, il nous paraît que le travail qui s'impose en ce qui concerne la pensée d'Origène sur la pénitence, c'est d'abord de sérier chronologiquement les textes, pour autant que la chose soit pos-

sible, de faire, ensuite, le départ entre les textes relatifs à la pénitence en général et ceux qui concernent la rémission ecclésiastique. On verrait alors, pensons-nous, que les données fournies par lui se raccordent assez bien à ce que nous apprenons par ailleurs. Voir sur ce point, encore que nous n'acceptions pas toutes ses conclusions, l'essai proposé par A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 252-283.

7° *Saint Cyprien* fournit, sur la pénitence ecclésiastique, des renseignements extrêmement précieux. Voir art. CYPRIEN, col. 2466-2467, et surtout art. NOVATIEN, col. 829, 832-835, 838-839. Ici, plus qu'ailleurs, une chronologie rigoureuse est nécessaire, parce que l'époque où écrit l'évêque de Carthage voit s'accomplir dans la discipline pénitentielle une sorte de révolution.

Il faut mettre en tête les *Testimonia*, certainement antérieurs à la persécution de Dèce. Sous la rubrique : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit*, T. III, n. 28, éd. Hartel, p. 142, Cyprien groupe les textes scripturaires alors classiques, d'après lesquels on ne peut pas pardonner dans l'Église aux pécheurs coupables de fautes directes contre Dieu (par opposition aux fautes contre le prochain); l'absence dans ce groupe des textes de l'épître aux Hébreux, ci-dessus, col. 754, ne doit pas surprendre; la canonicité de cette lettre n'était pas encore reconnue en Occident.

Le traité *De lapsis*, Hartel, p. 237-264, qui décrit d'une manière si vivante la crise intérieure de l'Église de Carthage au début de la persécution de Dèce, a été certainement rédigé au printemps de 251, un peu avant le concile qui devait être consacré à régler ces questions. Outre les renseignements que le traité fournit sur les conditions où s'exerçait, avant la crise et depuis, le pouvoir de remettre les péchés, outre l'indication qu'il donne sur les tendances plutôt rigoristes de Cyprien, il renferme, aux chapitres V et VI, un véritable « examen de conscience » analogue à celui que fournit le *Pasteur* d'Hermas. Le *De unitate Ecclesiæ*, qui est sensiblement contemporain, a aussi de l'importance; l'idée qu'il met en relief sur la nécessité d'appartenir à l'Église pour être sauvé va exercer une grande influence sur la théorie du pouvoir des clefs. Le *De opere et eleemosynis*, composé pendant la peste de 252, est intéressant à raison de son insistance sur cette idée que l'aumône efface le péché léger, comme le baptême fait du péché grave.

Plus précieuse encore est la *correspondance* de Cyprien, puisqu'elle nous renseigne, quelquefois semaine par semaine, sur les actes et les pensées du grand évêque durant la période 250-258. Le classement des pièces qui se rapportent à la persécution de Dieu est ainsi établi par Bayard, éd. *Les Belles-Lettres*, Paris, 1925 (numérotation de Hartel en chiffres romains, celle de la *P. L.* en chiffres arabes) : *Année 250 :* début : lettres V (4), VI (81), VII (36), [VIII (2), lettre de l'Église romaine], IX (3); printemps : X (8), XII (37), XIV (5), XIII (6), XI (7), XVI (9), XV (10), XVII (11); été : XVIII (12), XIX (13), XX (14) (réponse à VIII); automne : [XXIV (18), consultation adressée à Cyprien par un évêque], le groupe XXV-XL [dont il faut retrancher XXX (31) et XXXVI (30), rédigées par Novatien au nom du presbytérium romain]. — *Année 251 :* début : lettres XLI (38) et XLIII (40) [XLII (39) est d'un évêque qui représente provisoirement Cyprien à Carthage]; à Pâques, un concile examine la question des *lapsi* [renseignements importants dans LV (52) et aussi dans LVII (54) qui est la synodale du concile de l'année suivante]; après Pâques : lettres XLIV-LIV [XLIX (46) et L (48) du pape Corneille, LIII (50) des confesseurs romains], toutes relatives au schisme de Novatien. — *Année 252:* début: lettre LV (52) à Antonianus, capitale; résume les idées et les attitudes qui ont été imposées à Cyprien par l'explosion de la crise novatienne; printemps : réunion du concile, lettre synodale = lettre LVII (54). — A partir de ce moment, la correspondance se raréfie (Cyprien est rentré à Carthage), elle est d'ailleurs relative à d'autres objets; relever quelques faits ou allusions dans les lettres LXIV (59), LXV (64), LXVII (68), LXVIII (67). A partir de LXIX (76), la correspondance est surtout relative à la question baptismale; très intéressante pour l'étude du concept sacramentel de Cyprien, elle fournit moins de renseignements sur la pénitence; signaler au moins LXXIII (73), n. 7 (rémission des péchés dans le baptême), LXXV (75), n. 4, de Firmilien de Césarée (manière dont la discipline pénitentielle procure la rémission des péchés). — Plusieurs lettres ne peuvent être datées; la lettre IV (62), très importante au point de vue de la discipline pénitentielle en ce qui concerne les fautes charnelles, nous paraît être chronologiquement postérieure à la persécution de 250.

8° *Les documents relatifs à la crise novatienne* sont importants en ce sens qu'ils permettent de préciser soit les positions prises par Novatien, soit les ripostes des catholiques. Voir art. NOVATIEN, col. 829-830, 839-844. Pour ce qui est du novatianisme, il faut bien distinguer entre les opinions soutenues au début dans la secte et celles qui deviendront courantes au IVe siècle.

9° *Denys d'Alexandrie* a joué en Orient un rôle comparable à celui de saint Cyprien. On ne peut donc que regretter la perte de sa correspondance dont Eusèbe, qui l'a eue en main, ne nous donne que des fragments. Il faut relever au moins ce que raconte Denys sur l'intervention des martyrs dans la réconciliation des *lapsi*, *H. E.*, VI, XLII, 5-6; ce qu'il dit de la réconciliation d'un vieillard nommé Sérapion, *ibid.*, XLIV, 2-6, noter en particulier l'ordre donné par Denys à ses prêtres de remettre les péchés aux moribonds s'ils le réclamaient et surtout s'ils l'avaient demandé auparavant : ἐντολῆς ὑπ' ἐμοῦ δεδομένης τοὺς ἀπαλλατομένους τοῦ βίου, εἰ δέοιντο, καὶ μάλιστα εἰ καὶ πρότερον ἱκετεύσαντες τύχοιεν, ἀφίεσθαι. Denys avait également rédigé une lettre (encyclique) à ceux d'Égypte (évidemment aux évêques de son ressort) sur la pénitence, dans laquelle il exposait ce qu'il avait décidé au sujet des *lapsi*, selon les degrés de leur culpabilité, ἐν ᾗ τὰ δόξαντα αὐτῷ περὶ τῶν ὑποπεπτωκότων παρατέθειται, τάξεις παραπτωμάτων διαγράψας. De cette lettre, dont nous retrouverons plus loin l'équivalent dans les lettres canoniques des IVe et Ve siècles, col. 790, il faut distinguer un écrit spécial sur la pénitence, ἰδία τις περὶ μετανοίας γραφή, adressé à l'évêque d'Hermopolis, un de ses suffragants; sans compter une épître destinée à des gens de l'Arménie, qui étaient donc en dehors de sa juridiction, et une lettre qu'il fait tenir à l'Église de Rome sur le même sujet. *Ibid.*, XLVI, n. 1, 2, 5. Cette correspondance se révèle comme parallèle à celle de saint Cyprien; on serait curieux de pouvoir comparer l'une à l'autre. Les textes sont commodément rassemblés dans l'édit. Feltoe des *Cambridge patristic texts*.

10° *Méthode d'Olympe*, dans les dernières années du IIIe siècle, est le représentant le plus remarquable de la théologie orientale. Le gros de la crise novatienne est passé, l'institution pénitentielle fonctionne régulièrement et, semble-t-il, sans à-coups. Le petit traité *De lepra* lui donne l'occasion d'exposer les moyens par lesquels se traite et se guérit la lèpre de l'âme, le péché. Abstention volontaire de l'offrande eucharistique, recours à l'évêque ou au prêtre, séparation du coupable pour l'exomologèse, puis réconciliation; ces divers actes de la pénitence canonique sont assez bien séparés les uns des autres. *De lepra*, VI, 7-9;

VII, 4, 5-7, 8; X, 2-3, édit. Bonwetsch du *Corpus* de Berlin, p. 458, 460, 464.

11° *Littérature populaire : Actes apocryphes des apôtres.* — C'est de la période que nous étudions, et plutôt du début que de la fin, que datent les premières éditions des Actes apocryphes primitifs de Jean, de Paul, de Pierre, de Thomas, d'André. Leur origine gnostique est de plus en plus contestée et c'est bien plutôt dans les milieux populaires de la grande Église qu'il faut leur chercher des attaches. Or, il est remarquable que, dans les quelques conversions de pécheurs déjà baptisés qui y sont rapportées, il ne semble pas que la réadmission des coupables dans la communauté souffre la moindre difficulté. Dans les *Actes de Jean*, c. XLVIII-LIV, est racontée l'histoire d'un jeune homme, adultère et meurtrier de son père (que Jean ressuscite, d'ailleurs). Jean le ramène à résipiscence : « Et le jeune homme reprit courage, s'étant repenti de ses péchés afin d'en obtenir rémission de la bonté de Dieu, et il ne se séparait plus de Jean », c. LIV, édit. Bonnet, p. 178 (à la vérité, une des recensions spécifie que le héros de l'histoire n'était pas encore baptisé et ne reçut le baptême qu'après sa conversion). Dans les *Actes de Pierre*, il ne semble pas qu'aucune catégorie de pécheurs soit exceptée du pardon, et ce pardon est obtenu sans délai, quand le repentir véritable se manifeste : épisodes de Rufine, c. II, édit. Vouaux, p. 234 sq.; de Marcellus, c. X, p. 290-299; la prière prononcée sur Marcellus, à l'occasion de sa réintégration dans l'Église ne pourrait-elle être un décalque de celles qui étaient réellement prononcées en de telles circonstances? la comparer avec ce que dit Tertullien, *De pudic.*, XIII, 7 : *in parabola ovis capras tuas quæris.*

12° *La Didascalie des apôtres*, composée en Syrie au cours du IIIe siècle, fournit, sur la pénitence canonique, des renseignements précieux. On sait que les *Constitutions apostoliques* n'en sont qu'un remaniement postérieur, du milieu du IVe siècle. Il y a parfois intérêt à comparer les deux rédactions. Les références sont données d'après l'éd. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn, 1905.

Décrivant les qualités du vrai pasteur, la *Didascalie* insiste sur le fait que l'évêque doit être irréprochable, ce qui lui permet d'exercer sur les fidèles une véritable autorité et de traiter les pécheurs comme il convient. « A la vérité, nous ne pensons pas qu'un baptisé puisse encore commettre les exécrables iniquités des gentils; tout le monde sait que celui qui pèche après son baptême est condamné à la géhenne [s'il ne se repent et ne cesse de pécher, *Constit. apostol.*]. » II, VII, p. 42. Mais, enfin, il peut arriver qu'un baptisé tombe; s'il sait à quel évêque il a affaire, « il n'ose prendre sur lui d'entrer dans l'assemblée, déjà repris qu'il est par sa conscience; s'il y pénètre effrontément, il est repris et réprimandé par l'évêque; voyant alors que tous, dans l'assemblée, sont sans reproche, il est couvert de confusion et sort avec respect et larmes; ainsi le troupeau demeure sans souillure et lui, sortant, pleurera devant Dieu, se repentira de ses fautes et aura espoir; et tout le troupeau, voyant ses larmes, cela lui servira d'exemple, car celui qui pèche périt [parce que le pécheur, par la pénitence, ne périt pas, *Constit. apostol.*]. » II, X, 3-5, p. 46. Néanmoins, l'espoir reste aux pécheurs : « Évêque, juge-les avec puissance, comme Dieu, mais ceux qui se repentent, reçois-les avec charité, comme Dieu, encourage-les, objurgue-les, enseigne-leur que le Seigneur Dieu a promis avec serment qu'il ferait grâce au repentir. (Citation d'Ézéchiel, XXXIII, 11.) Il leur a donné l'espoir; il ne faut donc pas que les pécheurs désespèrent et, demeurant dans leurs péchés, en accroissent le nombre, mais qu'ils fassent pénitence. Que, d'autre part, les chrétiens demeurés innocents persévèrent en cet état [afin qu'ils n'aient pas besoin des pleurs, des gémissements, et des angoisses de la rémission, ὅπως μὴ δέωνται ὀδύνης, λύπης καὶ κλαυθμῶν ἀφέσεως, *Constit. apostol.*]. » II, XII-XIII, 1, p. 48.

Les textes laissent même entrevoir quelques-unes des cérémonies de la pénitence. Le coupable est expulsé de l'Église, il devra ainsi demeurer au dehors, où l'on ira prier sur lui. Puis l'évêque (sans doute après un certain temps) le fait introduire et examine s'il a fait correctement pénitence et s'il est digne d'être reçu dans l'Église; il lui impose des jours de jeûne en proportion de sa faute pendant 2, 3, 5, 7 semaines et le renvoie en lui recommandant de joindre la prière au jeûne, afin de se rendre digne de la rémission de ses péchés. II, XVI, p. 60. Quand le coupable a accompli sa pénitence, il est reçu dans l'Église; pendant que toute la communauté prie pour lui, on lui impose les mains; il a dès lors permission de demeurer avec ses frères. II, XVIII, 7, p. 66.

L'auteur de la *Didascalie* insiste vivement sur le soin que l'évêque doit prendre des coupables, commentant avec beaucoup de détail un long passage d'Ézéchiel, XXXIV, 1-31. Sans doute, la miséricorde, chez le pasteur, doit s'accompagner de fermeté, mais, en définitive, c'est la mansuétude qui doit prévaloir et il ne semble pas que l'on ait le droit de refuser le pardon à un pécheur, si coupable soit-il, pourvu que ses dispositions soient convenables. « Celui qui expulse définitivement un pécheur de l'Église, il le tue pour l'éternité, le livre en pâture au feu éternel, sans prendre égard à la miséricorde de Dieu. » II, XXI, 8, p. 80. L'Écriture ne fournit-elle pas l'exemple du pardon accordé à deux fautes très graves, l'*idolâtrie* de Manassé, II Par., XXXIII, 1-13, l'*adultère* de la femme accusée devant le Sauveur? Joa., VIII, 1-11. L'insistance que met l'auteur à réagir contre le rigorisme qui se rencontre dans certains milieux laïques montre que la thèse de la miséricorde est encore, semble-t-il, de fraîche date et doit lutter pour s'imposer. C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, p. 279 sq.

13° *Les Pseudo-Clémentines*, sous leur forme primitive d'*Écrit fondamental*, sont issues, à l'estimation de Carl Schmidt, d'un milieu qui s'apparente assez étroitement à celui pour lequel a été rédigée la *Didascalie syriaque*. Mais, contrairement à cette dernière, l'*Écrit fondamental* ne cherche pas à réagir contre les tendances plus ou moins rigoristes de son entourage. On ne peut tirer de lui que des renseignements assez vagues sur la discipline pénitentielle. Au baptême, qui remet tous les péchés antérieurs, le chrétien reçoit le *vestimentum mundum cum quo ei ingrediendum est ad cænam regis*. Il doit prendre grand soin de ne pas le souiller, ce qui le ferait exclure comme indigne et réprouvé. *Recogn.*, IV, XXXV, *P. G.*, t. I, col. 1330. Le chapitre qui suit indique quelles sont les fautes qui exposent à cette sentence d'exclusion : *Si quis recedat a Patre et conditore omnium Deo, alium recipiens doctorem præter Christum... et si quis de substantia divinitatis quæ cuncta præcellit aliter quam dignum est sentiat, hæc sunt quæ* USQUE AD MORTEM *baptismi polluunt indumentum.* Il s'agit beaucoup moins de l'hérésie que de la rechute (ou de la chute) dans le paganisme; c'est la faute la plus grave. Ensuite, viennent les fautes d'actions, *quæ in actibus polluunt :* homicide, adultère, haine, avarice, cupidité. En troisième lieu, les péchés qui souillent le corps et l'âme, manducation des idolothytes, du sang, des viandes étouffées, ou de ce qui a été offert au démon. *Ibid.*, col. 1331. Comparer *Hom.*, VIII, XXIII, *P. G.*, t. II, col. 240. Malheureusement, notre texte ne dit pas si les fautes signalées excluent soit temporairement, soit définitivement de

l'Église. L'idée, pourtant, est exprimée que la présence d'un pécheur risque de souiller la communauté. « Par-dessus tout, l'impiété de l'adultère est haïe par Dieu, car elle ne fait pas seulement périr le pécheur lui-même, mais encore ceux qui vivent et conversent avec lui; elle ressemble à la rage qui se transmet. » *Hom.*, III, LXVIII, *P. G.*, t. II, col. 153. Aussi bien l'adultère est-il, après l'infidélité, le plus grave des péchés. *Epist. Clem.*, VII, 7, *P. G.*, t. II, col. 41. Mais, comme l'évêque est investi du droit de lier et de délier, σὺ δὲ δήσεις ἃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσεις ἃ δεῖ λυθῆναι, *ibid.*, 6, col. 41, cf. 2, col. 35, comme il doit faire figure de médecin, αὐτὸν δεῖ τὸν προκαθεζόμενον ἰατροῦ τόπον ἐπέχειν, *ibid.*, il faut bien conclure qu'il a quelque pouvoir sur la réconciliation des pécheurs. C'est donc exagérer la portée des textes que de dire, comme Carl Schmidt, que l'auteur de l'*Epistola Clementis*, tout comme celui des *Homélies* (III, LXVIII) (c'est le même personnage) ne connaît pas de rémission des péchés mortels par le pouvoir des clefs de l'évêque.

II. LA PRATIQUE. — C'est de l'ensemble de ces documents qu'il faut essayer de dégager la pratique pénitentielle du IIIe siècle. Leur simple revue a déjà fait entrevoir que cette pratique n'est uniforme ni dans le temps, ni dans l'espace. Nous essaierons de décrire les choses telles qu'elles se passaient à Carthage, vers 250, en signalant à l'occasion les divergences que nous avons pu noter. Mais, auparavant, nous devons attirer l'attention sur quelques événements qui ont eu une répercussion sensible sur la vie morale des communautés et, dès lors, sur l'usage de la pénitence. 1. La vie religieuse et morale à l'époque considérée. — 2. La pratique de la pénitence à Carthage vers le milieu du IIIe siècle.

1° *La vie religieuse et morale à l'époque considérée.* — 1. *Circonstances extérieures.* — Inévitablement la vie des communautés chrétiennes dépend jusqu'à un certain point de la situation légale qui est faite au christianisme; celle-ci influe tant sur le recrutement que sur les manifestations de la vie religieuse. Or, vue d'ensemble, la période considérée est, pour la nouvelle religion, une période de tolérance relative, coupée au milieu par les deux paroxysmes persécuteurs de 250 et de 258 et clôturée par la grande persécution du début du IVe siècle. Pour ce qui est de la seconde moitié du IIIe siècle, tous les témoignages s'accordent à en faire une période de tranquillité presque absolue, pendant laquelle le christianisme a recruté un très grand nombre d'adhérents, achevé la conversion des régions orientales de l'empire, entamé résolument celle de l'Occident. A une moindre échelle, les mêmes résultats avaient commencé à être obtenus dans la première moitié, et même un peu auparavant. Malgré des oppositions lentes encore à désarmer, le christianisme se faisait sa place au soleil. S'il ne faut pas prendre à la lettre le fameux mot de Tertullien : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons tout », on doit en retenir que, vers l'année 200, la propagande chrétienne s'est intensifiée et a commencé à atteindre une fraction appréciable de la population de l'empire.

2. *Conséquences.* — Cet afflux de prosélytes n'a pas toujours été favorable au sérieux de la vie chrétienne, surtout dans les villes importantes. Ne tenons pas compte, plus qu'il ne convient, des déclamations de Tertullien, même avant son passage au montanisme; un homme de sens aussi rassis que saint Cyprien nous est un témoin de la situation morale de Carthage en 250, cf. *De lapsis*, c. V, VI; elle n'est rien moins qu'édifiante. A plus forte raison, les quelques renseignements que nous avons sur la fin du siècle, dans les canons d'Elvire, par exemple, témoignent-ils que la mondanité gagne de plus en plus et que les compromissions avec la vie païenne ne sont pas rares? Il a dû y avoir la même différence entre les grandes et riches Églises de la fin du IIIe siècle et les petites communautés du milieu du IIe, qu'entre le groupement formé autour de saint François d'Assise et les ordres religieux de la Renaissance.

A la vérité, l'Église a senti le danger que fait courir à la ferveur primitive un trop large recrutement. A l'entrée trop rapide des nouveaux convertis, elle a opposé la barrière du catéchuménat dont la discipline s'organise, d'une manière qui sera durable, vers la fin du IIe siècle : l'on ne devient pas du premier coup chrétien de plein exercice. Nous sommes malheureusement assez mal renseignés sur la proportion respective, dans les communautés, des baptisés et des simples catéchumènes. Toujours est-il qu'en revêtant le néophyte de la robe blanche, au sortir de la piscine baptismale, l'Église, qui avait apporté à la formation de celui-ci un soin jaloux, pouvait, avec quelque confiance, lui dire les paroles que la liturgie a gardées : « Reçois cette robe blanche et rapporte-la sans tache au tribunal du Christ. » Cf. ci-dessus, col. 772. Hélas! ce souhait, ou plutôt cet ordre, a dû plus d'une fois ne pas être suivi d'effet. Que de chrétiens auraient été empêchés de rapporter cette robe sans tache, s'il n'y avait pas eu quelque moyen d'en effacer les souillures!

3. *Les crises morales.* — Toutefois, dès le dernier quart du IIe siècle, une crise morale a débuté en Orient, auquel l'Occident a dû finir par s'intéresser, la *crise montaniste.* Quoi qu'il en soit de ses origines et de ses caractères premiers, il est incontestable qu'elle a été, de la part de certains éléments de l'Église, une protestation contre le relâchement qui déjà se constatait. De là vient la faveur avec laquelle elle a été accueillie dans les milieux surtout où l'on était mal renseigné sur son point de départ. Pour donner quelque idée de ce qu'elle fut et des résultats qu'elle a amenés, on la comparerait assez volontiers, toutes proportions gardées, au jansénisme à ses débuts. Que le montanisme ait produit quelque effet sur beaucoup de gens d'Église et qu'il ait amené, en bien des lieux, les autorités ecclésiastiques à renforcer les mesures disciplinaires contre les baptisés en faute, c'est ce qu'il semble permis de supposer; ce dut être dans les dernières années du IIe siècle. On comprendrait assez bien, admise cette hypothèse, comment une vague de rigorisme aurait passé à ce moment sur l'Église. Sur l'existence de ce rigorisme, voir ci-dessous, col. 779.

Violentum non durat. Les circonstances extérieures qui, sous les empereurs syriens, favorisèrent le recrutement intensif de l'Église devaient amener quelque relâchement. La persécution de Dèce fut la pierre de touche, qui, au dire même de Cyprien, fit la discrimination entre les éléments sains et ceux qui étaient contaminés. Elle montra, hélas! que les premiers n'étaient pas la majorité. Le *De lapsis*, et l'on en dirait autant des témoignages venus de Rome et d'Alexandrie, nous montre que, dans l'ensemble, la tenue de la masse chrétienne fut lamentable. Les défaillances ne se comptèrent pas. Bon gré, mal gré, il fallut bien que l'Église se résignât à la rentrée en masse des *lapsi.* C'était là une concession nécessaire, où l'on s'efforça de sauver au moins les principes.

Mais cette attitude, qui était d'ailleurs celle du bon sens et même du sens chrétien, ne pouvait manquer de susciter les protestations de certains membres de l'Église. Quoi qu'il en soit des origines de la *crise novatienne*, son succès ne s'expliquerait pas, si les principes défendus par les premiers schismatiques n'avaient correspondu aux idées d'un certain nombre des meilleurs chrétiens. Voir art. NOVATIEN, t. XI, col. 841 sq. Pour éloignées qu'elles soient du centre de

dispersion du novatianisme, les *Pseudo-Clémentines*, d'une part, la *Didascalie syriaque*, de l'autre, représentent assez bien deux tendances qui se combattent dans l'Église vers le milieu du IIIe siècle. Voir ci-dessus, col. 771 qs.

Telles sont les conditions générales qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on cherche à se représenter ce qu'était la pratique pénitentielle au cours du IIIe siècle.

2° *La pratique de la pénitence à Carthage vers le milieu du IIIe siècle.* — 1. *Existence d'une institution pénitentielle.* — Les textes émanés de saint Cyprien nous font assez clairement apercevoir le fonctionnement d'une institution pénitentielle, destinée à réconcilier à l'Église (et par là même à Dieu) le pénitent qu'une faute (même secrète) a fait bannir provisoirement de la participation intégrale à la vie de la communauté et exclure spécialement de la liturgie eucharistique. Cette institution est régie, à Carthage, par un droit coutumier, qui, pour n'être pas absolument identique à celui des Églises voisines, ne laisse pas d'avoir quelque ressemblance avec le leur : quand il s'agira d'y toucher, on ne jugera pas inutile de s'entendre avec celles-ci. Par exemple, Carthage entre en relation à ce sujet avec l'Église de Rome; dans un synode local, Cyprien s'efforce d'arriver à l'uniformité au moins en Afrique, et l'idéal serait, à son avis, que, dans les diverses régions, les évêques agissent de même.

Il est malaisé de dire quand a débuté cet embryon de codification et ce qu'il fut à l'origine. Cinquante ans plus tôt, Tertullien en connaissait déjà les grandes lignes; si Hippolyte s'insurge, vers 235, contre certaines pratiques du pape Calliste, c'est qu'elles lui apparaissent aller à l'encontre du droit traditionnel; autant en dira-t-on d'Origène à Alexandrie, puis à Césarée.

En définitive, si, au cours du IIe siècle, nous n'avons pu trouver d'indications certaines sur la réconciliation des baptisés coupables de fautes graves, si, à l'époque d'Hermas, les « docteurs » peuvent encore discuter sur l'existence d'une « rémission des péchés » postérieure au baptême, au moment où nous sommes arrivés la question ne se pose plus. Il y a une institution pénitentielle, dont le fonctionnement rappelle un peu celui d'un tribunal, dont les effets, dès lors, sont d'abord extérieurs, quoi qu'il en soit des répercussions intérieures que ceux-ci peuvent avoir. — De ce tribunal, considérons successivement les justiciables et la procédure, après quoi se posera la question des péchés irrémissibles.

2. *Les justiciables.* — Ce sont exclusivement les chrétiens baptisés : les catéchumènes ressortissent à une autre juridiction. Ce sont les baptisés coupables de fautes graves : les fautes légères n'entrent pas en ligne de compte, elles sont affaire exclusive entre le pécheur et Dieu; elles s'expient par la prière, le jeûne, l'aumône. A cette dernière surtout, on attribue une valeur toute spéciale.

La difficulté commence quand il s'agit de dresser le catalogue de ce qui est réputé péché grave et de ce qui est considéré comme faute légère. Il n'y a pas d'hésitation sur certains péchés : idolâtrie caractérisée, attentat à la vie du prochain (y compris l'avortement), fautes de la chair, voici un premier groupe. Viennent ensuite les attentats à la propriété d'autrui, qu'il s'agisse de vol proprement dit ou simplement de fraude, d'usure ou d'injustice, les haines permanentes, surtout quand elles s'accompagnent de colère ou de malédictions, les serments téméraires, à plus forte raison les faux serments. Voir le *De lapsis*, c. VI. Et puis des fautes qui sont plus ou moins sur la limite des premières : sur les frontières de l'idolâtrie, Tertullien signalait toutes ces compromissions que rendaient parfois inévitables la vie commune avec les païens et la participation aux divertissements publics, cf. *De spectaculis*; sur les frontières de l'adultère, ces désirs de plaire, de se faire aimer qui amènent hommes ou femmes à des manèges de coquetterie; Cyprien n'est pas tendre non plus pour tout cela, *ibid.*; sur les frontières du vol et de l'injustice, l'âpre désir du gain se traduisant, même chez des évêques, par l'empressement aux marchés et aux foires. Nous n'entendons pas dire que chacune de ces dernières fautes fût considérée comme justiciable de la pénitence canonique. Du moins, avons-nous ici des indications qui ne sauraient être méprisées. Qui commet ces diverses fautes, *surtout de façon habituelle*, ne peut plus être considéré comme un bon chrétien.

Or, de deux choses l'une : ces fautes sont publiques ou elles sont secrètes. De leur nature, la plupart de celles que nous avons signalées ne peuvent guère échapper à l'attention, surtout dans des communautés assez restreintes, où tout le monde se connaît et où l'on vit un peu les uns sur les autres. (Que l'on songe à un couvent d'aujourd'hui et à la pratique de la coulpe. A la vérité, cette dernière se restreint maintenant aux manquements extérieurs à la règle religieuse, mais il n'en a pas toujours été ainsi.) En dénonçant à l'autorité ecclésiastique ceux des frères qu'ils savaient coupables des fautes ci-dessus énoncées, les membres de la communauté ne faisaient, somme toute, que mettre en pratique le *Dic Ecclesiæ* de l'Évangile. (Ces manières de procéder se rencontraient encore dans des communautés quelque peu restreintes de *dissenters* anglais au début du siècle dernier. Que l'on se rappelle *Silas Marner* de George Elliott.) N'en jugeons point d'après nos habitudes d'aujourd'hui; en esquissant un peu plus loin les théories sous-jacentes à la pratique que nous décrivons, nous ferons remarquer l'importance de l'idée que la participation d'un pécheur aux mystères souille la communauté. Tout membre de l'Église est intéressé à ce que « son sacrifice soit pur », comme disait déjà la *Didachè*.

Mais il importe peu aux yeux de Dieu que la faute de l'indigne communiant soit secrète ou publique. Les fidèles entendaient assez fréquemment rappeler le *probet seipsum homo* de l'Apôtre, pour se rendre compte du crime commis par eux quand ils participaient, souillés d'une faute grave, même secrète, à la synaxe eucharistique. Voir l'épisode de Rufine, dans les *Actes de Pierre*, ci-dessus, col. 771. De là l'idée qu'ils devaient se ségréger d'eux-mêmes. Cette ségrégation pouvait attirer l'attention; le plus court et le plus rassurant aussi, c'était encore, pour les coupables, d'aller se dénoncer eux-mêmes à l'autorité ecclésiastique. Sur cet aveu de fautes secrètes, nous avons le témoignage très explicite de saint Cyprien. Aux *lapsi* orgueilleux et impatients, il oppose l'attitude d'autres chrétiens qui, pour avoir simplement entretenu la pensée de l'apostasie, sont venus s'accuser : *Quanto et fide majores et timore meliores sunt qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt, scientes scriptum esse : Deus non irridetur. De lapsis*, c. XXVIII. Dans le même traité, Cyprien raconte avec complaisance un certain nombre d'accidents arrivés à des chrétiens qui, croyant leur faute ignorée des hommes, s'étaient approchés en mauvais état de conscience de la table eucharistique. *Ibid.*, c. XXVI. Illustration des mots de saint Paul sur le danger même corporel à quoi s'expose l'indigne communiant, les récits de Cyprien sont en même temps un avertissement, aux coupables demeurés cachés, de mettre en règle leur conscience :

Deus non irridetur. Ainsi, pour Cyprien, il ne saurait faire de doute que toute faute grave, même secrète, même purement interne, ne soit justiciable de l'institution pénitentielle.

3. *La procédure.* — *a) La confession.* — Dans ces conditions, l'*aveu provoqué* ou *spontané* constitue la première démarche de la procédure pénitentielle. Ainsi, la confession, pour parler le langage d'aujourd'hui, occupe-t-elle la première place, au point de vue chronologique, dans les démarches du pénitent. C'est évidemment l'évêque, chef de la communauté, qui est désigné pour la recevoir. Toutefois, le fait que, pendant la persécution de Dèce, Cyprien s'est réfugié dans une retraite inaccessible et que, néanmoins, des admissions à la pénitence (suivies ou non de réconciliation), ont eu lieu en son absence, ce fait montre bien qu'à défaut de l'évêque les simples prêtres avaient été habilités à recevoir ces aveux. Même idée dans plusieurs textes d'Origène signalés plus haut. Qu'en plusieurs cas, surtout quand la faute avait été publique, la reconnaissance par l'ayant cause de sa culpabilité ait eu lieu devant l'évêque entouré de son conseil presbytéral, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner. Ne nous embarrassons pas trop ici de l'idée plus moderne du secret sacramentel, idée corrélative à une autre forme de la discipline. De certains textes d'Origène, on pourrait conclure que certains fidèles, coupables de fautes secrètes, commençaient par s'adresser, en toute confidence, à un prêtre, qu'ils mettaient au courant de l'état de leur âme; à lui de voir comment il conviendrait de procéder ultérieurement. La *Didascalie syriaque*, au contraire, nous fait assister à l'entrée d'un indigne dans l'assemblée et à son expulsion. Modalités variées d'une même procédure.

b) La satisfaction. — Aussi bien, qu'il ait été secret, semi-public ou public, l'aveu aboutit régulièrement à l'exclusion du coupable, exclusion d'une durée plus ou moins longue. Dans le *De lapsis* et dans plusieurs des lettres, Cyprien considère comme une énormité la conduite de certains de ses prêtres qui, sur la recommandation des confesseurs de la foi, ont admis d'urgence à l'offrande et à la communion eucharistique des fidèles tombés dans l'apostasie. *Loc. cit.*, c. XV sq.; *Epist.*, XV (10), XVI (9). Il n'est pas dit que ces malheureux n'avaient pas confessé leur faute, ne s'en étaient pas humiliés; la démarche faite par eux auprès des confesseurs de la foi, le billet qu'ils rapportaient, tout cela était un aveu. Ce qui paraît inouï à l'évêque de Carthage, c'est que *ante offensam placatam Domini*, ils aient osé communier. Ils ont fait par là violence au corps et au sang du Seigneur.

Car, précisément, l'exclusion du coupable n'a pas seulement pour effet de lui imposer un sérieux retour sur lui-même : elle l'oblige à se soumettre, tant en public qu'en particulier, à des exercices de pénitence et d'humiliation qui sont la condition même de sa rentrée en grâce. La *satisfaction*, que la pratique moderne a reléguée après le pardon, se situe ici avant lui. Cette satisfaction comprend, d'une part, les macérations que s'impose le pénitent dans la vie courante. Cf. Tertullien, *De pænit.*, c. IX, 3-5. Elle comporte aussi des humiliations publiques. Tertullien, *ibid.*, n. 4, et *De pudic.*, XIII, 7. « Tu introduis, dit celui-ci, s'adressant à l'évêque d'une communauté catholique, tu introduis dans l'église, pour supplier ses frères, l'adultère pénitent, tu l'agenouilles en public couvert d'un cilice, souillé de cendres, dans une attitude humiliée et propre à inspirer l'épouvante, devant les veuves et les prêtres. Il cherche à attirer sur soi les larmes de tous, il lèche la trace de leurs pas, il embrasse leurs genoux... Ainsi, tu remplis les autres de crainte au moment où tu es le plus indulgent. » Faisons la part de la rhétorique dans cette description. Le pénitent est tout au moins humilié par sa relégation, soit en dehors même de l'église, soit dans un endroit particulier, qu'il devra quitter d'ailleurs au moment où commence proprement la célébration eucharistique. A l'époque suivante, on constatera une assimilation à peu près complète du pénitent au catéchumène, et la liturgie aura pour l'une et l'autre classes de ces demi-chrétiens des oraisons spéciales, des cérémonies particulières, consistant surtout en impositions des mains. Ne préjugeons rien encore pour la période qui nous occupe. De toute façon, le pénitent est condamné à des humiliations publiques, qui peuvent être pénibles. Ici encore, songeons aux pratiques imposées aujourd'hui même dans nombre d'instituts religieux.

c) La réconciliation. — La satisfaction a pour effet de préparer le coupable à la *réconciliation*, à la rentrée dans la jouissance complète de ses droits de chrétien, y compris la participation au corps et au sang du Seigneur. S'écoule-t-il un temps considérable entre l'exclusion et la réconciliation? Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de donner une réponse générale. Morin, qui ne connaissait pas tous les documents qui ont été versés depuis aux débats, avait eu néanmoins une intuition fort juste; il s'était rendu compte que les délais entre les deux actes avaient été beaucoup moins longs dans l'ancienne discipline qu'à une époque plus récente, au IVe siècle par exemple. Il avait rendu le montanisme et le novatianisme responsables de cet allongement de la durée de la satisfaction. L'idée est exacte, à condition qu'on la complète par cette autre, qu'après la paix de l'Église il a été nécessaire de renforcer les barrières pénitentielles (celles aussi du catéchuménat).

La lettre IV (62) de saint Cyprien nous donne une description assez précise de ces diverses phases de la pénitence, et permet de se faire quelque idée des délais en question. Il s'agit ici d'un scandale qui vient d'éclater dans une Église du voisinage et au sujet duquel Cyprien est consulté. Des vierges consacrées à Dieu par vœu perpétuel ont eu avec des jeunes gens, dont l'un était diacre, de telles intimités que l'on peut, à juste titre, se demander si elles ont gardé leur honneur. Réponse de Cyprien : la faute d'une vierge consacrée à Dieu est assimilable à l'adultère. Or, à cette époque, en Afrique, l'adultère n'entraîne pas l'exclusion définitive; cf. *Epist.*, LV (52), n. 20-21. Il y a donc lieu de faire passer les coupables, garçons et filles, par les diverses étapes de la pénitence. Laissons le cas des garçons, qui n'est pas autrement précisé. Celui des vierges est bien discuté. Ou bien l'une ou l'autre a laissé sa virginité dans l'aventure : alors elle fera pénitence pleine (selon toutes les règles), et c'est seulement après le temps qui sera jugé convenable, qu'elle rentrera dans l'église par la cérémonie de l'exomologèse, *agat pænitentiam plenam... et æstimato justo tempore postea exomologesi facta ad ecclesiam redeat.* Quant à celles pour qui l'examen médical aura démontré qu'elles n'ont pas été matériellement déflorées, on pourra les admettre à l'église, étant bien entendu que, si elles s'exposaient ultérieurement à de nouvelles occasions du même genre, le pardon leur serait moins facilement accordé : *si virgines inventæ fuerint, accepta communicatione ad ecclesiam admittantur, hac tamen interminatione ut, si ad eosdem masculos postmodum reversæ fuerint, ..graviore censura ejiciantur nec in ecclesiam postmodum tales facile recipiantur.*

Ainsi, dans un cas, il y a entre l'exclusion et la réconciliation un délai assez considérable, qui n'est d'ailleurs pas précisé; dans l'autre, sitôt l'affaire éclaircie, on pourra procéder, sans autre retard, à l'admission des coupables. Les termes de Cyprien indiquent d'ailleurs assez que, en attendant les résultats de l'enquête, toutes nos imprudentes ont été mises

en quarantaine. — La *Didascalie*, nous l'avons vu, parle d'un certain nombre de semaines de pénitence. Nous sommes très loin des longues durées de pénitence des lettres canoniques grecques. Ci-dessous, col. 790.

Depuis longtemps, il est admis, à l'époque de Cyprien, que l'intercession des confesseurs de la foi peut abréger ces délais. La pratique est déjà signalée dans Tertullien, *Ad martyras*, c. I; *De pudic.*, c. XXII. Cyprien ne conteste pas ce droit, mais il entend bien que les autorités ecclésiastiques seront juges en dernier ressort, et il n'admet l'intervention des « martyrs » que sous forme de demande et non d'injonction. Cf. *Epist.*, XV (10), n. 3; *De lapsis*, c. XVII, XVIII.

Autant que nous avons pu le constater, c'est plus particulièrement la cérémonie de la réconciliation qui porte chez Cyprien le nom d'*exomologèse* (encore que le nom ait parfois chez lui une signification plus générale); il la désigne aussi par les expressions *pacem dare*, *communicationem* et même *communionem dare*. Régulièrement, la cérémonie comporte une imposition des mains de l'évêque et de ses prêtres, ou de ceux-ci tout seuls, en l'absence de l'évêque. Voir aussi la *Didascalie*. Mais on exagérerait la portée des textes en faisant de ce geste un rite et comme une condition *sine qua non* du pardon. La réconciliation est avant tout une sentence, dont le rite extérieur est la manifestation. On comprend dès lors assez bien que Cyprien ait cru pouvoir déléguer à des diacres, en cas d'urgente nécessité, le pouvoir d'exécuter une sentence que lui-même, en somme, avait portée. C'est l'explication, la moins inadéquate que nous puissions proposer du fameux texte de l'épître XVIII (12) sur lequel on est revenu plusieurs fois ici. Voir ABSOLUTION, col. 155; CONFESSION, col. 846.

Ajoutons que dans l'Église de Carthage, au IIIe siècle on ne voit pas que les clercs aient été soumis à une autre discipline que les simples fidèles, contrairement à ce qui se passera dans la période suivante. Le diacre dont il est question dans l'*Epist.*, IV (62) est mis sur le même pied que les autres jeunes gens : tous sont exclus pour un temps qui n'est pas déterminé, après lequel, selon toute vraisemblance, ils pourront être réconciliés : *Consulte fecisti abstinendo* (litt. en excommuniant) *diaconum qui cum virgine sæpe mansit, sed et ceteros qui cum virginibus dormire consueverant. Loc. cit.*, n. 4.

Ainsi se trouverait suffisamment décrite, pour la période qui nous occupe, la procédure pénitentielle, s'il ne restait à ventiler une question qui a été débattue naguère avec quelque peu de passion : celle des péchés irrémissibles.

4. *La question des péchés irrémissibles avant le schisme de Novatien. — a) Comment se pose la question.* — Étant entendu que toute faute grave exclut le coupable de la communion ecclésiastique comprise dans son sens le plus large, étant entendu que la réintégration ne peut se faire que par un acte judiciaire (réduit, si on le veut, à sa plus simple expression), existe-t-il à l'époque considérée des fautes telles que ceux qui s'en sont rendus coupables doivent renoncer à tout espoir d'être réconciliés avec l'Église? Existe-t-il même des fautes tellement graves et tellement répugnantes qu'elles ne permettent pas d'accepter leurs auteurs aux exercices de la pénitence ecclésiastique?

La question est d'abord une question de fait. Nous examinerons dans le paragraphe sur les théories pénitentielles à l'époque considérée si les docteurs ont essayé de répondre à la question de droit.

b) En fait, le pardon ecclésiastique a été, à certains moments, refusé à diverses fautes. — Dans les communautés montanistes ou touchées du même esprit, il paraît bien que certaines fautes n'étaient même pas admises à bénéficier des avantages de la pénitence ecclésiastique. C'est du moins ce qui nous semble ressortir d'un passage de Tertullien, *De pudic.*, IV, 5. Après avoir énoncé l'idée que le mot d'adultère, chez les montanistes, est très large et que l'on y peut faire entrer plusieurs fautes de la chair, y compris les secondes noces, Tertullien continue : « Quant aux autres fureurs impies des passions, qui, contre les lois de la nature attentent aux corps et aux sexes, nous (les montanistes) les excluons non pas seulement du seuil, mais de tout l'édifice de l'Église, parce que ce ne sont pas des péchés, mais des monstruosités. » Entendons que les fautes contre nature ne sont pas même admises à la pénitence ecclésiastique. Plus tard, les adversaires du novatianisme feront courir le bruit que c'est aussi la pratique des communautés novatiennes. Sauf erreur, nous n'avons pas rencontré de textes d'auteurs catholiques qui parlent d'une telle sévérité, à moins qu'il ne faille traduire en ce sens un texte de saint Cyprien disant que certains évêques catholiques *in totum pænitentiæ locum contra adulteria cluserunt. Epist.*, LV, (52), n. 21, cf. ci-dessous, col. 782. Mais nous pensons qu'en général tout coupable, quelle qu'eût été l'énormité de sa faute, pouvait avoir recours à la pénitence canonique, être admis au nombre de ceux qui, séparés de la participation complète aux rites de l'Église, ne laissaient pas de lui rester unis, profitant jusqu'à un certain point de ses prières et de ses suffrages. Le fait que leur satisfaction était réglée et bénie par l'autorité ecclésiastique lui communiquait un caractère spécial, qui pouvait être, pour les coupables, de quelque consolation, au cas même où la réconciliation finale leur eût été refusée.

Cette réconciliation, en fait, a été longtemps refusée aux *récidivistes*, entendons ceux qui, étant tombés dans quelque faute grave, ont été admis à la pénitence complète *(pænitentia plena*, disait saint Cyprien), sont passés par les diverses étapes que nous avons précédemment décrites jusques et y compris la réconciliation et, finalement, sont retombés à nouveau. Le principe : « il n'y a qu'une pénitence, comme il n'y a qu'un seul baptême » est admis, implicitement ou explicitement, par tout le monde, et ceci n'est pas vrai seulement de la période considérée. On le trouve déjà exprimé dans le *Pasteur* d'Hermas, quoi qu'il en soit des rapports entre la pénitence que l'on y préconise et la rémission ecclésiastique. Tertullien, encore catholique, le développe avec son éloquence coutumière. *De pænit.*, V; VII, 10 : « Dieu a permis qu'une fois fermée la porte du pardon (baptismal), une fois tiré le verrou du baptême, il y eût encore un refuge d'ouvert. Il a placé dans le vestibule une seconde pénitence pour qu'elle ouvre à ceux qui frapperaient; *mais une fois seulement, puisque c'est déjà la seconde fois*, et jamais plus désormais, puisque le pardon précédent est demeuré inutile. » Le même principe sera clairement exprimé par saint Augustin dans l'âge suivant et s'inscrira en fin de compte dans les collections canoniques. N'insistons pas; le fait est reconnu par toutes les compétences, quoi qu'il en soit des échappatoires que certains critiques ont tenté de chercher.

En dehors de ce cas très fréquent et qui soulève, on le voit, une grave question de principe, y avait-il des fautes qui étaient exclues du bénéfice d'une première et unique réconciliation? Pour montrer qu'il en a été ainsi, tout au moins dans certains milieux et à certaines dates, on a fait particulièrement état du *De pudicitia* de Tertullien. Voir, pour l'idée générale, ci-dessus, col. 765. Le plus ordinairement, on considère « l'évêque des évêques, le pontife suprême », à « l'édit péremptoire » duquel Tertullien s'en prend dans le prologue, comme étant le pape Calliste, et l'on raisonne ainsi : « Jusqu'à l'époque de ce pape (vers 220), l'Église,

dans son ensemble, ne réconciliait pas (du moins pendant leur vie) les pécheurs coupables de l'une des trois fautes capitales : idolâtrie, homicide, adultère. Dans une déclaration, plus ou moins solennelle et plus ou moins générale, le pape en question aurait promis la réconciliation à *certaines* fautes de la chair : « Moi, « aurait-il dit, je remets les péchés d'adultère et de « fornication à ceux qui ont fait pénitence. » Malgré les protestations des milieux rigoristes dont Tertullien se fait l'écho et dont il semble bien que l'on retrouve des traces dans les *Philosophoumena* d'Hippolyte, cf. ici col. 766, la pratique indulgente préconisée par Calliste aurait fait assez rapidement son chemin. En 250, la coutume est, dans l'Église africaine, de remettre les fautes de la chair. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, LV (62), n. 20. Restaient les deux autres fautes capitales : l'idolâtrie et l'homicide. On ignore la date à laquelle la réserve qui frappait ce dernier crime fut levée. Quant à l'idolâtrie (ou si l'on veut à l'apostasie, manifestée par un acte d'idolâtrie) ce fut la persécution de Dèce qui, ayant multiplié les défaillances, donna l'occasion d'examiner plus attentivement le cas des *lapsi* et de proposer une solution plus indulgente. »

Telle est, sommairement exposée, la thèse qui tend à devenir classique sur les péchés irrémissibles et dont nous pensons qu'elle a résisté aux critiques que, pour des raisons diverses, on a dirigées contre elle. Nous croyons, néanmoins, que, pour la rendre tout à fait inattaquable, il faut la dégager de toutes les considérations relatives à « l'édit de Calliste », et même ne pas la rendre solidaire de l'argumentation développée par Tertullien dans le *De pudicitia*. D'abord Tertullien ne prononce même pas le nom de Calliste; c'est par des considérations d'exégèse du texte et de chronologie, et encore par comparaison avec les attaques des *Philosophoumena* contre le pape en question, que l'on a songé à celui-ci. Les critiques qui veulent voir dans l'auteur de « l'édit » un évêque de Carthage, et particulièrement Agrippinus, un prédécesseur de saint Cyprien, ont donné de bonnes raisons à l'appui de leurs dires. D'autre part, l'argumentation de Tertullien est tellement passionnée que l'on peut toujours soutenir que son indignation, son désir d'avoir raison, ses méthodes de polémique lui ont fait perdre de vue des réalités évidentes pour tout autre que pour lui. Son argumentation, certes, est très claire : « Si l'on pardonne aux adultères, que l'on ose donc pardonner aussi aux idolâtres et aux homicides. » De quoi l'on conclura que tout le monde est d'accord, à son époque, pour refuser le pardon aux deux derniers péchés, tandis que l'absolution des fautes de la chair constitue une innovation. Mais, avec ce terrible polémiste, on ne sait jamais. Laissons-le donc et, bien que son témoignage doive être cité, renonçons à en faire la base d'une théorie.

Autrement serein et tout aussi expressif est le témoignage d'Origène, dans le *De oratione*. Le texte, quand l'on prend soin de le citer dans son intégralité, est d'une clarté qu'aucun commentaire ne réussit à obscurcir. Cf. ci-dessus, col. 767. C'est l'évidence même qu'à l'époque où Origène écrit ces lignes une tendance miséricordieuse se fait jour chez certains membres de la hiérarchie, tendance contre laquelle le docteur alexandrin proteste au nom d'une tradition qu'il considère comme apostolique. Or, ceci est écrit sensiblement à la même date où Tertullien et Hippolyte font entendre leurs véhémentes protestations, au nom des mêmes principes, contre une tendance analogue, pour ne pas dire identique. On échappe difficilement à cette conclusion, que, dans le premier quart du IIIe siècle, on en est venu, en certaines Églises, à considérer comme impraticable, ou même comme contraire à l'esprit évangélique, une discipline plus rigide sur les débuts de laquelle nous sommes d'ailleurs fort mal renseignés. La *Didascalie* syriaque ne polémiquerait pas avec tant d'insistance en faveur d'un traitement relativement doux appliqué aux pécheurs et contre les tenants du rigorisme si, dans les milieux où elle a pris naissance, il était allé de soi que le fait de se soumettre à la pénitence emportait, pour toutes les sortes de fautes, un droit absolu à la réconciliation.

Saint Cyprien nous est d'ailleurs un témoin tout aussi précieux qu'Origène et que la *Didascalie*. A la vérité, on ne rencontre pas chez lui, sauf erreur, d'allusion au caractère irrémissible de l'homicide. Pour ce qui est de l'adultère (en prenant le mot dans un sens assez large), Cyprien est extrêmement net : ce péché est de ceux que l'on remet : « *Et mœchis a nobis pænitentiæ tempus conceditur et pax datur :* on détermine, pour les coupables, un temps de pénitence, au bout duquel ils sont réconciliés. » *Epist.*, LV (52), n. 20; cf. IV (62), n. 4, citée plus haut. Mais il y avait eu, à une date récente, des discussions à ce sujet, et la pratique n'avait pas été uniforme dans la province même : *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem mœchis non putaverunt et in totum pænitentiæ locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicæ Ecclesiæ unitatem vel duritiæ vel censuræ suæ obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur. Manente concordiæ vinculo et perseverante Ecclesiæ individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus. Epist.*, LV (52), n. 21. Dans certaines Églises d'Afrique, à l'époque qui a précédé celle de saint Cyprien, l'adultère avait été traité comme faute irrémissible. Discipline nouvelle, ou persistance d'un usage ancien, nous ne pouvons le dire.

Et quant à ce qui concerne l'idolâtrie, l'histoire de la persécution de Dèce montre bien et le point d'où l'on est parti (l'idolâtrie ne se remet pas dans l'Église) et le point où l'on est arrivé, la rémission ecclésiastique de cette faute. Voir, pour le détail, l'art. NOVATIEN, col. 832-836.

D'ailleurs, les canons d'Elvire, à la fin du IIIe siècle, sur lesquels nous aurons à revenir, ne se comprendraient pas s'ils témoignaient d'une discipline absolument nouvelle. Bien au contraire, ils sont, peut-on dire, de ces « organes témoins » dont parlent les biologistes et qui attestent un stade antérieur de l'évolution d'un être vivant. De ces canons, 35 au moins s'occupent de la discipline pénitentielle. Or, une douzaine stipulent expressément que, pour telle faute, la réconciliation, la communion comme dit le texte, sera refusée, même à l'article de la mort. Voir canons 1, 2, 3 (idolâtrie), 6 (meurtre par maléfice), 7 (adultère réitéré), 8 et 9 (divorce), 12 (métier de proxénète), 13 (violation, par une vierge consacrée, de son vœu de virginité), 17 (mariage d'une chrétienne avec un prêtre païen), 18 (adultère des évêques, prêtres ou diacres), 63 (adultère compliqué d'avortement), 66 (unions incestueuses), 71 (pédérastie); il y en a d'autres dont le sens est plus douteux. Mais le canon 63 est très révélateur : *Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem* EO QUOD GEMINAVERIT SCELUS. Ce que le concile frappe de réserve perpétuelle, c'est le double crime, étant évident, d'après le reste des canons, que ni l'adultère ordinaire, ni l'avortement (ou l'infanticide?) simple n'était puni de cette peine.

En définitive, une chose paraît claire, c'est qu'une discipline rigide se manifeste au cours du IIIe siècle, *au moins dans certaines Églises*, selon laquelle diverses fautes constituaient des cas réservés dont l'autorité ecclésiastique n'accordait pas la rémission (même à

l'article de la mort). Nous ne voulons pas dire que cette discipline est primitive, ni qu'elle fut absolument générale, et cela permet d'écarter du débat un certain nombre de textes qui y ont été versés : citation de Denys de Corinthe, ci-dessus, col. 765, exemples tirés des *Actes de Pierre*, silence du *De pænitentia* de Tertullien. Mais, ces textes ne peuvent supprimer ceux, fort clairs, que nous avons signalés et qui témoignent de l'existence, pour certaines fautes, d'une réserve dont la sévérité d'ailleurs est allée s'atténuant au cours du siècle (sauf l'exception des canons d'Elvire).

Un scrupule nous reste pourtant sur le point de savoir si la réserve était maintenue jusqu'à l'article de la mort. Les canons d'Elvire le disent expressément et il n'y a pas lieu d'épiloguer sur l'expression qu'ils emploient : *communionem non dare, non reddere*, etc., comme s'il ne s'agissait que de la privation de l'eucharistie. A l'époque de la persécution de Dèce, il nous paraît bien qu'en plusieurs communautés on accepta, dès l'abord, l'idée qu'il était loisible de réconcilier les *lapsi* à l'article de la mort. C'est ce qui ressort des lettres du presbytérium romain à saint Cyprien. *Cypriani epist.*, VIII (2), XXX (31), et plus encore de la consigne donnée par Denys d'Alexandrie à ses prêtres. Ci-dessus, col. 770. Cette consigne, d'ailleurs, semble indiquer, tout au moins, que les prêtres d'Alexandrie n'auraient pas eu d'eux-mêmes l'idée de réconcilier des *lapsi* moribonds. D'autre part, quand on étudie les attitudes successives prises par saint Cyprien dans la réconciliation des *lapsi*, on est bien obligé de constater qu'au début de la crise la permission donnée par l'évêque de Carthage aux prêtres de réconcilier les *lapsi* moribonds est une concession gracieuse, qui n'est pas accordée à tous, mais à ceux-là seulement qui ont reçu un *libellus pacis* d'un martyr. C'est dire que la réconciliation d'un failli en danger de mort ne paraît pas, à l'évêque de Carthage, aller nécessairement de soi. *Epist.*, XVIII (12), n. 1. Si les deux conciles de 251 et de 252 ont pris des mesures beaucoup plus miséricordieuses, cela tient à l'évolution de la pratique et des idées que nous avons décrites à l'art. NOVATIEN.

5. *Pénitence publique et pénitence privée.* — En dehors de cette pénitence canonique dont nous venons d'ébaucher une esquisse, existait-il une rémission des péchés dont toutes les parties seraient demeurées secrètes et qui nous représenterait, en somme, la forme ancienne de notre confession auriculaire? — A une époque qui n'est pas très éloignée, des théologiens ont recouru à cette hypothèse; ils ont cru qu'aux moments dont nous parlons, il y avait eu, comme cela se vérifiera à une date postérieure, deux formes de la pénitence : la pénitence *privée* qui ressemblait d'assez près à notre manière actuelle; la pénitence *canonique*, dont le *Pontifical* d'aujourd'hui a conservé les grandes lignes. Sur la signification de celle-ci, ils se divisaient encore. Pour les uns, la pénitence canonique produisait au for interne les mêmes effets que la pénitence privée, dont elle n'était, pour ainsi dire, qu'une doublure. Pour d'autres, au contraire, la pénitence canonique était *exclusivement* une discipline du for externe, correspondant, jusqu'à un certain point, à ce que serait aujourd'hui l'excommunication des pécheurs scandaleux et leur absolution. C'est d'une conception de ce genre que dépend la théorie qui a été esquissée ici à l'article ABSOLUTION, col. 155, et dont nous ne pensons pas que personne la maintienne encore aujourd'hui.

De l'avis de la plupart des critiques et historiens, ces suppositions ne correspondent pas à la réalité, elles témoignent plutôt du désir de retrouver dans l'antiquité la plus éloignée les *formes extérieures* de la pratique actuelle. Non seulement, on ne peut apporter, en leur faveur, aucun texte probant, mais il nous paraît qu'elles se heurtent aux théories générales sur la signification de la pénitence ecclésiastique que nous allons esquisser.

La seule chose que l'on puisse admettre, c'est que, dans des cas particuliers dont on peut dire, si l'on veut, qu'ils n'étaient pas absolument rares, les chefs ecclésiastiques ou leurs représentants ont pu *abréger*, à l'endroit de certains pécheurs, les formalités de la pénitence canonique, donner à celles-ci le minimum de publicité, réconcilier les délinquants *sine strepitu et forma judicii*, comme diraient les juristes modernes. De leur nature même, de semblables interventions ne pouvaient laisser de trace et cela expliquerait la rareté de nos informations à ce sujet. Encore une fois, il faut tenir compte du pouvoir discrétionnaire des évêques dont nous avons entendu saint Cyprien exprimer si nettement la théorie. Mais nous ne pensons pas, pour notre compte, que ces interventions aient été fréquentes; elles ont été des exceptions. Elles portaient, en effet, une atteinte grave à des idées reçues et à une pratique communément admise. Quand l'on songe aux longues délibérations du concile de Carthage de 251 sur la réconciliation des simples *libellatiques* (qui n'avaient fait, en somme, aucun acte formel d'idolâtrie), on se rend compte de la quasi-impossibilité qu'il ait fonctionné à l'époque un moyen très facile de remettre les péchés. Dans la discussion de ce problème, il s'agit moins de soupeser les textes que de reconstituer une ambiance. C'est ce que nous allons maintenant essayer de faire.

III. LES THÉORIES. — Sous cette rubrique, nous étudierons, surtout d'après les œuvres de saint Cyprien, les idées générales sous-jacentes à la pratique, ou qui prétendaient, après coup, justifier celle-ci. Cette pratique, nous l'avons dit, comporte normalement trois actes : l'exclusion, l'accomplissement des œuvres de pénitence, la réconciliation.

1° *L'exclusion des coupables.* — Elle est en dépendance directe de l'idée formulée par saint Paul à propos de l'incestueux de Corinthe : « un peu de levain fait lever toute la pâte », I Cor., v, 6, de l'ordre donné par lui : « pas de relations avec les impudiques », « retranchez le méchant du milieu de vous », *ibid.*, 9, 13; cf. Apoc. XXII, 15; enfin de la consigne que l'on trouve un peu plus loin : *Probet seipsum homo.* I Cor., XI, 28. La *Didachè* précise que « le sacrifice des chrétiens ne doit pas être souillé », XIV, 2, qu'il faut donc prendre soin d'en écarter les pécheurs. Ci-dessus, col. 757. Nous avons remarqué que, pour la période archaïque, c'est particulièrement sur l'exclusion des pécheurs et les raisons qui la motivent que nous sommes renseignés.

Les mêmes idées se retrouvent dans le *De lapsis*, voir surtout c. XV et XVI. Trop empressés à se faire réconcilier, les *lapsi* qui ont surpris la bonne foi des prêtres se sont procuré une paix qui n'en est pas une : *irrita et falsa pax*, PERICULOSA DANTIBUS, *et nihil accipientibus profutura.* Suit une description très réaliste de leur comportement : *A diaboli aris revertentes, ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt. Mortiferos idolorum cibos adhuc pene ructantes, exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus, Domini corpus invadunt, quando occurrat Scriptura divina et clamet et dicat : « Omnis mundus manducabit carnem et anima quæcunque manducaverit ex carne sacrificii salutaris,... et immunditia ipsius super ipsum est peribit anima illa de populo suo. »* Lev., VII, 20. Les prêtres qui, à la requête des martyrs, ont eu trop d'indulgence pour ces pécheurs et les ont admis à l'offrande et à l'eucharistie, ce n'est pas la *paix* qu'ils ont donnée, mais la guerre; qu'ils n'appellent pas bienfait, ce qui est en réalité une injustice : *Quid injuriam beneficium vocant?* Et l'injustice est commise par ces prêtres, tout autant à l'en-

droit des *lapsi*, privés par là des avantages inappréciables de la pénitence canonique, qu'à l'endroit de la communauté chrétienne. Celle-ci risque, par de tels procédés, d'être déshonorée aux yeux mêmes des païens : *ne, si quid abrupte et indigne vel a nobis promissum vel a nobis factum fuerit, apud gentiles quoque ipsos, Ecclesia nostra erubescere incipiat. Epist.*, XV (10), n. 3, cette épître est parallèle au *De lapsis*, qui en a repris certaines expressions. C'est une duperie pour toute l'Église de Carthage que de semblables manières de faire : *Decipitur fraternitas nostra a quibusdam vestrum, qui, dum sine ratione restituendæ salutis plausibiles esse cupiunt, magis lapsis obsunt. Epist.*, XVI (9), n. 2.

En définitive, c'est dans l'intérêt du pécheur, pour l'empêcher de se condamner davantage par une indigne communion, mais c'est aussi dans l'intérêt de l'Église, dont une présence indésirable souille l'oblation, qu'il faut séparer, pendant quelque temps, les criminels de la pleine vie ecclésiastique. Cela n'est pas vrai seulement de ceux qui se sont rendus coupables de fautes énormes. La même lettre de saint Cyprien signale que cette discipline a son application pour des péchés de moindre importance. *Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores pænitentiam justo tempore, et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesim veniant et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant... Ibid.*, n. 2, ad finem.

Quelque chose de cette pratique est demeurée dans les prescriptions modernes de l'Église. Aujourd'hui encore, à s'en tenir aux règles canoniques, la présence dans l'assemblée chrétienne d'un excommunié notoire et *vitandus* empêcherait la célébration ou la continuation des rites eucharistiques : persistance d'une idée où saint Cyprien se serait reconnu.

A la vérité, la controverse novatienne, qui éclate au printemps de 251, amènera sinon à atténuer la rigueur de la pratique, du moins à retoucher la théorie. Voir art. NOVATIEN, col. 840 au bas. Déjà Hippolyte avait, bien irrévérencieusement, comparé l'Église de son rival Calliste à une arche de Noé où voisinaient animaux purs et impurs. Les catholiques, à des objections analogues faites par le parti novatien, répondront en citant la parabole de l'ivraie dans les emblavures. Matth., XIII, 24-30. Mais cette citation et d'autres analogues que l'on trouvera dans Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 25-27, ne doivent pas faire oublier que la rigueur de la pratique se maintint partiellement. La méditation de ces textes influera plutôt sur la pratique de la réconciliation. Dans son intérêt et dans celui de l'Église, il faut que, pendant un *juste* temps, le pécheur soit séparé de la participation intégrale à la vie liturgique. Ne parlons pas néanmoins d'excommunication au sens moderne du mot. Celle-ci prive le condamné de toute participation aux biens spirituels et aux suffrages et prières de l'Église. Il n'en était pas ainsi pour le pécheur mis en pénitence. Il avait sa place dans une partie spéciale de l'édifice ecclésiastique; on priait officiellement pour lui, des gestes liturgiques spéciaux étaient prescrits qui devaient sanctifier sa pénitence. Il était, en somme, dans la situation où il s'était trouvé durant le catéchuménat, à cette différence près que son second apprentissage de la vie chrétienne était plus difficile que le premier.

2° *L'accomplissement des œuvres satisfactoires.* — Ces œuvres du deuxième catéchuménat, sanctifiées par l'Église, jouent dans l'expiation de la faute un rôle extrêmement considérable, à telles enseignes que ce sont elles surtout qui attirent l'attention, aussi bien dans la pratique que dans la théorie.

On peut dire que tout le thème du *De lapsis*, c'est la nécessité de ces œuvres satisfactoires. Diverses images sont destinées à la mettre en évidence. Bien entendu, la métaphore des larmes de la pénitence qui lavent la souillure du péché se rencontre; mais la plus courante, celle qui reviendra souvent dans les descriptions ultérieures de la pénitence, compare le péché à une plaie envenimée et qui a causé de l'œdème. Le premier soin du médecin est de la débrider, afin d'en faire écouler la sanie; mais, le débridement opéré, que de cataplasmes il faut mettre sur la plaie pour obtenir la pleine guérison, la résolution de l'enflure, le libre jeu des articulations! Ce n'est pas une petite affaire que de traiter une blessure qui intéresse aussi profondément les tissus! *Alto vulneri diligens et longa medicina non desit. De lapsis*, c. XXXV. Procéder comme ont fait les prêtres dont Cyprien blâme l'empressement à réconcilier les *lapsi*, c'est agir comme le médecin ignorant, qui met un appareil hermétique sur une plaie tout envenimée : *Imperitus est medicus qui tumentes vulnerum sinus manu parcente contrectat et in altis recessibus viscerum virus inclusum dum servat exaggerat. Aperiendum vulnus est et secandum, et, putraminibus amputatis, medela fortiore curandum.* Cela fait crier et même vociférer le patient, mais il sera reconnaissant de ce traitement énergique quand la santé lui sera revenue. *Ibid.*, c. XIV.

Ainsi font les prêtres qui imposent au coupable la pénitence proportionnée à la grandeur de la faute. Il faut lire et relire tout le *De lapsis* pour se rendre compte de l'importance que saint Cyprien attache à la *durée* de la pénitence. La guérison qui amène le *pardon divin* n'est pas affaire d'un jour : c'est un long et dur travail. Sans doute Dieu est bon, mais il est juste aussi : *Deus quantum patris pietate indulgens semper et bonus est, tantum judicis majestate metuendus est. Quam magna deliquimus, tam graviter defleamus... Pænitentia crimine minor non sit. Putasne tu Dominum* CITO *posse placari?... Orare oportet* IMPENSIUS *et rogare. De lapsis*, c. XXXV.

L'impression d'ensemble serait donc que c'est avant tout par ses œuvres satisfactoires que le pécheur doit obtenir le pardon divin et qu'en somme la réconciliation ecclésiastique, dont il sera question tout à l'heure, aurait moins pour effet d'opérer la remise du péché que de constater que le pénitent a fait le nécessaire pour être pardonné par Dieu. A la vérité, il ne faudrait pas trop urger les textes du *De lapsis*. Œuvre de circonstance et même de polémique, il démontre une thèse et fait flèche de tout bois. Il est remarquable, pourtant, qu'une idée analogue à celle que nous essayons de faire saisir ici, s'exprime, tout à fait en passant, dans une lettre de Firmilien de Césarée qui ne se rapporte aucunement à l'affaire des *lapsi*. Rappelant, aux fins de sa polémique contre le pape Étienne dans l'affaire du « baptême des hérétiques », l'importance des décisions prises en synode, Firmilien écrit : « Nous avons l'habitude de nous réunir ainsi chaque année, pour régler, d'un commun accord, les questions importantes qui se posent, et aussi le traitement à apporter aux frères qui sont tombés après le baptême; *lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per pænitentiam medela quæratur : non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur.* » *Inter Cypriani epist.*, LXXV (75), n. 4. *Non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur*, cette idée nous paraît bien celle qui est au premier plan dans la conscience de Cyprien; mais il faut ajouter immédiatement que d'autres, plus conformes à nos manières de raisonner, se découvrent aussi, qui, pour être moins en lumière, ne laissent pas d'avoir leur importance dans la théorie peut-être, mais surtout dans la pratique.

3° *La réconciliation.* — 1. *Elle est d'abord une réconciliation avec l'Église.* — Tout ce que nous avons vu jusqu'à présent nous amène à cette première conclusion : pour éviter à la communauté d'être souillée par la présence d'indésirables, pour empêcher les coupables de doubler leurs crimes antérieurs par la participation sacrilège à l'eucharistie, l'autorité ecclésiastique a commencé par les mettre en quarantaine. Rentrant en eux-mêmes *(per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertuntur)*, comprenant la grandeur de leurs fautes, ils s'efforcent de toutes manières de les expier par la pénitence, en quoi d'ailleurs *ils sont aidés* par les suffrages de l'Église et les oraisons de leurs frères. Leurs larmes, leurs macérations, sanctifiées par tant de prières, ne peuvent qu'attirer sur eux la miséricorde divine, le pardon du Père très bon qui accueille le pécheur repentant. Présumant ce pardon, l'Église peut, dès lors, réadmettre en son sein les enfants réconciliés avec Dieu, leur présence ne souillera plus son assemblée, et eux-mêmes pourront s'approcher sans crainte de la table du Seigneur. C'est le premier sens du geste qui réintroduit dans l'Église le pénitent qui a purgé sa peine.

Et, dans cette perspective, on s'explique assez bien l'attitude de l'Église en l'affaire des péchés dits irrémissibles. Irrémissibles aux yeux de Dieu? non pas; on aurait bien étonné saint Cyprien avant 250, si on lui avait dit qu'en refusant de réconcilier dans l'Église les fautes contre Dieu, il condamnait les coupables à la perte éternelle. Cette idée s'exprime clairement, à la vérité, dans la *Didascalie*, laquelle en fait un argument pour montrer que le pardon ecclésiastique ne peut être refusé à aucune faute. Mais elle ne pouvait être celle des évêques africains qui « fermaient définitivement la porte de l'Église » aux adultères. Il faudra la crise novatienne pour que l'argument invoqué par la *Didascalie* se généralise; encore ne faisait-il pas impression sur les membres du concile d'Elvire. Il y a, d'ailleurs, dans saint Cyprien, un mot très net, qui établit la distinction entre le pardon ecclésiastique et le pardon divin. En réconciliant le pécheur, écrit-il, nous n'entendons en rien préjuger du jugement de Dieu. *Neque enim præjudicamus Domino judicaturo quo minus si pænitentiam plenam et justam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum.* Nous ne voulons pas, par un jugement préalable, empêcher le Seigneur de porter le jugement qu'il estime équitable. *Epist.*, LV (52), n. 18. Le mot est valable pour les pécheurs que l'Église refuse de réconcilier et qui ne laissent pas de pouvoir être pardonnés par Dieu; il l'est pour ceux que l'Église accueille et qui peuvent, en cas d'insuffisance de leurs dispositions, ne pas recevoir leur pardon de celui qui sonde les reins et les cœurs. Voir aussi *Epist.*, LVII (54), n. 3 : *Nos in quantum nobis et videre et judicare conceditur faciem singulorum videmus; cor scrutari et mentem perspicere non possumus. De his judicat occultorum scrutator et cognitor* CITO VENTURUS *et de arcanis cordis atque abditis judicaturus.*

N'oublions pas, d'ailleurs, que cette théorie qui s'exprime non moins clairement dans le *De lapsis*, c. XVII : *Nemo se fallat, solus Dominus misereri potest, etc.*, a été formulée avant l'explosion de la crise novatienne et dans la perspective des usages qui étaient courants avant 250. Le novatianisme, par son attitude intransigeante, va amener des hommes comme Cyprien, Denys d'Alexandrie et d'autres à prendre une conscience plus claire de la signification intégrale du rite de la réconciliation ecclésiastique.

2. *La réconciliation avec l'Église est le signe efficace de la réconciliation avec Dieu.* — Nous avons essayé, à l'art. NOVATIEN, de préciser quelles furent, en face du conservatisme intransigeant du prêtre romain et des théories par lesquelles il chercha à le défendre (col. 839-840), les réactions de l'Église catholique dans le domaine de la pratique et dans celui de la théorie (col. 834-839). Nous avons noté, en particulier, l'attention plus grande qui a été donnée au texte de Matth., XVIII, 18, auquel la lettre synodale du concile de Carthage de 251 se réfère expressément, *Epist.*, LVII (54), n. 1 : *Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia Ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de sæculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando* PERMISERIT *ipse et legem dederit, ut ligata in terris et in cælis ligata essent, solvi autem possent illic quæ prius in Ecclesia solverentur.* Cf. art. NOVATIEN, col. 839, en haut, et les observations sur l'usage du texte de Joa., XX, 21-23. Quoi qu'il en soit de la date de composition de la *Didascalie*, on peut dire que c'est, de tous les documents anciens, celui qui a le mieux saisi toute la portée du texte évangélique en question.

Mais, si la crise novatienne, et même les discussions antérieures ont fait prendre aux hommes d'Église une conscience plus nette du parallélisme qu'il y a entre la sentence de la terre et celle du ciel, il ne faudrait pas croire que cette idée fût récente; elle était trop clairement exprimée dans l'Évangile pour avoir échappé à l'attention. Il faut bien que l'on en ait eu quelque obscur sentiment pour qu'il y ait toujours eu hésitation dans la conduite à tenir à l'égard des moribonds. Ci-dessus, col. 783. Quoi qu'il en soit de l'attitude pratiquement adoptée par les chefs de l'Église, l'idée qu'un chrétien part dans l'autre monde sans avoir été réconcilié avec l'Église cause à tous les plus vives appréhensions. Sans doute, nul n'entend préjuger de la sentence divine; mais tous considèrent, et c'est encore aujourd'hui l'attitude des vrais chrétiens, que c'est un grand malheur que d'entrer ainsi dans l'éternité. Cette considération fait fléchir un certain nombre d'intransigeants. Une fois qu'il en aura compris l'opportunité et la légitimité, Cyprien s'en fera le dévoué champion. Pourquoi ce trouble, cette anxiété devant le sort de celui qui « meurt sans sacrements », sinon parce que la réconciliation ecclésiastique est dans un rapport, que l'on ne détermine pas d'ailleurs, avec le pardon divin.

La même idée s'exprime dans les préoccupations que cause la perspective des nouveaux combats où peuvent être entraînés des *lapsi* repentants, mais non réconciliés. C'est la crainte d'une persécution imminente qui pousse les évêques africains du concile de 252 à réconcilier en masse les *lapsi* des deux années précédentes. Voir *Epist.*, LVII (54), n. 2. Il s'agit de reformer les rangs de l'armée chrétienne, de récupérer tous ceux qui ont été mis hors de combat; le plus sûr moyen de faire de tous ces éclopés une phalange consistante, c'est de les réadmettre à la communion complète avec l'Église. Dans le sentiment que le pardon leur est accordé par Dieu, dans la participation à l'eucharistie qui leur est désormais permise, ils puiseront un nouveau courage : *ut quos excitamus et hortamur ad prælium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus.* Tout le développement sans doute — et il est très beau — insiste sur les forces nouvelles que l'eucharistie va donner aux pécheurs réconciliés, mais l'idée de l'énergie communiquée par l'assurance du pardon divin n'en est pas absente. Les déserteurs d'hier sont redevenus des chrétiens de plein droit, admis à la table eucharistique, parce qu'ils remplissent les conditions nécessaires, parce qu'en définitive ils sont réconciliés à Dieu. Sans le geste ecclésiastique, ils ne sauraient avoir toutes ces assurances. Autant dire que la réconciliation avec l'Église est pour eux signe — et signe efficace — du

pardon. Nous ne sommes plus seulement ici dans le domaine du for externe, c'est à l'*intérieur des âmes* qu'opère le pardon de l'Église.

Conclusion. — En définitive, pour différentes que nous apparaissent de la pratique et de la théorie d'aujourd'hui les institutions pénitentielles du IIIe siècle et les idées qu'elles recouvrent, il ne laisse pas d'y avoir entre les unes et les autres un parallélisme qui devient clair à plus ample réflexion. Aveu, satisfaction, absolution, pénétrés par la vertu même du repentir, se retrouvent de part et d'autre. Et l'existence même de l'institution antique témoigne que l'Église a conscience du pouvoir qu'elle a reçu de lier et de délier. Devant les péchés postérieurs au baptême elle n'est pas désarmée. On se tromperait, au reste, en restreignant son pouvoir sur le péché à la seule absolution. Ce pouvoir, il se manifeste dans l'aveu spontané ou provoqué du coupable et dans l'exclusion de la communion eucharistique qui en est la conséquence. Il se manifeste dans l'imposition des œuvres de pénitence et aussi, on l'oublie trop, dans l'*efficacité* que leur communique l'intervention de l'Église. Il se manifeste enfin dans la réconciliation de ceux qui ont accompli leur pénitence. La transposition qui s'est opérée ultérieurement dans la place de la satisfaction et de la réconciliation, si importante qu'elle soit, ne change pas substantiellement le fond des choses. *Lier et délier* sont deux actes corrélatifs : la pratique contemporaine perd un peu de vue le premier de ces actes, la pratique ancienne, parce qu'elle appuyait énergiquement sur celui-ci, oubliait quelquefois la considération du second. Dans l'ensemble, néanmoins, le parallélisme est patent de la façon dont l'Église exerce, aujourd'hui comme autrefois, le pouvoir qu'elle a reçu sur les péchés de ses enfants.

IV. LA PAIX DE L'ÉGLISE ET L'ÉPANOUISSEMENT DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE (du début du IVe au milieu du Ve siècle). — Le discipline pénitentielle de cette période nous apparaît en prolongement immédiat de celle dont nous avons décrit le fonctionnement au IIIe siècle. Les questions traitées aux articles antérieurs ABSOLUTION, CONFESSION, etc. se rapportent surtout à la période considérée. — 1° Les documents. 2° La pratique (col. 799). 3° Les théories (col. 809).

I. LES DOCUMENTS. — Les documents deviennent si abondants qu'il est impossible de songer à une énumération exhaustive. Bornons-nous seulement aux textes les plus caractéristiques que nous essaierons de classer.

1° *Textes canoniques.* — On peut les répartir en textes conciliaires et textes privés revêtus ultérieurement d'une autorité canonique; les décrétales des papes formant une catégorie spéciale.

1. *Textes conciliaires.* — Vers la fin du IIIe ou au début du IVe siècle se placent les conciles d'Elvire (Grenade) en Occident et d'Ancyre (Angora) en Orient; le premier, antérieur à la grande persécution, le second vraisemblablement postérieur, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 5-19; col. 513 (sur le concile de Laodicée, que l'on en rapproche d'ordinaire, *ibid.*, col. 563, voir l'article LAODICÉE). Nous avons déjà signalé l'importance des canons du premier dont beaucoup sont relatifs à la pénitence; la note caractéristique est la sévérité. On sent que l'Église d'Espagne entend réagir contre un laxisme dangereux; ce peut être sous l'effet de la crise novatienne. — Les canons d'Ancyre, postérieurs à la persécution, visent surtout le cas des *lapsi*. Ils supposent l'existence des diverses stations pénitentielles; on trouvera aux canons 16, 21, 22 des traces non équivoques de l'ancienne discipline relative aux péchés irrémissibles. — Dans les canons dits de Laodicée, un seul, le 2e, est relatif à la pénitence : il accorde la réconciliation à toutes les catégories de pécheurs après satisfaction proportionnée.

Sensiblement contemporains, les canons d'Arles (314), Mansi, *Concil.*, t. II, col. 471-474, témoignent d'une sévérité que l'on peut rapprocher de celle d'Elvire; cf. can., 14, 22.

Le concile de Nicée (325) a légiféré, lui aussi, sur la question pénitentielle. Pour ce qui est des péchés réservés, il y est fait allusion aux canons 8 (on recevra les novatiens, à condition qu'ils consentent à communiquer avec les *lapsi* réintégrés), et 13 (la réserve cesse toujours à l'article de la mort, suivant l'ancien usage ecclésiastique), cf. art. NICÉE, col. 413; diverses dispositions pénitentielles sont signalées aux canons 11, 12, 17 (contre les clercs usuriers).

Le concile d'Antioche de 347, dit concile *In encæniis*, Mansi, t. II, col. 1308 sq., n'a qu'un canon relatif à la matière, mais il est très intéressant. Il vise les chrétiens qui se contentent d'une demi-assistance aux réunions eucharistiques et se retirent après les lectures, sans prendre part à la communion. Ils seront exclus de l'Église, jusqu'à ce qu'ils aient fait pénitence, produit des fruits de repentir et obtenu, par leurs prières, le pardon demandé. Can. 2.

Le Ier concile d'Orange (441) est à la limite de la période considérée. Il faut en signaler le canon 3, relatif à la communion à donner aux moribonds et aux règles à suivre en cas de guérison. Mansi, t. VI, col. 435. A rapprocher des canons 76 et 78 du prétendu concile de Carthage de 398 (il s'agit en réalité des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qui nous transportent d'ailleurs au milieu du VIe siècle, voir ci-dessous, col. 822).

2. *Lettres canoniques.* — On désigne sous ce nom des lettres écrites, à titre de consultation, par tel ou tel évêque considérable et qui ont été ultérieurement regardées comme des normes canoniques.

La première en date est celle qui est attribuée à Grégoire le Thaumaturge († vers 270), *P. G.*, t. x, col. 1019 sq. Elle a été écrite à la suite d'une invasion des Barbares dans l'Asie antérieure, invasion durant laquelle les chrétiens avaient pu, en certaines circonstances, faire cause commune avec l'ennemi. Des peines variables sont prévues contre les délinquants suivant leur culpabilité et suivant aussi la plus ou moins grande spontanéité de leurs aveux, n. 8 et 9. Cette lettre nous fournit aussi la première attestation relative à l'existence de diverses catégories de pénitents. En rigueur, il aurait fallu faire état de ce document dans l'étude précédente : il a pu être rédigé après l'invasion gothique de 253-254; nous le plaçons ici, car c'est au début de la période que nous étudions qu'il commence à faire figure de document canonique.

La lettre canonique de Pierre Ier d'Alexandrie († 311), doit être de l'année 306; elle vise surtout le cas des *lapsi* qui ont été nombreux lors du premier paroxysme de la grande persécution; les divers cas de conscience sont discutés et des peines variables sont proposées suivant les degrés de culpabilité. La lettre ne semble pas, néanmoins, connaître les diverses « stations pénitentielles » mentionnées par Grégoire le Thaumaturge, encore que des tempéraments divers soient apportés aux peines canoniques. Texte dans *P. G.*, t. XVIII, col. 467-508.

Saint Basile († 379) est auteur, lui aussi, d'un document analogue. La lettre CLXXXVIII, adressée à Amphilochius d'Iconium, porte dans les collections grecques le titre de *Ire lettre canonique*. *P. G.*, t. XXXII, col. 664 sq. Ce qui frappe, c'est la longueur de la pénitence imposée : une durée de 3 à 4 ans n'est pas rare, voir n. 11 et 7; pour l'avortement 10 ans au maximum, n. 2; pour l'homicide, 11 ans, n. 11; quant aux meurtres faits à la guerre, ils ne sont pas régulière-

ment punis, mais on conseillera à leurs auteurs de s'abstenir pendant 3 ans de la communion, n. 13. Signalons le n. 3, qui pose le principe *non bis in idem* pour les clercs coupables. Le diacre fornicateur sera réduit à l'état laïque, mais ce sera sa seule peine, il ne sera pas écarté de la communion.

Plus développée, l'*Epistola canonica* de saint Grégoire de Nysse († après 394) ne se contente pas d'exposer un tarif pénitentiel, si l'on peut déjà dire, elle donne un essai de justification des usages. *P. G.*, t. XLV, col. 221-236. Grégoire classe les fautes en essayant de les rattacher aux trois fautes capitales dont le souvenir s'est encore conservé : apostasie, adultère, homicide. C'est ainsi, par exemple, qu'il cherche à faire rentrer les opérations magiques dans l'apostasie. Mais il est gêné par les fautes commises par avarice, en d'autres termes par les fautes contre la propriété, et s'étonne qu'elles n'aient pas été visées expressément par les anciens. Il propose différentes solutions selon les circonstances : pour le vol à main armée, la même peine que pour l'homicide, pour la violation de sépulture (crime énorme au point de vue de la loi civile), la même peine que pour la fornication. Quant au simple larcin, demeuré secret, le fait de le confesser au prêtre et de restituer suppléera à toute pénitence. L'épître témoigne, par ailleurs, de l'existence de « stations pénitentielles », et aussi de la diminution de peines qui est acquise en vertu de l'aveu spontané.

3. *Constitutions apostoliques et canons des apôtres.* — C'est à peu près à la même époque que les *Constitutions apostoliques* prennent leur forme définitive et que sont regroupés les 85 *canons apostoliques* qui se lisent à la suite du l. VIIIe des *Constitutions.* Au livre II de ces dernières, c. X-XVI, sont énumérés, à propos des devoirs des évêques, les obligations et les droits de ceux-ci à l'égard des pécheurs. Voir ci-dessus, col. 771, ce qui est dit de la *Didascalie,* dont les *Constitutions* se bornent d'ordinaire à gloser le texte. Le c. XVI donne un embryon de rituel pénitentiel. Les *Canons des apôtres* 24, 25, 31, 43, 48, 71 mentionnent diverses catégories de fautes et signalent les peines qui leur doivent être appliquées. Le principe *non bis in idem* est clairement formulé par le can. 25 : la fornication des évêques, prêtres, diacres est punie seulement de la déposition et non de l'exclusion temporaire de la synaxe eucharistique.

4. *Les décrétales pontificales* jouent, un peu plus tard, en Occident, le même rôle que les *lettres canoniques* en Orient. On a dit, art. PAPE, col. 1879, ce qu'elles furent dans le principe : des réponses pontificales à des évêques, réponses qui n'ont pas tardé à créer la jurisprudence. Dès le VIe siècle, Denys le Petit se préoccupait déjà de les rassembler comme étant des documents du même ordre que les décisions conciliaires. Voici les principales dispositions relatives à la pénitence que nous avons relevées dans les lettres des papes de l'époque considérée.

La lettre du pape Sirice (384-399) à Himère, évêque de Tarragone, Jaffé, n. 255, contient aux n. 4 (chiffres arabes dans *P. L.* et de même pour les suivants), 6, 18, des prescriptions importantes : pénitence perpétuelle imposée aux apostats, avec réconciliation à l'article de la mort seulement; incapacités diverses qui frappent les pénitents; mesures relatives aux clercs coupables. Voir les textes dans *P. L.*, t. XIII, col. 1136, 1137, 1145. Voir aussi les *canones* de l'*Epist.*, X, n. 3, 4, 8, *ibid.*, col. 1182, 1183, 1187.

Les lettres du pape Innocent Ier (401-417) sont remplies d'indications relatives à la discipline pénitentielle. Voir *Epist.*, I, Jaffé, n. 286, n. 15 (conditions dans lesquelles s'accomplit la pénitence d'une vierge consacrée à Dieu et qui manque à son vœu), 16 (question analogue), *P. L.*, t. XX, col. 479-480. *Epist.*, VI, Jaffé, n. 293, n. 5, 6 (règle sur la réconciliation en cas de maladie grave), col. 498. *Epist.*, XVII, Jaffé, n. 303, n. 11 (interdiction d'admettre les pénitents dans le clergé), col. 534. *Epist.*, XXV, Jaffé, n. 311, n. 10 (date de la réception des pénitents dans l'église; c'est régulièrement le jeudi saint; mais pour les pénitents à l'article de la mort il n'y a pas de date), col. 559. *Epist.*, XXXVIII, Jaffé, n. 315 (peine qui frappe les prêtres qui usent du mariage), col. 605. *Epist.*, XXXIX, Jaffé, n. 316 (interdiction d'admettre les pénitents dans le clergé), col. 606.

La décrétale du pape Célestin Ier (422-432), adressée aux évêques de la Narbonnaise, contient une réponse intéressante sur l'admission des moribonds à la pénitence. *Epist.*, IV, Jaffé, n. 369, n. 3, *P. L.*, t. L, col. 431. Cette réponse témoigne que l'usage rigoriste de refuser en certains cas la pénitence aux mourants n'a pas encore complètement disparu; mais le pape s'élève avec véhémence contre cet errement.

Le pape saint Léon (440-461) est à l'extrême limite de la période que nous étudions. Relevons dans sa volumineuse correspondance les textes suivants : *Epist.*, CLIX, Jaffé, n. 536, n. 6 (pénitence à imposer à ceux qui se sont laissé rebaptiser), *P. L.*, t. LIV, col. 1138. *Epist.*, CLXVII, Jaffé, n. 544, n. 2 (impossibilité d'admettre à la pénitence les prêtres et les diacres), col. 1203; n. 7-13, col. 1206-1207 (remarquer entre autres le n. 13, qui atténue jusqu'à un certain point l'incapacité, pour le pénitent, de contracter mariage ou d'user du mariage déjà contracté). *Epist.*, CLXVIII, Jaffé, n. 545, n. 2 (mesures prises pour protéger le secret de la confession), col. 1210-1211. Mais outre ces textes, intéressants pour fixer la pratique, il en est un qui, au point de vue doctrinal, est d'une importance capitale, *Epist.*, CVIII, Jaffé, n. 485, col. 1011 sq. Cette lettre donne, si l'on peut dire, une théorie presque complète de la pénitence ecclésiastique, on retiendra surtout le mot fameux : *sic divinæ bonitatis præsidia ordinantur, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri.* Cet aphorisme est d'ailleurs appuyé sur la collation faite aux apôtres de pouvoirs spéciaux.

On pourrait sans doute trouver d'autres indications encore; celles-ci sont les principales. A les grouper, on se ferait quelque idée de ce qu'est, en Occident, à l'époque qui nous occupe, la discipline pénitentielle.

2° *Textes d'allure plus théologique.* — 1. *La polémique antinovatienne.* — Il faut placer en premier lieu ceux qui, soit en passant, soit *ex professo,* réfutent les théories des schismatiques novatiens. En discutant les doctrines adverses, les Pères sont amenés à exposer leurs idées, celles de l'Église, tant sur la possibilité de remettre les péchés, même les plus graves, que sur la signification propre du pardon accordé par l'autorité ecclésiastique. On a donné une revue à peu près exhaustive de ces textes à l'art. NOVATIEN, col. 830-831. Il reste à attirer l'attention sur les écrits les plus importants.

a) Saint Épiphane († 403) fait, dans le *Panarion*, le procès des cathares (novatiens). *Hæres.*, LIX, *P. G.*, t. XLI, col. 1017; éd. Holl, t. II, p. 363-379. Il reconnaît sans doute qu'il n'y a qu'une seule pénitence parfaite, τελεία μετάνοια, celle du baptême, mais, si quelqu'un tombe après le baptême, l'Église n'entend pas le perdre; elle lui donne, en effet, la conversion et, à défaut de la pénitence, la résipiscence : δίδωσι γὰρ καὶ ἐπάνοδον καὶ μετὰ τὴν μετάνοιαν τὴν μεταμέλειαν. Que si les novatiens objectent le fameux texte de l'épître aux Hébreux, VI, 4-6, Épiphane ne demeure pas court. Il est bien vrai, repart-il, que le Christ ne peut plus être crucifié pour nous, il est vrai

aussi qu'unique est le baptême, unique le renouvellement; toutefois, l'Apôtre, aussitôt après les paroles si dures qu'il vient d'écrire, ne laisse pas d'ajouter : « Quoique nous parlions ainsi nous avons de vous une opinion meilleure et plus favorable à votre salut. Car Dieu n'est pas injuste au point d'oublier vos bonnes œuvres. » Hebr., VI, 9-10. Ainsi l'Apôtre, tout en déclarant qu'il ne peut y avoir un second renouvellement, n'exclut pas du salut ceux qui se repentent ultérieurement; il fait entrevoir aux coupables un Dieu qui est prêt à les accueillir, en considération de leurs bonnes œuvres, τῆς ἀγαθοεργίας αὐτῶν χάριν, s'ils se repentent de leurs transgressions, se convertissent et changent de sentiments. Et, après avoir discuté l'autre erreur des novatiens, relative à l'interdiction des secondes noces, Épiphane, revenant à son premier sujet, aligne un certain nombre de textes scripturaires parlant de la vertu du repentir. Ce n'est pas, continue-t-il, une raison pour se laisser aller à une liberté sans frein. Il faut se tenir à égale distance entre une confiance exagérée et une rigueur inutile. Qui sait ce que Dieu réserve à ceux qui reviennent ainsi? La seule chose qu'il faille retenir, c'est que de la pénitence il ne peut sortir d'inconvénients, tout au contraire, et que les paroles de l'Écriture, aussi bien que les exemples du Sauveur, sont bien faites pour rendre confiance au pécheur. C'est dire qu'il faut condamner l'attitude intransigeante des novatiens dans la question de la réconciliation des pécheurs.

b) C'est le même sujet que traite, mais bien plus largement, *saint Ambroise* dans le *De pænitentia*, *P. L.*, t. XVI (1866), col. 485-546, qui est expressément dirigé contre les novatiens. La date n'est pas facile à déterminer, mais la composition peut se placer entre 380 et 390. Après un exposé sommaire (et quelque peu inexact, d'ailleurs) de la pratique novatienne (d'après Ambroise, I, III, 10, Novatien ne remettait pas les péchés, même moins graves), l'évêque de Milan entend établir que l'attitude de la secte est en contradiction avec la miséricorde divine; il est donc amené tant à énumérer les textes scripturaires, qui invitent le pécheur à la confiance, qu'à discuter les passages que les novatiens objectaient aux catholiques. Remarquons, dans la première série, l'attention qui est apportée aux textes évangéliques relatifs au pouvoir donné aux apôtres de remettre les péchés. I, VII, 33; VIII.

La discussion des objections est faite avec plus d'ampleur. Successivement Ambroise passe en revue les textes désormais classiques dans la question des péchés irrémissibles : I Reg., II, 25; I Joa., V, 16; Hebr., VI, 4-6. Cette dernière citation l'amène à discuter l'attitude de saint Paul dans l'affaire de l'incestueux de Corinthe. Posé, en effet, que l'épître aux Hébreux est de l'Apôtre, il faut démontrer que, dans l'incident de Corinthe, Paul, après avoir livré le coupable à Satan (c'est-à-dire aux maladies infligées par le diable et qui lui serviront d'expiation), fait ensuite miséricorde à l'incestueux, compte tenu de son expiation. Ainsi, les paroles si dures en apparence de l'épître aux Hébreux doivent pouvoir se concilier avec l'attitude de Paul à Corinthe. Il faut donc interpréter le texte des Hébreux de manière à lui faire dire non quelque chose de contraire, mais quelque chose de différent. On peut penser que l'Apôtre entend inculquer aux Hébreux l'idée que le baptême ne peut se réitérer; ou encore traduire le mot si absolu : « il est impossible » en disant que cela est impossible pour les hommes, mais non pour Dieu. I, XIII-XIV; II, II, III. Le texte évangélique relatif au blasphème contre le Saint-Esprit appelle des remarques analogues, ainsi que le texte d'Act., VIII, 21-23, que les novatiens venaient de verser aux débats.

Cette polémique n'épuise pas le contenu du *De pænitentia* dont la seconde moitié (la division en 2 livres correspond mal à la division du sujet) est consacrée à montrer ce que doit être la pénitence pour le chrétien désireux de rentrer en grâce avec Dieu. Sans s'astreindre à un ordre logique, Ambroise examine les divers gestes du pénitent : 1. L'aveu que l'on fait à Dieu d'abord (II, VI, 40-41; VII, 53, textes souvent cités à faux), mais qui n'exclut pas la confession faite au ministre de Dieu (voir III, VIII, 74, les allusions que fait Ambroise à ses sentiments personnels quand il reçoit les aveux des coupables). 2. Les œuvres de mortification et d'humiliation que négligent trop souvent les pécheurs, à cause des conditions très dures que la pénitence canonique fait à ceux qui l'ont acceptée. Le tout se terminant par une remarque sur le danger de différer la pénitence. 3. Au passage, un mot est dit du pardon accordé par l'Église. I, VIII, 37.

Au total, traité du plus vif intérêt tant au point de vue de la théorie qu'à celui de la pratique, malgré un certain manque de composition qui en rend assez difficile l'intelligence d'ensemble. Il y a avantage à en rapprocher certains passages du commentaire sur saint Luc; voir surtout l'épisode du fils prodigue, l. VII, n. 235-238, t. XV, col. 1852.

c) Pacien de Barcelone († avant 392) est contemporain du grand évêque de Milan. On a dit, ci-dessus, t. XI, col. 1718, tout l'essentiel sur l'œuvre littéraire de ce personnage, et l'on a fait l'analyse des textes qui intéressent spécialement l'histoire de la pénitence. Les lettres à Sympronianus représentent plutôt les théories des catholiques sur la rémission des péchés, par opposition aux novatiens; la parénèse *De pænitentia* nous renseigne surtout sur la pratique de la pénitentielle. Nul écrit ne jette un jour plus vif sur les institutions du IVe siècle. C'est par un commentaire détaillé de ce petit traité qu'il faudrait introduire une étude sur les divers aspects de la pénitence à cette époque.

2. *Textes plus indépendants de la polémique novatienne.* — *a)* A peu près tous les textes patristiques que nous avons signalés à l'art. précédent, col. 730 sq. font allusion à un aspect ou à l'autre de la pénitence ecclésiastique, envisagée comme étant une des manifestations du repentir intérieur. On y joindra un très beau texte du Syrien Aphraate (milieu du IVe siècle). *Demonst.*, VII, *Patr. Syriaca*, t. I, col. 313 sq.

b) Il convient, d'autre part, d'attirer l'attention sur le fait que les quelques exposés d'ensemble que l'on possède sur les sacrements, *De mysteriis* de saint Ambroise, *De sacramentis* d'un auteur contemporain, *Catéchèses mystagogiques* de saint Cyrille de Jérusalem, *Grande catéchèse* de Grégoire de Nysse, ne font pas de place à la discipline pénitentielle, pas même au rite final de la réconciliation. Mais il n'y a pas à urger cette constatation et l'exemple même de saint Ambroise, qui considère à coup sûr le pardon ecclésiastique comme un rite sacramentel (voir surtout *De pænitentia*, I, VIII, 37, où il met en parallèle baptême et pénitence), montre bien que cette absence ne doit rien faire préjuger du caractère que l'on reconnaissait alors à la pénitence. Les *catéchèses mystagogiques* (le *De mysteriis* et le *De sacramentis* compris) ont un objet strictement limité : mettre les néophytes au clair sur les sacrements de l'initiation chrétienne qu'ils viennent de recevoir, et dont la discipline de l'arcane leur a caché jusque-là les rites et la signification essentielle. La discipline pénitentielle leur était connue, puisque les pénitents partageaient jusqu'à un certain point leur condition, et que les exercices auxquels ceux-ci étaient soumis se déroulaient partiellement sous leurs yeux. Les nombreux sermons où

saint Augustin s'explique sur la pénitence et sa signification étaient entendus par les catéchumènes. On n'y remarque jamais aucune de ces allusions à la loi de l'arcane qui sont si fréquentes dans les instructions où il est amené à parler de l'eucharistie. Il n'y avait nul besoin, au lendemain du baptême, d'attirer l'attention des néophytes sur la pénitence.

c) C'est naturellement dans l'œuvre de *saint Augustin* que l'on a le plus de chances de rencontrer, sur le fonctionnement de la discipline pénitentielle et sur les doctrines que cela suppose, les renseignements les plus abondants.

A la vérité, l'exposé de ses idées sur la pénitence n'est fait nulle part d'une manière systématique et, si l'on peut dire, *ex professo*, sinon dans l'*Enchiridion* (de 421), sous forme d'exposition de l'article du symbole, *Credo remissionem peccatorum*, n. 64-83, *P. L.*, t. XL, col. 262 sq. Comme il arrive souvent chez saint Augustin, la pensée y est parfois un peu touffue. Plus net de dessin est l'opuscule appelé *Sermo ad catechumenos*, qui est aussi un exposé du symbole baptismal; voir n. 15-16, *ibid.*, col. 635. On ne peut négliger le *De fide et operibus* (un peu antérieur, 413), bien qu'il traite plutôt des conditions d'admissibilité au baptême, car Augustin est amené à s'y exprimer sur l'accord que l'on doit faire régner entre la foi et les actions, et cela l'entraîne à parler en passant des fautes commises après le baptême; cf. surtout n. 34 et 48 (passage capital), *P. L.*, t. XL, col. 220, 227.

Mais Augustin s'est exprimé maintes fois sur la pénitence, soit dans les instructions générales où assiste toute la communauté, soit dans les catéchèses préparatoires au baptême. Voici, parmi beaucoup d'autres, les passages qui ont plus spécialement retenu notre attention : *Serm.*, IV, 35, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 51; XVII, 3-5, col. 125 sq.; XXIX, 3-4, col. 186; XLII, 1, col. 252; LVI, 11-12, col. 381 sq.; LVIII, 6-10, col. 395 sq.; LXXXII, 9-15, col. 510 sq.; XCVIII, 6, col. 594; CCXIII, 8, col. 1064; CCXXXII, 8, col. 1111; CCLXXVIII, 4-14, col. 1270 sq.; CCXCV, tout entier, col. 1348 sq.; CCCLI, t. XXXIX, col. 1540 sq., très important (l'authenticité a été suspectée par Érasme); CCCLII, col. 1549; CCCXCII, col. 1709; CCCXCIII, col. 1713; *In ps. CI*, serm. II, n. 3, t. XXXVII, col. 1306.

A quoi l'on pourra ajouter quelques-unes des lettres : *Epist.*, CLI, 9, t. XXXIII, col. 650 (souvent alléguée, à raison de l'incident du comte Marcellin); CLIII, 6-9, col. 655; CCXXVIII, col. 1013 (le clergé peut-il fuir?), etc., etc.

On a dit plus haut, col. 734, qu'il a circulé, à partir du XIe siècle un ouvrage *De vera et falsa pœnitentia* attribué à Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 1113-1150. Il n'a aucun droit, tout le monde le reconnaît depuis longtemps, à figurer parmi les œuvres de ce docteur. Si l'attribution à Augustin est l'effet non pas du hasard (caprice de copiste, par exemple), mais d'une intention voulue, cela témoigne des lacunes que certains théologiens du XIe siècle trouvaient dans l'œuvre augustinienne et qu'ils ont voulu combler. De la sorte, le *De vera et falsa pœnitentia* est un témoin négatif pour la doctrine d'Augustin : remarquer en particulier son insistance sur la réitération de la pénitence et sur l'absolue nécessité de la confession, la répartition si nette : à péchés publics, pénitence publique, à péchés occultes, pénitence occulte. Toutes thèses où, vraisemblablement, Augustin ne se serait pas reconnu.

3° *Renseignements fournis de l'extérieur.* — Sous cette rubrique, nous rangeons quelques témoignages indirects, apportés par les historiens, et qui peuvent nous éclairer sur la pratique de la pénitence.

1. *La pénitence de Théodose.* — Tout le monde connaît l'histoire de la pénitence publique imposée par saint Ambroise à l'empereur Théodose à la suite du massacre de Thessalonique.

La narration classique est dans Théodoret, *H. E.*, V, XVII-XVIII; elle est très dramatique : Au moment où l'empereur, à Milan, se prépare à entrer dans la basilique, Ambroise se présente devant lui en dehors du portique, et lui interdit l'entrée dans l'atrium (τῶν ἱερῶν προπυλαίων ἐκώλυσεν) par un discours enflammé se terminant par ces paroles : « Sors donc, ne tente pas, par un second crime, d'augmenter le premier; reçois le lien (accepte l'interdiction) que Dieu lui-même ratifie (δέχου τὸν δεσμόν, ᾧ ὁ Θέος... ἄνωθεν γίγνεται σύμψηφος); c'est le remède qui seul peut donner la santé. » L'empereur se retire, mais, au moment de la fête de Noël, il est repris de la nostalgie de l'église, il gémit en même temps à la pensée que le lien que le pontife lui a mis l'empêche d'arriver au ciel : le ciel, dit-il, m'est donc fermé? Un des amis du souverain, Rufin, s'offre comme intermédiaire entre lui et l'évêque, prend les devants, essaie de fléchir Ambroise; vains efforts. Arrivant sur les talons de Rufin, Théodose rencontre l'évêque, toujours bien décidé à ne pas l'admettre aux saints mystères. Un dialogue s'engage entre eux, où l'évêque demande à l'auguste solliciteur quelles preuves il a données de son repentir, quels remèdes il a mis en œuvre pour hâter la guérison d'une blessure si profonde. Et l'empereur de dire : « C'est votre affaire de m'indiquer et de me préparer les remèdes; à moi ensuite de les mettre en œuvre. » Et Ambroise lui demande de rédiger une loi mettant un délai entre les sentences capitales et leur exécution, Théodose en prend l'engagement sur l'heure. Alors, l'évêque le délie de son lien, διέλυσε τὸν δέσμον; l'empereur est autorisé à entrer dans l'église, mais ce n'est ni debout, ni même à genoux, c'est prosterné sur le pavé qu'il supplie Dieu, en répandant des larmes abondantes. Au moment de la communion, il est admis à participer aux saints mystères, non sans s'être attiré une nouvelle observation d'Ambroise, à cause de la place qu'il avait prise.

Visiblement Théodoret a dramatisé une scène que les premiers témoignages présentent de façon plus simple. Voir S. Ambroise, *Epist.*, LI, *P. L.*, t. XVI, col. 1209-1214; *Oratio de obitu Theod.*, n. 34, *ibid.*, col. 1459; Paulin, *Ambrosii vita*, n. 24, t. XIV, col. 37; et en dépendance de ceci : Rufin, *H. E.*, X, 18, t. XXI, col. 525; S. Augustin, *De civit. Dei*, V, XXVI, t. XLI, col. 173; Sozomène, *H. E.*, VII, XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1493. L'essentiel est dans le mot de saint Ambroise : *Stravit omne quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat : gemitu et lacrymis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publice agere pænitentiam : neque ullus postea dies fuit quo non illum doleret errorem. De obitu Th., loc. cit.* Mais la description de Théodoret est intéressante; elle nous montre comment, cinquante ans plus tard, un évêque d'Orient se représentait les choses; elle met en pleine lumière les divers actes de la pénitence publique, et les rattache au pouvoir de lier et de délier que possède l'Église.

2. *La suppression du pénitencier à Constantinople.* — Une narration de Socrates sur un gros scandale arrivé à Constantinople a été citée bien souvent aussi. Comme on en a tiré les arguments les plus divers, il faut la rapporter aussi exactement que possible. *H. E.*, V, XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 613 sq.

La chose, dit notre historien, se passa sous l'épiscopat de Nectaire (381-397) et dans les dernières années de Théodose († 395).

A ce moment, on décida de supprimer les prêtres pénitenciers, τοὺς ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβυτέρους. Voici pour-

quoi. Depuis l'époque où les novatiens s'étaient séparés de l'Église, pour ne pas vouloir communiquer avec les *lapsi* de la persécution de Dèce, les évêques avaient ajouté à la liste des offices ecclésiastiques le prêtre pénitencier, pour que ceux qui auraient fauté après le baptême vinssent confesser leurs péchés au prêtre à ce désigné. Cette règle est encore en vigueur aujourd'hui dans diverses confessions religieuses; seuls les catholiques (οἱ τοῦ ὁμοουσίου φρονήματος) et les novatiens qui professent la même foi (trinitaire) ne connaissent pas le prêtre pénitencier. Les novatiens ne l'ont jamais eu; quant aux chefs des églises (catholiques) qui avaient gardé cet usage pendant longtemps, ils l'ont mis de côté sous l'épiscopat de Nectaire, dans les circonstances suivantes : Une dame de noble naissance s'adresse un jour au prêtre pénitencier et lui confesse les fautes qu'elle avait commises depuis son baptême. Le prêtre impose à cette femme des jeûnes et des prières qui devaient, en même temps que sa confession, témoigner de son repentir. Or, cette femme allant plus outre, προβαίνουσα (ou bien après quelque temps) se mit à s'accuser d'une autre faute et dit qu'un diacre de l'Église avait eu des rapports intimes avec elle. Cette accusation fut cause que le diacre fut déposé, mais, en même temps, une grande agitation se produisit dans le peuple. On était indigné, non seulement du fait en lui-même, mais de ce que l'affaire procurait à l'Église de diffamation et de déshonneur. Et, comme les hommes consacrés à Dieu en étaient tout malmenés, un prêtre nommé Eudémon, Alexandrin d'origine, donne à l'évêque Nectaire le conseil de supprimer le prêtre pénitencier et de laisser dès lors à la conscience de chacun (de décider s'il pouvait ou non) participer aux saints mystères; qu'il ne voyait que ce moyen d'empêcher l'Église d'être diffamée. C'est pour avoir entendu ceci de la bouche même d'Eudémon que je prends sur moi de le consigner par écrit... Et je n'ai pu m'empêcher de lui dire : « Votre conseil, ô prêtre, a-t-il été utile ou non à l'Église? Dieu seul le sait. Pour moi, je vois bien qu'il a été cause que les fidèles *n'accusent plus les péchés les uns des autres* et que l'on ne met plus en pratique le commandement de l'Apôtre : « N'entrez pas en communion avec les œuvres stériles des « ténèbres, mais plutôt accusez-les. »

Sozomène, qui dépend évidemment de Socrates, ajoute quelques traits qu'il convient de relever. *H. E.*, VII, XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1457. Que Nectaire ait supprimé l'office de pénitencier, suivi en cela par presque tous les évêques, c'est un fait, dit-il, dont on a donné diverses explications, et sur lequel il veut dire son sentiment. Puisque l'infirmité est la condition de l'humaine nature, que Dieu a ordonné de pardonner au repentir, mais qu'il faut en demandant ce pardon confesser son péché, il a paru, dès le début, aux autorités ecclésiastiques qu'il était trop dur d'imposer une confession publique; on avait donc institué l'office de pénitencier; les pécheurs s'adressaient à ce prêtre, et celui-ci leur ayant imposé les satisfactions convenables, les congédiait, ἀπέλυε (ou bien les absolvait?) leur laissant le soin d'accomplir par devers eux leur pénitence. Naturellement, chez les novatiens, ceci n'existe pas; mais, dans les autres confessions, cela se pratique encore aujourd'hui. Et Sozomène de raconter comment, en Occident, et spécialement à Rome, les choses se passent; son texte vaut d'être traduit littéralement :

A Rome, il y a (dans l'église) un lieu distinct pour ceux qui sont en pénitence; ils s'y tiennent dans la honte et les larmes; et, à la fin de la liturgie, à laquelle ils n'ont pas le droit de participer, ils se prosternent avec des lamentations et des gémissements. L'évêque, tout en larmes, vient au devant d'eux et tombe également prosterné; pendant que le peuple qui est dans l'église se répand aussi en lamentations. Puis l'évêque se relève et fait relever les (pénitents) prosternés et, ayant dit sur les pécheurs repentants l'oraison convenable, il les renvoie, et chacun d'eux se macère en son particulier par des jeûnes, par la privation des bains, par l'abstinence ou toutes autres œuvres qui lui ont été imposées, et cela pendant le temps que l'évêque lui a prescrit. Au jour marqué, le pénitent, ayant accompli sa peine, est absous de son péché (τῆς ἁμαρτίας ἀνίεται) et rentre dans la communauté des fidèles. Ainsi agissent les évêques de Rome depuis les origines, et cela jusqu'aujourd'hui.

A Constantinople, continue Sozomène, c'était le prêtre pénitencier qui administrait tout cela. Mais, depuis le scandale auquel a donné lieu la confession de certaine dame, cet office a été supprimé. (L'histoire des relations avec le diacre est donnée un peu différemment, peut-être parce que Sozomène n'a pas bien compris le texte de Socrates.) Quoi qu'il en soit, on engagea Nectaire à donner l'autorisation à chacun de participer aux mystères selon que sa conscience l'y autoriserait συγχωρεῖν ἕκαστον, ὡς ἂν ἑαυτῷ συνειδείη καὶ θαρρεῖν δύναιτο, κοινωνεῖν τῶν μυστηρίων. Du moins supprima-t-il le prêtre pénitencier. Depuis lors, ceci est resté en vigueur, et ce n'a pas été pour le profit moral de l'Église. Car, autrefois, semble-t-il, il y avait moins de péchés tant à cause de la honte qu'il y avait à s'accuser ainsi, que de la sévérité des juges (ecclésiastiques) à ce préposés.

Il s'en faut que tout soit également clair dans ce récit. On comprend assez bien comment le scandale a éclaté; la confession de la dame a amené, de la part du prêtre pénitencier, une enquête sur le complice qui a finalement abouti à la déposition du coupable. Ceci cause une vive émotion, à cause sans doute de la violation du secret. Et c'est une raison non pas pour blâmer ou pour condamner le prêtre en question, mais pour supprimer définitivement l'office dont il était chargé. Pourquoi, sinon parce que la fonction emportait de soi l'idée que le titulaire devait procéder en quelque sorte à la manière d'un juge d'instruction, recevoir non seulement les aveux spontanés des coupables, mais encore les accusations venant de tierces personnes. N'est-ce pas le sens des réflexions que Socrates fait, en dernier lieu, au prêtre Eudémon qui a conseillé la mesure de la suppression totale? Cette mesure n'a pas fait de bien, pense-t-il, elle a supprimé (mais n'était-ce pas une nécessité des temps?) le contrôle des fidèles les uns sur les autres.

Ce qui est beaucoup moins clair, c'est la question de savoir par quoi l'on a remplacé l'office supprimé. Socrates et Sozomène disent bien que l'on a donné à Nectaire le conseil de laisser à la conscience de chacun le soin de décider s'il pouvait ou non participer aux saints mystères. Ils ne disent, ni l'un ni l'autre, que l'archevêque ait promulgué semblable décision : il a supprimé la fonction de pénitencier; c'est tout. Les pécheurs dont la conscience ne pouvait se rassurer pleinement avaient toujours la ressource de s'adresser directement à l'évêque. On comprend néanmoins qu'une telle démarche était moins facile qu'à l'époque où un prêtre était député à cette unique fonction. Inévitablement l'usage de la pénitence canonique a diminué. Ni Socrates, ni Sozomène ne disent qu'elle ait entièrement disparu. Elle avait dû prendre, d'ailleurs, une forme assez différente de celle qu'elle revêtait à Rome, d'où la remarque de Sozomène. Que la mesure prise par Nectaire ait été aussi généralisée que le disent nos deux historiens, c'est ce dont il est permis de douter. Tout au plus s'est-elle appliquée dans le ressort immédiat de Constantinople, et, à ce moment, ce ressort est encore restreint.

3. *L'attitude de Jean Chrysostome.* — Sur les idées de saint Jean Chrysostome relatives à la pénitence, il faut rapporter le mot de Socrates, *H. E.*, VI, XXI. A propos de la mort du saint, l'historien porte sur lui un jugement qui s'efforce d'être impartial, mais qui, dans la réalité, est injuste. Il reproche à l'archevêque quelque intempérance de langage. « Lui, dit-il, qui pour son compte pratiquait si exactement la chasteté, σωφροσύνη (la réserve dans la vie), il enseignait dans ses homélies à en faire peu de cas. Alors, en effet,

que l'assemblée des évêques (le concile de Nicée?) n'a concédé qu'une fois la pénitence à ceux qui tombent après le baptême, lui avait l'audace de dire : « Même « si c'est pour la millième fois que tu fais pénitence, « viens », enseignement dont ses amis eux-mêmes se sont scandalisés. » Ce même grief a été articulé contre Jean au synode du Chêne; d'après l'évêque Isaac, l'archevêque aurait dit : « Si tu as péché une seconde fois, repens-toi une seconde fois; et chaque fois que tu auras péché, viens à moi et je te guérirai. » Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1145 D. A la vérité, nous avons affaire ici avec un propos d'ennemi. Il fallait le rapporter néanmoins; il montre que l'idée de la réitération de la pénitence n'était pas de celles qui allaient de soi, puisque l'on pouvait faire un grief à Jean de cette réitération.

II. LA PRATIQUE. — Comme pour la période précédente, nous ferons précéder l'étude de la discipline pénitentielle de quelques remarques sur les conditions générales de la vie chrétienne à l'époque considérée.

1° *La vie religieuse et morale à l'époque considérée.* — 1. *Conditions extérieures.* — Le IVe siècle a débuté par la terrible persécution de Dioclétien; si elle a fait beaucoup de martyrs, surtout en Orient, cette crise, comme celle du milieu du IIIe siècle, a fait aussi beaucoup d'apostats. Bien que nos renseignements soient assez clairsemés, nous entrevoyons qu'il y eut, soit à Rome, soit en Égypte — le paroxysme de la persécution une fois passé — une agitation des *lapsi* pour rentrer en grâce à des conditions moins onéreuses que celles qui étaient habituelles. Voir les notices des papes Marcel (308-309) et Eusèbe (309 ou 310) dans le *Liber pontificalis* avec les annotations de L. Duchesne. La légende qui s'est formée autour du pape Marcellin (296-304) et de sa défaillance est également caractéristique. Voir son article. L'action de Pierre Ier d'Alexandrie suppose, elle aussi, une situation embrouillée; on en dira autant des origines du schisme mélitien d'Égypte. Voir art. MÉLÈCE DE LYCOPOLIS. La tolérance une fois accordée, il fallut régulariser bien des situations.

Mais, bientôt, à la simple tolérance succède la reconnaissance légale, puis la faveur officielle, accompagnée, de la part du pouvoir, d'une hostilité croissante contre le paganisme. Tout ceci entraîne, surtout en Occident, un afflux marqué de nouveaux convertis, sur la sincérité desquels l'Église pouvait avoir des doutes. On vit bien, d'ailleurs, au moment des réactions païennes du milieu et de la fin du IVe siècle, sous Julien et sous Eugène, que certaines conversions étaient peu solides et l'Église dut s'attrister de bien des palinodies.

La crise arienne amena également bien des défaillances, surtout dans les rangs du haut clergé. On a dit à l'article LUCIFÉRIENS l'attitude que prirent, à l'égard des faillis de Rimini ou de Séleucie, quelques intransigeants, déclarant que la signature des formulaires compromettants entraînait pour les coupables la perte de leurs pouvoirs ecclésiastiques, le diacre Hilaire ajoutait même : des privilèges de leur baptême.

Le donatisme repose sur des principes analogues. Une faute grave en matière de foi (la tradition des saints Livres est considérée comme telle) fait perdre à qui l'a commise tout pouvoir dans l'Église. Organisé en communauté dissidente, le donatisme exerce ses ravages dans toute l'Afrique du Nord, amenant, par ses violences, bien des catholiques à se faire rebaptiser. Cela créera pour beaucoup d'âmes, au moment où elles voudront rentrer dans l'Église, des situations confuses.

Dès les premières années du Ve siècle commencent les grandes invasions des Barbares. La période précédente en avait déjà connu et nous avons dit que les prescriptions pénitentielles de Grégoire le Thaumaturge ont eu comme point de départ le désir de mettre en règle la conscience de certains chrétiens, qui, au moment de telles invasions, s'étaient laissé aller à diverses faiblesses. Ci-dessus, col. 790. Les cas vont se multiplier avec le Ve siècle, puisque l'Occident tout entier est bientôt submergé par la barbarie. Parmi les nouveaux maîtres, quelques-uns sont païens, là où ils sont passés il a pu y avoir des retours au paganisme; le plus grand nombre est arien; l'arianisme installé officiellement en Occident devient une menace pour le catholicisme. La persécution vandale, en Afrique, a fait des martyrs, mais aussi des apostats; avec les justes restrictions, on peut en dire autant d'autres régions occupés par les ariens.

Ainsi, la période considérée n'est pas, dans ses grandes lignes, une période pacifique, et la vie chrétienne a subi les contre-coups de cette agitation.

2. *Conséquences.* — Peut-être, d'ailleurs, les années relativement calmes du commencement de la période n'ont-elles pas été plus favorables au développement d'une vie chrétienne très profonde. Sans doute, les raisons d'apostasier y sont plus rares; l'idolâtrie devient un péché moins fréquent. Ce sont d'autres fautes, celles contre les mœurs en particulier, qui risquent de se multiplier. L'afflux quelquefois intéressé des néophytes vers les baptistères de l'Église ne s'est pas produit sans entraîner avec soi des éléments douteux. Et même le simple fait du nombre considérable des nouveaux arrivés ne pouvaitmanquer d'avoir une répercussion sur la vie des communautés. On ne gouverne pas une Église de plusieurs milliers de chrétiens comme l'on faisait, au IIe ou au IIIe siècle, un groupe de quelques centaines de fidèles. Ni les formes administratives, ni la vie liturgique n'étaient encore organisées pour un afflux aussi grand, et il fallut un certain temps pour réaliser l'adaptation.

Pendant longtemps encore on va vivre selon l'ancienne formule : le baptême est surtout conféré aux adultes, les baptêmes d'enfants restent encore l'exception, même dans les familles chrétiennes, sans que l'on puisse dire à quel moment se généralisa l'usage actuellement suivi. Les rigueurs de la discipline pénitentielle, qui semblent bien avoir été renforcées, expliquent assez, d'ailleurs, que beaucoup de catéchumènes remettent le plus tard possible la réception du baptême. Il est plus facile de garder ainsi dans sa blancheur immaculée la robe du néophyte. Voir à ce sujet un passage caractéristique des *Confessions* de saint Augustin. I, XI. Encore enfant, Augustin fait une maladie qui le met à deux doigts de la mort; il réclame lui-même le baptême; Monique se met en devoir de le lui procurer, mais, comme un mieux se manifeste, on décide de ne pas lui conférer le sacrement : « Ainsi ma purification fut-elle différée, dit Augustin, comme si je dusse nécessairement me souiller de nouveau en recouvrant la vie. Sans doute jugeait-on que si, après le bain baptismal, je retombais dans la fange du péché, ma responsabilité serait plus lourde et plus périlleuse. » Augustin proteste dans les *Confessions* contre ce préjugé : « D'où vient, dit-il, qu'aujourd'hui encore cette phrase, à propos de tel ou tel, vient *de tous côtés* frapper mon oreille : « Laissez-le faire, il n'est pas encore baptisé! » On ne dit pourtant point, quand il s'agit du salut du corps : « Laissez-le se blesser davantage, il n'est pas encore « guéri. » Il ne laisse pas néanmoins d'excuser sa mère : « Tout ce flot redoutable de tentations, qui allait fondre sur moi, une fois mon enfance achevée, ma mère le voyait d'avance, et elle aimait mieux y exposer le limon de mon être, qui pourrait recevoir ensuite sa

forme, que l'image sainte elle-même déjà restaurée. »

Qu'on lise également les passages où saint Jérôme parle de son baptême, et l'on remarquera que pour lui — et c'est le cas pour bien d'autres, nés de familles chrétiennes — le baptême signifie, après une jeunesse orageuse, une véritable conversion. Saint Augustin, intellectuellement rallié à la vérité catholique, n'est arrêté devant le baptême, qu'à cause du changement de vie complet que suppose celui-ci. Il va trop loin à la vérité (et il le reconnaît d'ailleurs lui-même) en faisant de la pratique, non seulement des préceptes, mais des *conseils évangéliques* la forme de la vie nouvelle où l'introduira le baptême. Prêtre, évêque, il se gardera bien de prêcher cet idéal sous cette forme absolue. Ses pensées, néanmoins, au moment où il se convertit, doivent être celles des meilleurs parmi ses contemporains.

Mais, à côté des fervents, il y a aussi la masse des tièdes. Amenés pour des raisons diverses à recevoir l'initiation chrétienne, ils traînent, après. la même vie médiocre qui avait été la leur auparavant. Ce ne sont pas ceux-là que les scrupules retiendront quand il s'agira de s'approcher de la table eucharistique, d'autant que cette participation, quand l'on prend part aux synaxes liturgiques, est *pratiquement* obligatoire. Ainsi, tandis que les personnes très ferventes n'avaient que faire de l'institution pénitentielle, celles qui en auraient eu le plus besoin ne se pressaient pas d'y recourir. Certains y recouraient le plus tard possible, à l'article de la mort, en tout semblables à d'autres qui ne recevaient le baptême qu'au tout dernier instant.

Ne nous hâtons donc pas de juger des choses de cette époque par ce que nous voyons sous nos yeux. La médiocrité, pour ne pas dire l'insuffisance complète de trop de chrétiens aurait dû, nous semble-t-il, rendre plus fréquent l'usage de la pénitence. Nous venons de voir les raisons pour lesquelles il faut en rabattre. Enregistrons, d'ailleurs, les nombreuses et éloquentes protestations des évêques contre ces errements. Notons aussi le mouvement qui, dès le début de cette époque, précipite les âmes les plus ferventes vers la vie monastique, laquelle, en ses origines, s'éloigne complètement du monde. Signalons enfin les réactions assez vives que crée, dans des cercles d'orthodoxie plus ou moins douteuse, comme le milieu priscillianiste en Occident, le milieu euchite en Orient, la considération de la médiocrité d'un trop grand nombre de chrétiens.

Est-il besoin d'ajouter que les conditions nouvelles créées à la vie chrétienne par l'invasion des barbares ne pouvaient qu'accentuer le désarroi dans les pays submergés par ceux-ci.

2° *La pratique de la pénitence dans l'Église latine vers la fin du IVe et le début du Ve siècle.* — En nous aidant des renseignements fournis par saint Ambroise, saint Pacien, saint Augustin, nous allons tenter de décrire comment fonctionne à ce moment l'institution pénitentielle. A l'occasion, nous ferons à cette esquisse les retouches que nécessite la considération d'autres documents. C'est Augustin surtout qui nous fournira notre cadre. Au risque de tomber dans quelque schématisme, nous exposerons comment les choses devraient se passer en droit, quitte à faire observer les atténuations que la discipline pouvait recevoir dans la pratique.

1. *Comment devrait fonctionner, en droit, l'institution pénitentielle.* — *a) Les fautes qui en relèvent.* — Tout comme la théologie moderne, la discipline ancienne reconnaît l'existence de deux catégories de péchés : les péchés qui ne peuvent manquer d'échapper à l'humaine fragilité, *peccata quotidiana* et, d'autre part, les *scelera*, les *peccata mortalia*. Les premiers se retrouvent chez tous, même chez les meilleurs et les évêques n'en sont pas exempts. *Serm.*, LVI, 11. Ils sont remis par la prière (insistance particulière sur le *Dimitte nobis debita nostra*), l'aumône (insistance particulière sur le texte scripturaire : « L'aumône couvre la multitude des péchés »), le jeûne et les autres mortifications corporelles; prière, aumône, jeûne étant employés soit seuls, soit associés.

Les *peccata mortalia* sont évitables et doivent être évités. On prévient les catéchumènes de leur gravité et des conséquences qu'entraîne le fait de les commettre : retranchement des coupables de l'Église, humiliations qui leur sont imposées dans la pénitence publique.

La difficulté est, comme toujours, d'établir le catalogue de ces *peccata mortalia*. On obtient cependant d'intéressantes indications en recoupant les divers témoignages. C'est autour des *trois péchés capitaux* de l'ancienne discipline que Pacien groupe son énumération (voir aussi Grégoire de Nysse, ci-dessus, col. 791), après s'être, au préalable, retranché derrière le texte (occidental) du concile de Jérusalem, Act., XV, 20, 29. On trouverait encore dans Augustin des traces de cette vieille distinction, *Serm.*, CCCLII, 8, et surtout *De fide et oper.*, 34 : *Qui autem opinantur cætera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda donec pænitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium.* Ce n'est pas ici le lieu, continue Augustin, de rechercher si cette idée est à approuver ou à corriger. En fait, Augustin la corrige et prend comme critérium de sa distinction d'une part le décalogue, d'autre part les listes des péchés qui, d'après saint Paul, excluent du royaume des cieux. Voir *Serm.*, CCCLI, 7. Le sermon LVI, 12, fournit une liste intéressante : idolâtrie, astrologie, magie, hérésie, schisme, homicide, adultère, fornication, vols, rapines *et si qua forte alia unde necesse sit præcidi ab altari et ligari in terra ut ligetur in cælo.* Parmi ces *quædam alia* signalons l'ivrognerie, mentionnée *Serm.*, XVII, 3, et dans saint Ambroise, la *commatio* (coups et blessures). *De pæn.*, II, VIII, 74. Par contraste avec ces fautes capitales, relevons dans le même *Serm.* LVI d'Augustin les multiples péchés de la vie quotidienne qui se commettent par la vue, l'ouïe, la parole (parmi ceux-ci il en est de plus graves et qui séparent de l'autel, le blasphème, par exemple). Et même si l'on gouverne bien tous ses sens, il reste les péchés de pensée, sous lequel terme d'ailleurs il ne faudrait pas se hâter d'englober tous les péchés intérieurs. Augustin ne pouvait pas oublier le mot du Sauveur sur la pensée adultère, Matth., V, 28. Pacien est un peu plus explicite sur ces fautes qui ne sont pas des fautes d'action : *Addo non solas manus in homicidio plecti, sed et omne consilium quod alterius animam impegit in mortem, nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed* OMNEM PRORSUS *libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem reatu mortis astringi. Paræn.*, V.

Notons qu'aucun de nos auteurs ne distingue, quand il s'agit de ces *peccata mortalia*, entre fautes secrètes et fautes publiques. Ce qui, en droit, est soumis à la pénitence ecclésiastique, ce sont les fautes qui excluent du royaume de Dieu. Saint Ambroise mentionne expressément les *occulta crimina*. *De pæn.*, I, XVI, 90.

On voit qu'en définitive l'« examen de conscience » de saint Augustin est sensiblement le même que celui de saint Cyprien.

b) La procédure suivie. — Ici encore, nous pouvons distinguer les mêmes phases qu'à l'époque antérieure.

α. L'exclusion ou l'entrée dans l'ordre des pénitents. — Elle est la conséquence d'un acte judiciaire, que nous pouvons appeler une excommunication. *Nos vero a communione prohibere quemque non possumus*, dit

Augustin, *nisi aut* SPONTE CONFESSUM, *aut in aliquo sive sæculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum. Serm.*, CCCLI, 10. Il est clair qu'un chrétien qui avait encouru une condamnation devant une juridiction séculière pour quelque faute de droit commun (magie, homicide, adultère, vol, etc.) était, par le fait même, désigné à l'attention des chefs ecclésiastiques qui devaient sévir contre lui. A défaut de cette indication provenant des tribunaux séculiers, l'évêque pouvait être renseigné sur les fautes de tel ou tel, soit par la renommée, soit par une accusation en règle. Dans un passage d'un tour extrêmement vif, Augustin engage les épouses délaissées par des maris volages à venir se plaindre à l'évêque, qui procédera contre les coupables. (On sait que la loi romaine ne punissait pas les infidélités du mari, alors qu'elle était fort sévère pour celles de la femme mariée et de son complice.) *Serm.*, CCCXCII, 4. En dehors de cette procédure, il y avait aussi l'aveu plus ou moins spontané, plus ou moins provoqué des coupables. Les prédicateurs ne se faisaient pas faute d'objurguer les pécheurs, de leur dépeindre sous les traits les plus vifs le crime horrible qu'ils commettaient par une communion indigne. La parénèse de Pacien nous est un bon exemple de ces exhortations; Augustin, pour son compte, les multipliait. Nous aurons l'occasion de dire un peu plus loin que, souvent, ces paroles demeuraient sans efficacité, que, parfois, l'évêque se trouvait désarmé devant tel pécheur dont il savait la faute et dont il devait, néanmoins, tolérer la présence. Mais les avertissements donnés n'étaient pas toujours sans efficacité, bien que nous n'ayons aucun moyen de dire si la proportion des pécheurs courageux était considérable.

Noter ici que les textes soit occidentaux, soit orientaux prévoient que les membres du clergé ne sont pas admis dans l'*ordo pænitentium*. Ceux qui se sont rendus coupables d'une faute grave relevant de la pénitence canonique sont simplement déposés et réduits à l'état laïque. Ce châtiment paraît suffisant, et il y a lieu d'appliquer l'adage juridique : *Non bis in idem*.

On entre dans l'ordre des pénitents, comme dans celui des catéchumènes par une cérémonie liturgique, dont l'essentiel est une imposition des mains. Il n'y a pas lieu d'accorder à ce geste une autre importance qu'à tant d'autres semblables qui se renouvellent au cours du catéchuménat et de l'accomplissement de la pénitence. Il attire les bénédictions de Dieu sur les exercices pénitentiels que doit faire désormais le coupable, en même temps qu'il est le signe extérieur de l'admission dans la catégorie spéciale de chrétiens que forment les pénitents. Il y a, en effet, trois *gradus*, trois catégories de fidèles, Pacien le fait très bien remarquer : les catéchumènes, les pénitents et les chrétiens de plein exercice, *Par.*, III. On aimerait avoir quelques précisions sur la proportion respective de chacune de ces catégories. Cela nous paraît, malheureusement, impossible à déterminer.

Dans des communautés importantes — ce n'était pas le cas à Hippone — l'évêque était-il aidé dans la surveillance de ses ouailles par un prêtre pénitencier, remplissant en quelque sorte la fonction du ministère public, recevant les accusations, provoquant les aveux, déterminant pour les délinquants la quotité et la qualité des peines? Ce n'est pas impossible. Pour Rome et Constantinople, on a quelques indications ; voir article CONFESSION, col. 842 sq., et ici col. 796 sq. Mais la situation des grandes capitales était assez particulière; il ne faudrait pas s'empresser de généraliser. Nous avons entendu Ambroise, évêque d'une grande cité, parler de ses expériences de « confesseur », si l'on ose déjà dire, et la donnée est confirmée par son biographe Paulin. *Vita Ambrosii*, n. 39. Quoi qu'il en soit, c'était en définitive l'évêque, qui, par lui-même ou par ses délégués, était mis au courant de la situation et était le véritable ministre de la pénitence.

b. Les exercices pénitentiels. — On peut distinguer les œuvres satisfactoires que le pénitent accomplit en son particulier : aumônes, jeûnes, macérations (il est souvent question de l'abstention des bains; se rappeler la place que les « thermes » tiennent dans la vie des anciens), retranchement des plaisirs même permis (la défense d'user du mariage n'est pas mentionnée dans saint Augustin, elle l'est par saint Ambroise), et d'autre part, les humiliations publiques devant la communauté. Pacien, qui semble encore très dépendant de Tertullien, décrit en termes pathétiques l'attitude humiliée des pénitents, le sac, la cendre, les prosternements, les gémissements; l'impression que laisse saint Augustin est moins pénible. On y voit surtout les pénitents se présenter en longues files à l'imposition des mains de l'évêque avant d'être renvoyés. Quelle que fût, en tout ceci, la part de convenu, de rituel, tout cet ensemble de cérémonies ne laissait pas de désigner comme pécheurs à l'assemblée ceux qui y étaient soumis. Voir ci-dessus, col. 797, la description donnée par Sozomène de la façon dont les choses se passaient à Rome et les rapprochements que fait Valois dans ses notes sur ce passage avec les cérémonies d'une époque postérieure.

Nous n'avons, pour l'Occident, aucune indication précise sur l'existence des catégories diverses établies parmi les pénitents et, comme disaient les Grecs, de stations (στάσεις) pénitentielles. Divers documents, tous originaires de l'Asie antérieure et plus spécialement de la Galatie, de la Cappadoce et du Pont, témoignent de cette pratique ancienne. Grégoire le Thaumaturge établit ainsi quatre classes de pénitents : ceux qui pleurent en dehors des portes de l'église *(flentes)*; ceux qui sont admis dans le narthex à écouter les lectures liturgiques et sont renvoyés aussitôt après *(audientes)*; ceux qui sont admis dans l'église même, y demeurent prosternés et sortent avec les catéchumènes *(substrati)*; ceux enfin qui restent debout pendant que s'accomplit la synaxe eucharistique, mais qui ne peuvent participer aux dons consacrés *(stantes)*. Nous avons relevé ci-dessus, col. 789 sq., les documents qui font allusion à cet état de choses. Il a pu d'ailleurs n'être pas toujours exactement le même, et il paraît assez étroitement localisé, même en Orient. Aucune trace dans les nombreux textes de saint Augustin qui décrivent la pénitence. Nous avons relevé, dans saint Ambroise, l'indication suivante : Comparant la résurrection spirituelle du pécheur à la résurrection corporelle de Lazare, Ambroise traduit les mots du Christ : *Ubi posuistis eum?* prononcés au sujet du frère de Marthe et Marie par ceux-ci, que Jésus prononce au sujet du pécheur : *In quo pænitentium ordine? De pæn.*, II, VII, 54. N'y cherchons pas trop de précision.

Aux indications relatives aux stations pénitentielles s'ajoutent, dans les documents orientaux, des chiffres qui fixent le temps que, suivant la gravité de la faute, le pénitent doit passer dans chacune de ces catégories. Seuls, bien entendu, les grands coupables passent successivement par chacune de ces stations et y séjournent un temps déterminé (il s'agit d'ordinaire de plusieurs années) : mais la durée totale de la mise en pénitence, à ne consulter que ces textes, semble avoir été considérable. A la vérité encore, il est expressément question, dans les mêmes textes, du pouvoir discrétionnaire concédé aux autorités ecclésiastiques d'abréger cette durée. L'impression qui reste néanmoins, c'est que l'exclusion des sacrements pouvait, pour beaucoup de pénitents, se prolonger pendant un laps de temps se comptant par années. Nous n'avons aucune indication de ce genre pour la

discipline occidentale, en ce qui concerne la période considérée. On a lieu de penser toutefois que l'exclusion de l'église était notablement moins longue; un jour viendra où elle se réduira au temps du carême, entre le *caput jejunii* et le jeudi saint. Mais nous n'avons pas le droit d'étendre rétrospectivement cette donnée à la période que nous étudions. Ajoutons d'ailleurs que, malgré cette différence apparente entre les deux disciplines, la situation du pénitent occidental n'est pas plus enviable que celle de l'oriental, à raison des séquelles que laisse l'état de pénitent. Voir le développement ci-dessous.

c. *La réconciliation.* — Elle se fait, comme l'entrée en pénitence, par une imposition des mains de l'évêque accompagnée de prières appropriées. Nous ne pouvons dire si les oraisons liturgiques de l'époque suivante sont déjà en usage à celle-ci; mais il est bien vraisemblable qu'elles peuvent nous donner une idée de la manière dont les choses se passaient. Voir quelques-uns de ces textes ci-dessous, col. 816. Cette cérémonie collective avait lieu à Rome le jeudi saint; il y a toutes chances que cet usage ait été observé ailleurs.

La réconciliation permet au pénitent la rentrée dans la communauté chrétienne, avec la participation à l'eucharistie. Ce n'est pourtant pas, au moins selon les textes romains du ve siècle, une absolue *restitutio in integrum.* L'état de pénitent laisse derrière lui des *séquelles.* Non seulement l'ancien pénitent ne peut être admis dans le clergé, ci-dessus, col. 792, mais un certain nombre des interdictions qui pesaient sur lui pendant qu'il accomplissait sa pénitence, continuent après la réconciliation. Théoriquement, il ne pourrait ni contracter mariage, ni user du mariage contracté; les fonctions publiques lui seraient interdites. Bref, sa situation serait celle d'un moine vivant dans le monde. Le pape saint Léon, dans un texte cité plus haut, col. 792, atténue à la vérité un certain nombre de ces prescriptions; il n'en reste pas moins que les décrétales pontificales du début du ve siècle laissent l'impression qu'une existence particulièrement dure est faite à l'ancien pénitent. Aussi n'admet-on d'ordinaire dans l'*ordo pænitentium* que des gens d'un certain âge; les personnes mariées n'y peuvent être reçues que du consentement de leur conjoint. Nous n'avons pas rencontré, dans saint Augustin, de textes relatifs à ces séquelles de la pénitence; mais nous ne voudrions pas dire, pour autant, que ces rigueurs n'existaient pas en Afrique.

c) Non-réitération de la pénitence.— Cette procédure pénitentielle ne peut être appliquée qu'une seule fois à la même personne. Le principe : « il n'y a qu'une seule pénitence, comme il n'y a qu'un seul baptême » est expressément énoncé par saint Ambroise : *Sicut unum baptisma ita una pænitentia quæ tamen publice agitur. De pæn.*, II, x, 95. — Le texte de l'*Epist.*, CLIII, 7, de saint Augustin est d'une précision qui ne laisse rien à désirer :

Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit ut locus illius humillimæ pænitentiæ semel in Ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset ægrotis, quæ tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere Deo : Quare huic homini, qui post primam pænitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? *P. L.*, t. XXXIII, col. 656.

Ajoutons que les décrétales pontificales, qui prescrivent de ne jamais refuser la pénitence aux moribonds, doivent s'entendre dans leur sens obvie : de moribonds qui demandent la pénitence pour la première fois. Le cas était extrêmement fréquent et les mêmes décrétales en signalent la raison ; il s'agit, en somme, de chrétiens médiocres qui remettent au tout dernier moment les obligations si rudes que crée la pénitence. Ils correspondent assez bien à une catégorie de chrétiens, assez répandue de nos jours, qui, n'ayant guère « pratiqué » durant leur vie, seraient néanmoins bien fâchés de partir dans l'autre monde sans l'assistance du prêtre. Augustin qui connaît cette réconciliation *in extremis* parle à leur sujet exactement comme les prédicateurs d'aujourd'hui : *Agens pænitentiam ad ultimum et reconciliatus, si securus hinc exit, ego non sum securus. Serm.*, CCCXCIII, t. XXXIX, col. 1714. C'est à cette réconciliation *in extremis* qu'Augustin se serait prêté si, visitant dans sa prison le comte Marcellin, à la veille de son exécution capitale, il l'avait trouvé coupable de quelqu'un de ces péchés *unde majore et insigniore pænitentia Deum sibi placare debuisset.* En fait, l'entretien d'Augustin avec le condamné rassure l'évêque, qui s'en va, persuadé que le comte n'a pas besoin de cette mesure d'urgence. *Epist.*, CLI, 9, t. XXXIII, col. 650.

2. *Adoucissements que la pratique pouvait apporter en fait à la discipline pénitentielle.* — Déjà la réconciliation *in extremis* des moribonds nous donne un exemple d'une *actio pænitentiæ* réduite à ses éléments essentiels (un aveu, une réconciliation), se passant, en définitive, avec une publicité des plus restreintes. Il était à peu près inévitable que des formes analogues, raccourcies et plus ou moins secrètes, ne s'introduisissent dans la pratique courante à l'égard d'autres personnes que les moribonds.

a) Difficultés que rencontre l'application stricte de la discipline pénitentielle. — Par tout ce que nous avons dit, il est facile de comprendre que, le progrès numérique des communautés aidant, la discipline pénitentielle, héritée de l'âge antérieur où les conditions générales étaient autres, n'ait pu s'appliquer, en bien des cas, avec toute sa rigueur.

Même s'il s'agissait de fautes publiques de leur nature, la preuve n'en était pas toujours facile à faire; beaucoup de gens, les évêques le savaient, s'approchaient des sacrements, qui auraient dû en être exclus. Voir surtout saint Augustin, *Serm.*, CCCLI, 10-11. Certains fidèles ne veulent pas accuser leurs frères pour se garder à eux-mêmes une excuse; d'autres, bons chrétiens, se taisent sur des fautes du prochain qu'ils connaissent, parce qu'ils n'en ont pas de preuves juridiques suffisantes qu'ils pourraient exposer sous forme documentaire aux juges ecclésiastiques. L'autorité est donc désarmée; elle est bien contrainte de tolérer des coupables. Et ils doivent être parfois assez nombreux; mais se damner en compagnie, fait remarquer Augustin, ce n'en est pas diminuer ses tourments : *Non enim propterea minus ardebunt quia cum multis ardebunt.*

Il y a d'autres désordres, de caractère public, sur lesquels les autorités ecclésiastiques sont obligées de fermer les yeux, parce qu'ils sont trop entrés dans les mœurs : *Peccata, quamvis magna et horrenda cum in consuetudinem venerunt... (ita) ut pro his non solum excommunicare aliquem laicum non audeamus, sed nec clericum degradare. Enchirid.*, n. 80; peut-être s'agit-il ici des observances superstitieuses d'allure idolâtrique, dont il est question au numéro précédent. En fait, nombreux sont ceux qui devraient faire pénitence et qui n'en font rien; Augustin menace de faire des exemples : *A communione se cohibeant qui sciunt quia novi peccata ipsorum, ne de cancellis projiciantur. Serm.*, CCCXCII, 5.

Il y a des fautes, secrètes sans doute, mais qui pourraient être juridiquement prouvées. Seulement, l'expiation de ces fautes par la pénitence publique risquerait d'exposer le coupable à la vindicte des lois séculières. Tout un développement du *Serm.* LXXXII, 11 (explication du texte de Matth., XVIII, 15-18, sur la correction fraternelle) expose clairement la pensée d'Augustin et les conséquences qu'il croit devoir tirer

de cet état de choses : « Quand le péché de quelqu'un est ignoré des autres, nous devons reprendre le pécheur en secret, l'accuser en secret, de peur qu'en voulant le faire connaître comme coupable en public *(arguere)*, nous ne le trahissions..., quelqu'un de ses ennemis pouvant en profiter pour le faire punir. » L'évêque sait qu'un tel est homicide, lui seul le sait, eh bien, l'évêque ne le livrera pas; il ne le négligera pas pour autant. « Je le reprends en secret, je lui mets sous les yeux le jugement divin, je terrifie sa conscience sanglante, je lui persuade le repentir... Alors, il y a tel ou tel qui est au courant et qui vient me gourmander (de mon silence en public). Et puis (en d'autres cas), on s'imagine que nous savons certaines choses, alors que nous les ignorons, et que nous taisons ce que nous savons. Mais il arrive aussi que ce que l'on sait, moi je le sache aussi, mais je ne reprends pas devant tout le monde, car je veux guérir et non accuser. (Autre exemple.) Il y a des hommes qui commettent l'adultère dans leurs demeures; ils pèchent en secret; parfois, leurs femmes nous les dénoncent, soit par jalousie, soit par souci du salut de leurs maris, alors : *nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus.*

Bref, bien des raisons empêchent le fonctionnement régulier de ce qui devrait être la discipline normale.

b) Attitude que peuvent prendre les évêques. — Dans la pratique, il faut donc que l'évêque s'inspire des circonstances, fasse état de ce pouvoir discrétionnaire que la tradition lui a toujours reconnu. Ceci est déjà vrai pour certaines fautes que révèle une enquête faite à bas bruit. A plus forte raison, une attitude de prudence s'impose-t-elle quand il s'agit de péchés que seul un aveu secret peut faire connaître.

Augustin décrit bien « l'ouverture de conscience » que viennent faire certains coupables. Voici un pécheur qui a porté sur lui son propre jugement (qui se trouve indigne de la communion), qu'il vienne aux chefs de l'Église détenteurs du pouvoir des clefs : *veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur*, qu'il reçoive de ceux-ci, qui sont les préposés aux sacrements *(præpositi sacramentorum*, parallèle à *antistites* de la phrase précédente) le mode de satisfaction qui convienne tant à son intérêt personnel qu'à l'utilité commune. Et, si son péché n'est pas seulement pour lui un mal profond, s'il est encore un grand scandale pour les autres et si l'évêque *(antistes)* juge la chose avantageuse à l'utilité de l'Église, qu'il ne refuse pas de faire pénitence à la connaissance de beaucoup ou même de toute l'Église, *in notitia multorum vel etiam totius plebis agere pænitentiam non recuset. Serm.*, CCCLI, 9. En d'autres termes, il peut y avoir discussion entre l'*antistes* et le coupable qui vient s'ouvrir à lui sur l'opportunité de passer par les exigences de la pénitence publique. On notera que le texte inviterait même à voir à côté de cette pénitence publique une autre, *in notitia multorum*, qui restreindrait quelque peu l'humiliation. Mais que pourrait être cette pénitence *in notitia multorum* par opposition à celle qui est faite *in notitia totius Ecclesiæ?*

C'est donc à l'évêque de juger si la pénitence publique doit s'appliquer; et, comme le dit Augustin : « Celui qui connaît la bonté de Dieu peut juger quels sont ceux qu'il ne faut pas contraindre *malgré eux* à la pénitence douloureuse, *ad pænitentiam luctuosam*, bien qu'ils aient avoué des fautes qui ressortiraient à celle-ci. » *De quæst. LXXXIII*, q. XXVI, t. XL, col. 18.

S'il jugeait que, compte tenu de toutes les circonstances, la pénitence publique était impraticable, il restait à l'évêque la ressource de représenter vivement, dans le particulier, à tel ou tel pécheur, la nécessité de faire pénitence, de changer de vie, de fournir les satisfactions convenables. *Enchir.*, n. 70. C'est à quoi nous semble se ramener la *correptio secreta* dont il a été beaucoup parlé en ces derniers temps, et où certains auteurs, à la suite de K. Adam, ont voulu voir un terme technique équivalent à peu près à celui de *pénitence secrète*. La *correptio secreta* nous apparaît bien plutôt comme une action de l'évêque pour amener un pécheur occulte à rentrer en lui-même et à tirer les conséquences de son aveu. Elle est bien décrite, *Serm.* LXXXII, 11, où Augustin suppose devant lui un adultère secret, qu'il n'est pas possible de faire passer par la pénitence publique, à raison des conséquences graves que la chose pourrait avoir au civil. Voir ci-dessus, col. 807 (n'oublions pas que l'adultère de la femme mariée est un crime capital, et que son complice est passible de la même peine) : « Voici donc, dit Augustin, ce pécheur coupable d'adultère; nous ne négligeons pas pour autant sa blessure, nous commençons par remontrer à celui qui est en un si grand péché que sa conscience est profondément blessée, qu'elle est mortelle cette blessure, cette faute que tant de gens traitent de bagatelle en disant : « Dieu n'a cure des péchés de la chair. » Le texte montre bien qu'il s'agit moins ici d'une action liturgique (même privée) que d'une discussion entre l'évêque et un coupable qui a du mal à se rendre. Une fois que ce point est acquis, il restera à traiter le pécheur d'après les principes ci-dessus énoncés.

Ainsi, l'on aboutit à cette forme simplifiée de la pénitence dont nous conjecturions déjà, mais sans appui dans les textes, l'existence à la période précédente, col. 784; en sorte que, dans la pratique, sinon dans la théorie, il conviendrait de distinguer une triple catégorie de péchés : les uns, *peccata capitalia* qui ressortissent, à cause de leur nature, à la pénitence publique; les seconds, *peccata leviora* que le pécheur expie sans aucun recours à l'autorité ecclésiastique: entre deux des fautes que nous considérerions de notre point de vue moderne comme graves et mortelles, mais qui, pour les diverses raisons sus-énoncées, ne passeront pas par les rigueurs de l'expiation solennelle et pour lesquelles une sorte de transaction se fera entre l'évêque et le coupable. Cette distinction nous paraît assez bien marquée dans le *De fide et operibus*, n. 48, *P. L.*, t. XL, col. 227-228. C'est la conclusion de tout le livre. Augustin vient de marquer que, pour le salut, le baptême ne suffit pas et qu'il faut une vie exempte de péchés. Hélas! le péché menace de toutes parts la moralité; pour les diverses catégories, il y a des remèdes : *nisi essent quædam ita gravia ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret apostolus... « judicavi tradere hujusmodi Satanæ »*. I Cor., V, 4-5. *Item nisi essent quædam non ea humilitate pænitentiæ sananda, qualis in ecclesia datur eis qui proprie pænitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret Dominus... « Corripe eum inter te et ipsum solum. »* Matth., XVIII, 15. *Postremo, nisi essent quædam sine quibus hæc vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit : ... « Dimitte nobis debita nostra. »* — Sans vouloir dire que nous touchions ici du doigt une institution officielle parallèle à la pénitence publique et qui serait l'équivalent de notre confession secrète, nous pouvons au moins remarquer, suivant l'expression de P. Batiffol, que ceci ouvre la perspective d'une pénitence où la réconciliation est aussi secrète que l'a été le péché et que l'est l'aveu.

Jusqu'à quel point l'attitude d'Augustin à l'égard de ces fautes de caractère intermédiaire était-elle celle de ses collègues dans l'épiscopat, nous ne saurions le dire. Mais c'est dans cette direction, nous semble-t-il, qu'il faudrait chercher pour découvrir une des origines de la pénitence privée, ou comme l'on dit, d'un terme assez impropre, de la confession auriculaire.

Quant aux transformations qui se passaient alors dans la discipline orientale, il nous est impossible d'en juger. L'histoire du prêtre pénitencier de Constantinople, racontée par Socrates et Sozomène, ci-dessus, col. 798 sq., ouvre elle aussi quelque aperçu sur le fonctionnement d'une pénitence de caractère moins voyant que la pénitence publique. Mais tout ceci reste environné pour nous d'une ombre à peu près impénétrable. La façon dont parle Sozomène, comparant la discipline pénitentielle des Romains avec ce qui se passe à Constantinople (et, semble-t-il, dans son ressort), n'autorise-t-elle pas à penser que la pratique orientale n'avait rien de très apparent?

III. Les théories. — Les auteurs latins que nous avons consultés sur la pratique pénitentielle du IVe siècle nous fournissent aussi quelques renseignements sur les idées que l'on se fait alors tant de la nécessité que de l'efficacité de cette pratique. En les lisant, on se rend compte que la controverse novatienne a clarifié un certain nombre de données et mis en meilleure lumière le parallélisme qui existe entre ce qui se passe sur terre, relativement au pécheur, et ce qui se passe dans le ciel. L'on prend en définitive une conscience plus nette de ce pouvoir des clefs que les novatiens entendaient mettre en question. C'est autour de cette idée du pouvoir des clefs que nous allons grouper les principales données rencontrées dans nos textes.

1° *Existence du pouvoir des clefs.* — C'est à Pacien surtout et à saint Ambroise qu'il faut demander ce qu'ils en pensent.

Rappelons-nous ce que prétendent les novatiens. Si l'on va au fond de leurs théories, qui, à la vérité, ne s'expriment pas toujours d'une manière fort claire, la discipline pénitentielle demeure une affaire purement extérieure et, si l'on veut, terrestre. Tout se discute entre le pécheur et l'Église, sans qu'il y ait de contre-partie céleste. L'autorité ecclésiastique lie le pénitent (elle l'empêche de prendre part à la table eucharistique); celui-ci doit, désormais, par ses œuvres satisfactoires, obtenir de Dieu son pardon; cette expiation terminée, l'Église novatienne, tout au moins quand il ne s'agit pas de fautes qui sont directement contre Dieu, réadmet le coupable dans la communauté, mais il n'y a là qu'un geste extérieur qui n'agit en aucune manière sur la situation interne du pénitent. *Positis ponendis*, on pourrait dire que, comme dans les censures ecclésiastiques d'aujourd'hui, suspense, interdit, excommunication, tout se passe au for externe. Des relations entre le pécheur et Dieu, l'Église novatienne ne juge pas. C'est ce qui explique sa sévérité (héritée d'ailleurs de la tradition) à l'égard de certaines fautes. Qui les a commises restera indéfiniment séparé de la communauté, sans que l'autorité ecclésiastique entende par là condamner le coupable à la mort éternelle; à lui de prendre ses mesures pour rencontrer outre-tombe un juge miséricordieux.

C'est en face de ces idées que se trouvent Pacien et Ambroise. Reconnaissons d'ailleurs que la doctrine novatienne ne s'est jamais exprimée avec le schématisme que nous venons d'y mettre. Et c'est ce qui explique pourquoi la réfutation des catholiques manque parfois un peu de rigueur et de clarté. Ce que visent avant tout nos docteurs, c'est la pratique novatienne; ils cherchent à lui enlever les prétextes qu'elle pensait trouver dans l'Écriture. ils discutent point par point les textes allégués; ils montrent que l'attitude bienveillante de Jésus à l'égard des pécheurs autorise l'Église à agir de semblable manière; ils appuient sur la miséricorde qu'exerce saint Paul envers l'incestueux de Corinthe. Toutes choses qui prouvent que l'Église ne saurait être blâmée pour accorder *son* pardon à elle au pécheur repentant.

Leur démonstration qu'à cet acte de l'Église correspond un acte céleste ne laisse pas de présenter quelque faiblesse. Chose curieuse, Ambroise qui cite le texte : *Tibi dabo claves* ne songe pas à en tirer une preuve cogente. *De pæn.*, I, VII, 33. Pacien est plus avisé dans sa première lettre à Sympronianus, n. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057, où il est très net : Les novatiens objectent : Dieu seul peut remettre le péché : *Verum est*, répond-il, *sed et quod per sacerdotes suos facit ipsius potestas est. Nam quid est illud quod apostolis dicit :* (texte de Matth., XVIII, 18)? *Cur hoc si ligare hominibus ac solvere non licebat? An tantum hoc solis apostolis licet? Ergo et baptizare solis licet et Spiritum sanctum dare solis et solis gentium peccata purgare.* Non, à coup sûr; les évêques ont hérité des pouvoirs des apôtres : *Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, majorum (et) longe charismatum ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque jus adfuit atque solvendi.*

On voit que Pacien établit un parallélisme entre l'action des sacrements de baptême et de confirmation et l'action de la discipline pénitentielle. C'est sur ce point que va appuyer Ambroise qui aura des mots particulièrement heureux. *De pæn.*, I, VIII, 34-39 : Le Seigneur a conféré à ses apôtres, dit-il, un certain nombre de pouvoirs : ses serviteurs feront en son nom ce qu'il faisait lui-même quand il était sur terre : *Omnia ergo dedit, sed nulla in his hominis potestas est ubi divini muneris gratia viget.* Les novatiens prétendent faire usage de plusieurs de ces pouvoirs : ils imposent les mains aux malades, aux possédés; ils baptisent et, dans ce baptême, ils entendent bien donner la rémission des péchés. Et Ambroise de les mettre en contradiction avec eux-mêmes : *Cur baptizatis, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est : quid interest, utrum per pænitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est?* Mais les novatiens nient cette comparaison entre la rémission des péchés dans le baptême et dans la pénitence : *Sed dicis quia in lavacro operatur mysteriorum gratia?* Que répond Ambroise? Il affirme que nous avons ici deux manières identiques pour Dieu d'opérer : *Quid in pænitentia? Nonne Dei nomen operatur?* On regrette évidemment que l'évêque de Milan, tenant enfin cette idée d'action sacramentelle, ne la pousse pas davantage; mais, si rapide qu'elle soit, l'indication est à retenir. Pour lui, comme pour Pacien, le baptême, la confirmation, la pénitence se présentent comme des rites mystérieux, n'hésitons pas à dire le mot : *des rites sacramentels.* A l'action extérieure de lier et de délier correspond une réalité intérieure qui ne peut être qu'en dépendance directe de Dieu. Ce que nous trouvons ici indiqué se rencontrerait également, mais avec moins de précision dans les autres documents de la controverse novatienne. Il est remarquable, d'autre part, que Pacien et Ambroise qui ne paraissent pas dépendre l'un de l'autre, rencontrent ainsi le même argument exprimé presque dans les mêmes termes. Cela tendrait à montrer que ce mode de raisonnement était assez répandu dans la discussion avec les schismatiques.

La lettre CVIII de saint Léon, citée plus haut, résume, avec l'admirable précision que ce grand pape sait toujours donner à sa pensée, ce que nous venons d'entendre dire par ces orateurs : « Sans les supplications des prêtres, pas de rémission des péchés. Par la réconciliation ecclésiastique, au contraire, s'obtient la rentrée en grâce avec Dieu. En ce grand acte, en effet, le Christ intervient continuellement. » *P. L.*, t. LIV, col. 1011.

2° *Mode d'action de ce pouvoir des clefs.* — La donnée précédente est une donnée essentielle et qui explicite, en dernière analyse, des idées traditionnelles. Ci-dessus col. 787 sq. Comme tant d'autres idées du même genre,

et pour les mêmes raisons, Augustin l'accepte. Mais son subtil génie essaie de pousser plus loin l'analyse et d'arriver à une représentation du mode d'efficacité attribuée aux rites pénitentiels. Nous sommes ici dans le domaine de l'explication théologique et un certain nombre des spéculations de l'évêque d'Hippone donneront lieu, ultérieurement, à des controverses entre théologiens.

Voyons ses deux points de départ : l'Église lie par l'excommunication et délie par la réconciliation, voilà une première idée traditionnelle, et Augustin est bien d'avis que cette procédure terrestre a son parallèle dans le ciel. Mais, d'autre part, il est bien évident, comme Cyprien l'avait dit, que Dieu seul peut remettre les péchés (Cyprien ne voulait parler que des fautes commises directement contre Dieu; mais il y a lieu d'étendre son idée, puisque toute violation de la loi morale, qu'elle atteigne le prochain, ou même ne lèse que le coupable, est finalement une offense à Dieu). Posé que le péché est comme une mort de l'âme, Dieu seul peut rendre cette vie intérieure que le péché a fait perdre. Ce sont ces deux idées qu'il s'agit pour Augustin de concilier.

Cette conciliation l'a visiblement préoccupé, et il a cru trouver dans l'interprétation du récit johannique de la résurrection de Lazare un point d'appui pour sa théorie. Cette explication allégorique du récit sacré lui est présente lors même qu'il n'en fait pas directement état.

Le passage capital est dans le commentaire sur le Ps. CI, serm. II, n. 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1306. Lazare vient d'être ressuscité par la voix et l'action intérieure du Sauveur : « C'est Jésus lui-même qui, par sa voix, l'a fait lever du sépulcre, c'est lui qui, par son cri, lui a rendu l'âme; lui qui a soulevé la lourde masse de terre qui pesait sur l'enseveli. Et celui-ci s'est avancé, mais encore lié (des bandelettes), et donc non pas en faisant usage de ses jambes, mais par la vertu de celui qui l'appelait au jour : *non pedibus propriis sed virtute producentis.* C'est la même chose qui se passe dans le cœur du pénitent. Vous entendez dire qu'un tel fait pénitence de ses péchés, à ce moment-là il a déjà repris vie. Vous entendez dire qu'un tel, par sa confession, a manifesté sa conscience, à ce moment-là il est déjà tiré du sépulcre. Mais il n'est point encore délié. Quand donc l'est-il, et par qui? A coup sûr, l'Église peut le délier de ses péchés (lui en donner l'*absolution : per Ecclesiam dari solutio peccatorum potest);* mais le mort lui-même ne peut être ressuscité que par la voix du Seigneur qui crie dans l'intérieur de sa conscience : *suscitari autem ipse mortuus nonnisi intus clamante Domino potest : hæc enim Deus interius agit.* Nos paroles frappent vos oreilles, mais comment pouvons-nous savoir ce qui se passe au fond de vos cœurs? Ce qui se passe dans ces profondeurs, ce n'est pas nous, c'est lui qui l'opère. » Même idée, exprimée sensiblement dans les mêmes termes, *Serm.* XCVIII, 6.

Et voici un développement parallèle, mais où l'action de l'Église est mise plus en relief : « Que ceux-là craignent qui sont liés; que ceux-là craignent qui ne le sont pas *(soluti).* Que ceux-ci craignent d'être liés; que ceux-là prient pour être déliés. C'est par les multiples filets de ses péchés que chacun de ces derniers est garrotté, de ces liens aucun ne peut être défait sans l'Église : *præter hanc Ecclesiam nihil solvitur.* Au mort de quatre jours, le Seigneur dit : « Lazare, sors du tombeau. » Et le voilà qui s'avance hors du sépulcre, mais pieds et mains liés par les bandelettes. C'est le Seigneur qui fait sortir le mort du sépulcre quand il touche son cœur, pour qu'en sorte la confession de son péché. Mais ce ressuscité est encore quelque peu lié : *sed parum adhuc ligatus est.* Il reste à le faire délier par les disciples; d'où la conclusion : *Per se excitavit, per discipulos solvit.* » *Serm.* CCXCV, 2. Comparer ce qui est dit *Serm.*, CCCLII, 8 : Lazare se lève de la couche funèbre, mais il est lié, comme le sont les hommes qui font pénitence par la confession de leur péché, *sicut sunt homines in confessione peccati agentes pænitentiam.* Ils sont déjà sortis de la mort, car ils ne confesseraient point leurs fautes s'ils n'en étaient sortis. Le fait de les confesser, c'est déjà sortir des ténèbres : *ipsum confiteri ab occulto et a tenebroso procedere est.* Le reste, c'est le ministère de l'Église qui l'accomplit.

Une objection se présente, immédiatement : s'il en est ainsi quel est donc le rôle de l'Église dans la rémission des péchés? Augustin la formule avec netteté, *Serm.*, LXVII, 3 : *Quid prodest Ecclesia si jam confessor* (celui qui a avoué ses fautes) *voce dominica resuscitatus prodit?* Peut-on poser une telle question, riposte Augustin, quand on a présentes à la pensée les paroles adressées par le Sauveur à l'Église : *Quæ solveritis*, etc.? Regardez Lazare; il sort du tombeau, mais avec des liens. Il vivait déjà, mais il ne pouvait encore marcher librement, tout empêtré qu'il était dans ses liens. *Jam vivebat confitendo, sed nondum ambulabat vinculis irretitus.* L'Église fait pour le pécheur ce que font les apôtres pour Lazare. (Il est intéressant de noter les transformations qu'a subies l'idée dans le traité apocryphe *De vera et falsa pænitentia*, n. 8.)

La conclusion de cette théorie, c'est qu'il faut être dans l'Église pour obtenir la rémission des péchés, car c'est là une opération du Saint-Esprit. *Extra Ecclesiam non remittuntur (peccata); ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata.* Mais il n'est pas aussi évident que cette rémission soit le fait de l'Église. Le texte de l'*Epist.*, CLIII, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 654, que l'on a voulu alléguer dans ce sens : *quantum facultas datur, pro peccatis omnibus intercedimus*, où l'on a pris *intercedere* dans le sens d'*intervenir*, ce texte, disons-nous, a une signification toute différente, toute banale, d'ailleurs : s'adressant à un vicaire impérial, Macédonius, pour lui demander une faveur, Augustin fait remarquer que les évêques ont dans leurs attributions de demander la grâce des coupables.

On aura observé, dans tous les textes précédents, la force avec laquelle Augustin insiste sur l'efficacité, pour la résurrection de l'âme, de l'aveu, de la confession. C'est un fait très remarquable. Saint Cyprien, nous l'avons dit, voyait surtout dans les exercices satisfactoires, soit publics, soit surtout privés, le moyen de rentrer en grâce avec Dieu. L'accent, si l'on peut dire, était mis, et avec énergie, sur la satisfaction. Dans saint Augustin, il l'est, et avec plus de force encore, sur l'aveu. N'oublions pas d'ailleurs que l'aveu est proprement la première dent de l'engrenage dans lequel sera pris désormais le pénitent : les œuvres satisfactoires antérieures à la réconciliation, les gênes postérieures à celle-ci sont contenues comme en germe dans la confession. Il est intéressant néanmoins de constater que c'est justement cet acte du pénitent qui attire l'attention de l'évêque d'Hippone. En insistant, comme il l'a fait, sur la nécessité de la confession, l'auteur du traité pseudo-augustinien ne trahissait pas, autant qu'il pourrait d'abord paraître, la pensée de celui au nom duquel il prétendait parler.

Conclusion. — En résumé, on assiste, dans la période que nous venons d'étudier, à un notable progrès des idées relatives à la signification des rites pénitentiels. Ces rites, qui sont la chose reçue de la tradition, on s'est efforcé d'en pénétrer le sens. Ce sens est beaucoup plus clair, pour Pacien, pour Ambroise, pour Augustin qu'il ne l'était pour Cyprien ou pour Origène : les rites en question sont, en même temps qu'un geste de l'Église, un signe efficace du pardon divin, en définitive, un sacrement.

La même conclusion, nous semble-t-il, se dégagerait des textes orientaux de la même époque, des *Constitutions apostoliques* en particulier, qui ont encore renchéri, en ce point, sur la *Didascalie*. Par ailleurs, la VIIe *démonstration* d'Aphraate est aussi claire que possible sur les effets spirituels de la pénitence. Comparant l'Église à une armée en campagne, où les traits de l'ennemi ont fait des blessés, le « sage persan » nous montre les victimes soignées par les médecins militaires, recouvrant la santé, capables alors d'endosser à nouveau leur armure et de reprendre le combat. C'est assez dire que l'effet des rites pénitentiels n'est pas seulement de réconcilier avec l'Église : Aphraate ne fait même pas allusion à l'idée de lier et de délier. Cette discipline, dont il indique les très grandes lignes, est essentiellement ordonnée à un effet intérieur, à la rémission des péchés. Pacien et saint Ambroise se seraient reconnus dans cette idée, et Augustin, à coup sûr, ne l'aurait pas désavouée.

V. Le déclin de l'organisation pénitentielle primitive. — De la seconde moitié du Ve siècle jusqu'au début du VIIe, l'on assiste à un effritement continu de la primitive discipline pénitentielle, sans qu'il soit aisé de voir ce qui prend sa place. Cette période, où se prépare, au point de vue politique, le nouvel ordre de choses, voit aussi s'accomplir dans l'institution ecclésiastique de très graves modifications, dont il est difficile de préciser la date. C'est la comparaison des deux termes qui fait ressortir le changement. Au point de départ, sous le pontificat de saint Léon (440-461), nous sommes encore à l'âge antique, quand le pape saint Grégoire occupe la chaire de Pierre (590-604), le Moyen-Age est décidément commencé; n'oublions pas, pour fixer nos idées, que le bon Grégoire de Tours est un contemporain du grand pape. — 1° Les documents; 2° la pratique (col. 829); 3° les théories (col. 841).

I. LES DOCUMENTS. — Ils peuvent se répartir comme ci-dessus en textes canoniques, textes théologiques, textes historiques, mais il faudra y ajouter en second lieu les textes liturgiques.

1° *Textes canoniques.* — On notera que, pour cette période, la contribution fournie par l'Orient est extrêmement parcimonieuse. L'Orient, à cette époque, est tout entier aux problèmes dogmatiques et ne se préoccupe guère de questions disciplinaires. C'est si vrai que le concile Quini-Sexte, à la fin du VIIe siècle, voudra apporter un complément canonique aux conciles de l'âge antérieur. Mais ce concile se situe nettement en dehors de la période que nous étudions.

1. *Décisions particulières.* — Jamais, au contraire, l'activité synodale n'a été plus grande, en diverses régions de l'Occident, que durant les Ve et VIe siècles. A Rome, où tout se concentre autour du pape et de son synode (lointain précurseur du consistoire, puis des congrégations), l'époque des Gélase (492-496) et des Hormisdas (514-523) marque une exaltation particulière de l'activité législative. La persécution vandale, au contraire, vient l'interrompre en Afrique bien peu après la mort d'Augustin. Semblablement encore, mais d'une façon moindre, en Espagne, l'occupation wisigothique, jusqu'au moment où la conversion de Reccarède (589) va donner à l'institution conciliaire une vigueur et une régularité inouïes. La Gaule, surtout dans ses parties méridionales moins submergées par les divers envahisseurs, est, au contraire, la terre d'élection des conciles. Entre le synode d'Agde en 506 et le deuxième de Mâcon en 585, on compte une trentaine d'assemblées; cette ferveur diminue ensuite, juste au moment où elle renaît en Espagne.

Or, il est à remarquer que presque tous les documents législatifs de la période, décrétales pontificales émanées du synode romain, canons provenant de tous ces conciles aussi bien provinciaux que nationaux, font une place, et souvent très considérable, à la discipline pénitentielle. C'est affaire aux canonistes de classer et de commenter ces textes, mais leur nombre même invite à faire quelques remarques. On sent, en effet, que ce n'est pas trop de toutes les forces de l'Église pour maintenir la vieille discipline pénitentielle. Il s'agit, en ces décisions diverses, moins d'adapter les règles anciennes au nouvel état de choses, que de se cramponner aux usages passés dont le règne est partout ébranlé. Essentiellement conservatrice, l'autorité ecclésiastique renouvelle ses prescriptions, attestant par la fréquence même de ces rappels à l'ordre que ces prescriptions courent de grands dangers. En définitive, ces textes sont surtout précieux en ce qu'ils nous montrent, se cristallisant en des formules, la discipline de l'âge antérieur qui s'applique de moins en moins. On évoque, malgré soi, quand l'on cherche un terme de comparaison, l'écart qui existait, avant la récente promulgation du code de droit canonique, entre la pratique du carême telle que les manuels de théologie en retraçaient les rigueurs et celle que décrivaient les « mandements » épiscopaux, beaucoup plus voisins de la vivante réalité.

2. *Les collections canoniques.* — La pratique ancienne, qui devrait rester normative, se reflète, d'ailleurs, d'autant mieux dans les textes, que ceux-ci, au lieu de se présenter en ordre dispersé, ont tendance à s'agglomérer dans des collections plus ou moins riches, faisant place aux canons conciliaires et aux décrétales pontificales. Sur cet aspect de la question, voir P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. I, Paris, 1931.

Tandis qu'à Rome, dans la première décade du VIe siècle, paraît la collection de Denys le Petit, *Dionysiana*, et peut-être celle que, du nom de son premier éditeur, on a baptisée la *Quesnelliana*, la région arlésienne et, d'une façon plus générale, la vallée du Rhône est le théâtre d'une activité canonique qui donne naissance à des collections locales, nombreuses, diverses, un peu chaotiques. L'ancien droit y a sa place avec les canons des apôtres, les conciles orientaux et africains, les décrétales pontificales, mais aussi le droit nouveau avec les canons des conciles gaulois depuis 314. Puis c'est dans la péninsule ibérique que les canonistes se mettent à l'œuvre, après la conversion des Wisigoths au catholicisme. De toutes leurs productions, la plus remarquable est à coup sûr l'*Hispana*, qui pourrait bien reconnaître comme auteur Isidore de Séville († 636), mais qui, de toutes façons, au moins sous sa forme la plus ancienne, est contemporaine du IVe concile de Tolède en 633.

Toutes ces collections, où l'on trouve un nombre considérable de prescriptions relatives à la pénitence, se ressemblent en ceci qu'elles rangent le plus ordinairement les pièces dont elles se composent dans l'ordre chronologique, plus ou moins compliqué de l'ordre géographique. Il en résulte une difficulté considérable pour retrouver les divers textes législatifs relatifs à telle ou telle question. De bonne heure, les canonistes, gens pratiques, ont dû se préoccuper de ce problème. Un jour viendra où les collecteurs chercheront à présenter les textes dans un ordre logique. La *collection* dite *d'Angers*, de la fin du VIIe siècle, offre déjà une division de ce genre, et, par exemple, les titres XLVIII-LI se rapportent à la pénitence. (Cette collection est inédite; voir les renseignements nécessaires dans G. Le Bras, *Sur la date et la patrie de la collection dite d'Angers*, dans *Revue hist. de droit français et étranger*, 1929, p. 767-780.) Mais la rédaction de tables méthodiques permettait aussi de faciliter les recherches dans une collection disposée selon l'ordre chronologique. Or, nous possédons pour l'*Hispana* une table de ce

genre sous le titre d'*Excerpta canonum* dont on se fera une idée d'après le texte publié dans *P. L.*, t. LXXXIV, col. 25-92. D'après G. Le Bras, les 6 premiers livres de cette table ont été composés dans la seconde moitié du VIIe siècle, le nombre ayant été ensuite porté à 10. Nous dépassons, il est vrai, au point de vue chronologique, les limites que nous nous sommes assignées; mais il est extrêmement vraisemblable, au dire de cet auteur, que des tables méthodiques analogues à celle-ci aient existé antérieurement, tant pour l'*Hispana* que pour d'autres collections.

Quoi qu'il en soit de ces questions chronologiques, une simple lecture de la table en question permet à l'historien de se rendre compte assez vite de l'ensemble de la législation relative à la pénitence telle que la fournissaient les recueils canoniques du haut Moyen Age. Admettons que les évêques gaulois ou espagnols ne disposaient pas toujours de tables aussi bien faites que celle-ci; ils ne laissaient pas d'être suffisamment outillés quand il s'agissait de trancher, « d'après les canons », les divers cas particuliers. Voir, par exemple, dans Grégoire de Tours, la façon dont on apporte aux évêques rassemblés pour juger l'affaire de Prétextat de Rouen les *libros canonum*. *Hist. Franc.*, V, XX, *P. L.*, t. LXXXI, col. 337.

Pour en revenir à la table de l'*Hispana*, elle contient de multiples références à la discipline pénitentielle; notons seulement les principales : L. I, *De institutionibus clericorum :* tit. XVI, les clercs ne sont pas admis à la pénitence; tit. XIX, 5; XX, 8; XXIII, 6; XXIV, 3; XXVII, 19; XXXIV, 7, 8, 14, irrégularité que constitue le fait d'être passé par la pénitence pour la réception des différents ordres; tit. XXX, 8, 10, 11, rôle du prêtre dans la réconciliation des pénitents; tit. LIII, péchés des prêtres ou des diacres antérieurs à l'ordination, peines dont ils sont frappés, quand ils sont découverts après coup. — L. II, *De institutione monasteriorum et monachorum atque ordinibus pænitentium ;* outre diverses prescriptions contenues dans les titres relatifs aux moines et surtout aux religieuses (tit. VI), toute la fin du livre est consacrée *ex professo* à la pénitence : tit. XIV, *De appetendo pænitentiæ bono ;* tit. XV, *Quid possit pænitentia*; tit. XVI, *De dilatione pænitentiæ et communionis ;* tit. XVII, *De danda pænitentia et temporibus pænitendi;* tit. XVIII, *De pænitentium legibus;* tit. XIX, *De temporibus remissionis pænitentium ;* tit. XX, *De non recipiendis pænitentibus ;* tit. XXI, *De his qui in pænitentia positi moriuntur ;* tit. XXII, *De damnatione transgressorum pænitentium et profitentium castitatem.* — Le l. III, consacré aux jugements et à l'administration ecclésiastiques, contient un tit. XXIX, *De excommunicatis*, qui permet de faire une théorie de l'excommunication et de ses rapports avec la pénitence. — Le l. V, *De diversitatibus nuptiarum et scelere flagitiorum*, contient, à partir du tit. VI, les énumérations des diverses fautes graves et des sanctions qui les frappent.

Ce que nous venons de dire suffit pour faire comprendre l'erreur de méthode commise par ceux qui, dans l'histoire de la discipline pénitentielle, n'accordent pas une attention suffisante aux *collections* canoniques. C'est là, en tout premier lieu, que l'on doit aller chercher ses renseignements; c'est d'après ces textes qu'il faut éclairer les passages des théologiens, des historiens, des prédicateurs contemporains. C'est à une table comme celle-ci (nous avons dit qu'elle a été précédée par d'autres) qu'il faut demander comment l'époque concevait, *du moins en théorie*, la discipline de la pénitence. Faire abstraction de ces données, c'est commettre l'erreur où tomberait un historien, étranger à notre Église, qui, voulant décrire ce qu'est aujourd'hui la confession chez les catholiques, négligerait d'ouvrir un traité de théologie morale à l'usage des séminaires.

2° *Textes liturgiques.* — Autant faut-il en dire des textes liturgiques. L'époque précédente ne nous en avait pas fournis. Celle-ci en apporte quelques-uns dont la datation, à vrai dire, n'est pas absolument certaine, mais qui ne laissent pas de présenter le plus grand intérêt.

1. *Liturgie romaine.* — C'est la liturgie *romaine* qui semble fournir les plus anciens. On sait qu'une réaction se dessine, depuis quelques années, contre la tendance à rabaisser la date des trois sacramentaires-types, léonien, gélasien, grégorien; leur origine, quoi qu'il en soit des remaniements ultérieurs subis par eux, les rapprocherait davantage de l'époque des papes dont on leur a donné plus tard le nom. D'ailleurs, abstraction faite de la date précise de leur *compilation*, il demeure incontestable que certaines des formules liturgiques qu'ils contiennent peuvent être fort antérieures à la date où elles ont été rassemblées. Sous le bénéfice de ces remarques, interrogeons ces trois sacramentaires.

a) Le *sacramentaire léonien*, on le sait, est mutilé du début de l'année liturgique; il ne contient pas les offices du carême, où l'on aurait chance de trouver les rites de l'exclusion et de la réconciliation des pénitents. Relevons, dans des messes pour les défunts, les oraisons relatives aux pénitents qui sont morts sans avoir pu être admis à la réconciliation :

Omnipotens et misericors Deus, in cujus omnis humana conditio potestate consistit, animam famuli tui (illius) quæsumus ab omnibus absolve peccatis, ut *pænitentiæ fructum*, quem voluntas ejus optavit, *præventus mortalitate* non perdat.

Satisfaciat tibi, Domine, quæsumus, pro anima famuli tui (illius), sacrificii præsentis oblatio et peccatorum veniam quam quæsivit inveniat, et quod *officio vocis implere non potuit*, desideratæ pænitentiæ *compensatione percipiat.* C. XXXIII, n. 2, *P. L.*, t. LV, col. 134 sq.; voir aussi les oraisons de la messe, n. 3, qui suit.

b) Les mêmes oraisons ou des prières analogues se retrouvent dans le *gélasien.* Voir c. XCVIII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1238 sq. Mais ce recueil a surtout l'avantage de parler des rites mêmes de la pénitence.

Relevons d'abord, à l'endroit cité, la rubrique qui précède les oraisons, et qui est très expressive. Il s'agit précisément de ces pénitents qui ont perdu connaissance avant de pouvoir être réconciliés : *Si quis pænitentiam petens, dum sacerdos venit, fuerit officium (sic) linguæ privatus, constitutum est ut, si idonea testimonia hoc dixerunt et ipse per motus aliquos satisfacit, sacerdos impleat omnia circa pænitentem, ut moris est.* Quelles étaient ces cérémonies? C'étaient plus ou moins abrégées, celles qui étaient pratiquées en public tant pour l'admission à la pénitence, à l'entrée du carême, que pour la réconciliation le jeudi saint. Voir c. XXXVIII, à la suite des prières du jeudi saint, la formule intitulée *reconciliatio pænitentis ad mortem. Ibid.*, col. 1097. (La formule donnée c. CVI, col. 1244, a été de toute évidence ajoutée après coup au sacramentaire.)

Mais les cérémonies publiques avaient naturellement un caractère plus imposant. La rubrique du mercredi des cendres résume brièvement ce qui doit se passer et ce jour-là et le jour du jeudi saint : *Ordo agentibus publicam pænitentiam : Suscipis eum IVa feria mane in capite Quadragesimæ, et cooperis eum cilicio, oras pro eo et includis usque ad Cœnam Domini. Qui eodem die in gremio præsentatur ecclesiæ, et prostrato eo omni corpore in terra, dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in Va feria Cœnæ Domini, sicut ibi continetur. Ibid.*, col. 1066. Antérieurement à cette rubrique, le sacramentaire avait donné le texte des oraisons à réciter sur le postulant au moment de son entrée en pénitence. Le fait que ces

oraisons sont isolées de la rubrique ne serait-il pas en rapport avec cette circonstance que lesdites prières étaient fréquemment employées, en dehors du mercredi des cendres, dans le cas de la pénitence administrée aux malades? Quant au texte même de ces oraisons d'entrée en pénitence, on remarquera leur caractère purement impétratoire. Elles supplient Dieu de venir en aide au coupable, lequel confesse avoir péché grièvement, *qui se tibi peccasse confitetur;* que la miséricorde divine veuille bien lui donner la force de pratiquer les exercices de la pénitence, *ut et tibi pænitentiæ excubias celebret,* de travailler par là à sa propre guérison.

On s'attendrait à trouver au jeudi saint des formules plus expressives. Voir *ibid.*, col. 1095-1097: en fait, la tonalité générale des prières reste la même. La cérémonie commence par une demande adressée par l'archidiacre à l'évêque célébrant (dans la circonstance, il s'agit du pape) de vouloir bien prendre en considération les œuvres de pénitence accomplies par le ou les postulants. Dès lors, continue l'archidiacre, *redintegra in eo quidquid corruptum est et... per divinæ reconciliationis gratiam fac hominem proximum Deo, ut qui antea in suis perversitatibus displicebat, nunc jam placere se Domino in regione vivorum... gratuletur.*

Quant à cette réconciliation elle-même, elle va s'effectuer par les prières de l'évêque (ou du prêtre, comme le remarque la rubrique). Trois oraisons se succèdent dont la première ne fait que réclamer le secours divin pour le célébrant, qui reconnaît sa propre misère et ses propres défaillances. La deuxième demande à Dieu de donner au postulant le *fruit de la pénitence*, c'est-à-dire la rentrée dans l'Église, du sein de laquelle son péché l'avait fait bannir, *a cujus integritate deviarat peccando.* La troisième nous paraît exprimer plus particulièrement l'effet intérieur produit dans l'âme :

Deus, humani generis benignissime conditor et misericordissime formator, qui hominem invidia diaboli ab æternitate dejectum, Unici tui sanguine redemisti, *vivifica itaque quem tibi nullatenus mori desideras,* et qui non derelinquis devium adsume correptum... Tu ejus medere vulneribus, tu jacenti manum porrige salutarem, ne Ecclesia tua aliqua sui corporis portione vastetur, nec grex tuus detrimentum sustineat, ne de familiæ tuæ damno inimicus exultet, ne renatum lavacro salutari mors secunda possideat. Tibi ergo, Domine, supplices preces, tibi fletum cordis effundimus. Tu parce confitenti, ut in imminentes pœnas sententiamque futuri judicii, te miserante, non incidat. Nesciat quod terret in tenebris, quod stridet in flammis, atque ab erroris via ad iter reversus justitiæ nequaquam ultra *novis vulneribus sauciétur,* sed integrum sit ei atque perpetuum et quod gratia tua contulit et quod misericordia reformavit. Per Dominum, etc.

Les oraisons qui suivent, et qui sont introduites par la rubrique : *item ad reconciliandum pænitentem* n'ajoutent aucune idée nouvelle; il s'agit toujours d'une prière instante à Dieu de pardonner au coupable, de le délier des chaînes où son iniquité le tient, de le ramener des ténèbres à la lumière, de fournir un remède à ses blessures, de manière que l'Église puisse le recevoir dans son sein. Il faut au moins citer la finale : *Ecclesiæ tuæ purificatum restitue, ut* AD SACRAMENTUM RECONCILIATIONIS *admissus, una nobiscum sancto nomini tuo gratias agere mereatur.* On notera que toutes ces prières figurent encore au pontifical actuel, IIIe partie, n. 2, *De expulsione publica pænitentium ab Ecclesia, feria IVa cinerum,* et n. 3, *De reconciliatione pænitentium quæ fit in feria Va Cænæ Domini.*

La formule de réconciliation pour le pénitent à l'article de la mort qui, dans le sacramentaire gélasien, suit les oraisons ci-dessus, se déroule selon un dessin analogue; elle fait mention aussi, dans sa finale, du *sacramentum reconciliationis. Ibid.*, col. 1098.

e) Le *sacramentaire grégorien*, postérieur au gélasien, ne contient aucun de ces rites, aucune de ces formules. Simple constatation qui ne préjuge en rien du fait de la conservation dans la pratique des cérémonies en question à la période qui a suivi saint Grégoire.

2. *Liturgie gallicane.* — On en dira autant de celle-ci, mais les textes qui ont conservé cette liturgie sont d'origine plus tardive. Relevons au moins qu'ils témoignent encore de l'existence d'un *ordo pænitentium.* Le *Missale gothicum* et le *Missale Francorum* donnent l'un et l'autre, pour la vigile pascale, une série d'oraisons analogues à celles que nous disons aujourd'hui le vendredi saint, après la lecture de la passion, et où nous prions pour les diverses catégories de personnes. Après les oraisons pour les voyageurs, pour les malades, il s'en trouve une, dans le *Missale gothicum* pour les pénitents, précédée de sa monition :

MONITION : Confitentes bonitatis ac misericordiæ Deum, qui peccatorum mavult pænitentiam quam mortem, communicatis precibus ac fletibus pro fratribus ac sororibus nostris, Domini misericordiam deprecemur, uti eos peccati sui crimina confitentes a bonitatis suæ venia non repellat.

ORAISON : Rex gloriæ, qui non vis mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat, da nobis peccatorum labe pollutis pænitentiam, simul ut flere cum flentibus et dolentibus et cum gaudentibus gaudere possimus. *P. L.*, t. LXXII, col. 272.

Le texte de l'oraison du *Missale Francorum* est peut-être plus expressif.

Tribue, Domine, munere fontis exutis ut fidelis pænitentiæ præmiis iterum glorientur. *Ibid.*, col. 367.

3. *La liturgie wisigothique.* — C'est dans le *Liber ordinum* de l'Église wisigothique, publié récemment par dom Férotin, que sont le mieux conservés les rites et les formules de la pénitence. A la vérité, dans son état actuel, le *Liber* provient d'une période un peu postérieure à celle que nous étudions (cours du VIIe siècle), mais il y a toutes chances pour que bien des formules proviennent de l'âge précédent. Voir l'édition de dom Férotin dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V, Paris, 1904.

Le *Liber ordinum* correspond sensiblement à ce que serait la combinaison de notre pontifical et de notre rituel; la Ire partie donne successivement les rites et prières de la bénédiction de l'huile, du baptême, de l'ordination, de la bénédiction des vierges, de l'onction des infirmes, de la bénédiction des veuves et des *conversarum*, de *l'ordo pænitentiæ et reconciliationis*, de la sépulture, etc.

Laissons de côté, bien qu'il présente un réel intérêt, le rite intitulé *ordo conversorum conversarumque* (nous serons amené à y revenir, col. 834), et signalons d'abord l'*oratio viatica super infirmum juvenem.* — Il s'agit d'un malade en danger, mais à qui l'on n'ose point donner le rite de la pénitence et de la réconciliation, parce qu'il est encore jeune et qu'en cas de guérison on ne veut pas l'exposer aux séquelles de la discipline canonique. On prie Dieu néanmoins de le regarder avec bonté : *ut cui nos pro juvenili ætate vel incerta professione jugum pænitentiæ imponere* NON AUDEMUS *hujus supplicationis viatica professione subvenias, eique communionem dominici corporis et sanguinis impertias.* Cette prière est, comme on le voit, une préparation à recevoir la communion en viatique.

L'*Ordo pænitentiæ* qui suit règle, lui aussi, la manière de donner la pénitence à un malade, mais qui est dans des conditions telles qu'il puisse, en cas de survie, se soumettre aux obligations canoniques, ou bien dont la mort prochaine est tellement assurée que

l'on ne court aucun risque pour l'avenir. Or, l'ensemble de la cérémonie comporte, tout comme nous l'avons vu dans le gélasien, deux parties nettement distinctes, entre lesquelles, s'il est possible, on doit maintenir un intervalle : l'admission à la pénitence et la réconciliation. La première cérémonie s'ouvre par la tonsure du postulant, l'imposition du cilice et de la cendre, le tout accompagné et suivi de psaumes, de *laudes* et de prières diverses, dont la rubrique dit expressément qu'en cas d'urgence on devrait les omettre. On remarquera que les trois oraisons qui terminent cette première partie sont, à peu de chose près, les mêmes que l'on trouve dans le sacramentaire gélasien pour le mercredi des cendres. S'il est possible de le faire, on marque ensuite un temps d'arrêt, qui peut vraisemblablement aller à plusieurs jours, et pendant lequel le malade *suspenditur a communione*. Au cas contraire, on enlève alors au pénitent le cilice, on lui met des vêtements convenables *(mutatis vestibus nitidis)* et l'on procède à la seconde partie de la cérémonie. Le *Miserere* ayant été chanté, le prêtre récite sur le malade l'oraison suivante qui est dénommée *Completoria*.

Deus misericordiarum... respice super famulum tuum remissionem sibi omnium peccatorum poscentem. *Renova in eum* quidquid diabolica fraude violatum est et *unitati corporis Ecclesiæ* tuæ membrum remissione perfecta restitue. Miserere... lacrymarum et non habentem fiduciam nisi in misericordia tua *ad sacramentum reconciliationis* eum admitte. P. 87.

Suit une bénédiction, puis la communion et une oraison. Enfin, le prêtre adresse au pénitent réconcilié une monition, l'exhortant à ne plus pécher à l'avenir; à s'interdire toute participation aux choses séculières : *nullis sæculi causis te admisceas, nihil temporale desideres, esto jam velut mortuus huic mundo*. Toutes ces recommandations, qui sont de saison au chevet d'un mourant, ne prennent toute leur saveur qu'à condition que l'on réintègre ces formules dans leur cadre primitif, c'est-à-dire dans la cérémonie du jeudi saint. Mais il est bien remarquable, d'autre part, de voir les deux rites du mercredi des cendres et du jeudi saint ainsi ramenés à une cérémonie quasi privée. Notons enfin, pour terminer, que le *Missel wisigothique* (par opposition au *Liber ordinum*) ne contient ni au mercredi des cendres ni au jeudi saint les rites de l'entrée en pénitence ou de la réconciliation.

3° *Textes théologiques*. — Sous cette rubrique nous ferons figurer aussi bien les traités de théologie que les prédications ou même les indications fournies parfois par certaines lettres. Nous les grouperons par ordre géographique; il se trouvera d'ailleurs que cet ordre recouvrira à peu près l'ordre chronologique.

1. *En Afrique*. — La persécution vandale qui suit de si près la mort d'Augustin interrompt de bonne heure l'activité de l'Église africaine, et quand cette activité reprendra, après la conquête byzantine, elle sera presque exclusivement orientée du côté de la controverse des Trois-Chapitres.

Fulgence de Ruspe (468-533) est le meilleur représentant, au début du VI[e] siècle de la théologie augustinienne, qu'il s'est parfaitement assimilée. Son traité *De remissione peccatorum ad Euthymium*, *P. L.*, t. LXV, col. 527-574, insiste donc, tout comme l'avait fait Augustin, sur le rôle de l'Église dans la rémission des péchés; en dehors d'elle, il est inutile de prétendre au pardon. Cf. surtout l. I, XIX, col. 542 : *In sola ergo Ecclesia catholica datur et accipitur remissio peccatorum... cui claves regni cælorum dedit, cui etiam potestatem ligandi solvendique concessit*. Mais l'orientation même que Fulgence donne à son traité le pousse à parler surtout de baptême. Il s'agit de ramener les dissidents ariens ou donatistes à l'Église catholique, dans laquelle seule le baptême, reçu jadis en dehors d'elle, pourra opérer des fruits de salut. Mais la généralité même du principe posé par l'évêque de Ruspe invite à songer aussi à l'action du pouvoir des clefs dans la pénitence. — On relèvera dans l'*Epistola I* une consultation morale relative aux conséquences qu'entraîne, au point de vue de la vie conjugale, la pénitence reçue même en cas de maladie. Le cas est nettement posé : L'épouse du consultant, dans un cas d'urgence, a reçu la pénitence : *sicut plerumque contingit, accepta manus impositione, pænitentiam secundum morem quem habet christiana religio peregit*. Le mari est-il tenu maintenant à vivre dans la continence? *Loc. cit.*, col. 303.

Les critiques ne sont pas d'accord sur l'attribution à l'évêque *Victor de Cartenna* (fin du V[e] siècle) d'un traité *De pænitentia* qui figure parmi les œuvres douteuses de saint Ambroise. Voir *P. L.*, t. XVII, col. 1059-1094. On a, en ces derniers temps, donné à ce traité une importance considérable, parce que l'on croyait y découvrir une preuve certaine qu'à l'époque de l'auteur la « pénitence canonique » pouvait se réitérer. Voir ce qui est dit ici, article CONFESSION, col. 861. En fait, cette exhortation, d'une assez bonne rhétorique, insiste sur le rôle du repentir dans la rémission des péchés, sur la confiance que doit inspirer au coupable la pensée de la miséricorde divine, sur la vertu de l'aveu que l'on fait de ses fautes; la rechute même ne doit pas faire tomber l'âme dans le désespoir, le même remède qui, une première fois, a produit son effet peut encore le produire. Cf. c. XII, col. 1073. *Sed ais mihi : « Peccata peccato adjeci et qui jam cadens erectus fueram, iterum cecidi et conscientæ meæ vulnus, jam pene curatum, peccati exulceratione recruduit. » Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est, qui ante curavit, medicum non mutabis*. On voit la portée de cette phrase, au cas où il serait démontré que le *medicus* qui a une première fois guéri le malade et qu'il convient d'aller retrouver, c'est l'évêque ou le prêtre, ministre de la pénitence. Hélas! non seulement cette démonstration ne peut être fournie, mais il apparaît clairement par tout l'ensemble du texte que le *medicus* n'est pas autre que Dieu lui-même, à qui le coupable est invité à « confesser son état ». Il n'y a pas lieu de faire entrer ce texte en ligne de compte pour l'histoire de la pénitence canonique.

2. *En Gaule*. — Le midi de la Gaule avait vu se développer, dans la première moitié du V[e] siècle, une grande activité théologique dont les monastères de Marseille et de Lérins avaient été les foyers. Bien que la région ait vu passer à maintes reprises, au cours des V[e] et VI[e] siècles, les envahisseurs barbares, Wisigoths, Burgondes, Austrogoths, Francs enfin, elle n'a jamais été submergée au point que les traditions, les coutumes, la culture antiques y aient brusquement disparu. Cette région est peut-être celle où se conservera le plus longtemps l'activité théologique.

Cassien, bien que mort en 435, doit néanmoins être mentionné ici, car c'est son esprit qui anime tout le monachisme de la région. On a dit, ci-dessus, col. 731, l'importance des *Collationes*, tant au point de vue de la doctrine du péché que de la cure à laquelle il convient de soumettre l'âme coupable. La destination même des *Collationes* explique comment il n'y est jamais question de la pénitence canonique, tandis qu'au contraire « l'ouverture de conscience », envisagée comme un des moyens de la direction spirituelle, y est chaudement recommandée. Voir, pour ce dernier point : *De cœnob. instit.*, IV, IX, *Quare junioribus imperetur ut seniori suo nihil de cogitationibus suis subtrahant*, *P. L.*, t. XLIX, col. 161; *Collat.*, II, XI, *De marcore patefactarum cogitationum et de periculo*

propriæ confidentiæ, ibid., col. 538; *Collat.*, XXII, VI, donnant un exemple de ce genre d'exercice, *ibid.*, col. 1225.

Julien Pomère, Africain par ses origines, Gaulois d'adoption, est à la fin du VIe siècle, en Provence, le continuateur de Cassien. Le *De vita contemplativa* est un véritable traité de la perfection religieuse et sacerdotale; on y trouvera, l. II, c. I-VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 442 sq., une série d'indications extrêmement pratiques sur la manière dont les prêtres doivent se comporter à l'égard des diverses catégories de pécheurs. Remarquer au moins la façon dont l'auteur les désigne comme étant les *janitores quibus claves datæ sunt regni cælorum*, comme les *dispensatores regiæ domus, quorum arbitrio in aula regis æterni dividuntur gradus et officia singulorum*, II, II, col. 445 B; de même, le rôle qu'il leur attribue dans la discrimination des péchés qu'on vient leur soumettre. II, VII, col. 451.

Gennade, prêtre de Marseille, est le contemporain de Julien, mais son traité *De ecclesiasticis dogmatibus* est d'une inspiration toute différente, étant un *compendium*, aussi sec que possible, de l'enseignement ecclésiastique. Après avoir donné au c. LII la doctrine du baptême, il s'exprime au c. LIII sur l'eucharistie et la pénitence. Il ne blâme ni ne loue la communion quotidienne, mais il exhorte vivement tous les fidèles à la communion de tous les dimanches, à condition que l'âme n'ait pas d'attache au péché, *sine affectu peccandi sit.* Recevoir l'eucharistie avec une telle volonté de péché est nuisible plus qu'utile; mais il ne faut pas confondre avec l'attache au péché les fautes qui peuvent survenir par accident. *Quamvis quis peccato mordeatur, peccandi non habeat de cætero voluntatem, communicaturus satisfaciat lacrymis et orationibus, et confidens de Domini miseratione, qui peccata piæ confessioni donare consuevit, accedat ad eucharistiam intrepidus et securus.* Il s'agit, de toute évidence, de fautes légères, qui s'expient par le repentir personnel. Mais, s'il s'agissait de fautes capitales, un autre traitement s'imposerait : *nam quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt*, HORTOR *prius publica pænitentia satisfacere et ita sacerdotis judicio reconciliatum communioni sociari, si vult non ad judicium et condemnationem sui eucharistiam percipere.* A la vérité, il existe encore, en dehors de cette pénitence publique, une autre manière de satisfaire, secrète celle-là, c'est l'*entrée en religion : Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius sæculari habitu et confesso religionis studio per vitæ correctionem et jugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur, ita duntaxat ut contraria pro his quæ pænitet agat, et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat. De eccl. dogm.*, LIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 994.

Une idée tout à fait analogue à celle qu'exprime en dernier lieu Gennade se rencontre dans *Fauste de Riez* († entre 490-500), *Sermo ad monachos, de pænitentia*, *P. L.*, t. LVIII, col. 875 D.

Le grand docteur du midi de la Gaule, c'est incontestablement *Césaire d'Arles*, évêque de cette métropole de 503 à 543. Son activité pastorale ne se borne pas à l'évangélisation du troupeau qui lui est confié; elle déborde bien au delà des limites de son diocèse. Césaire est mêlé à toutes les grandes affaires politiques et théologiques de la région, et c'est sous sa présidence ou avec sa participation que se tiennent les conciles d'Arles (524), Carpentras (527), Orange (529), Vaison (529), Marseille (533). Et donc, tout d'abord, les décisions canoniques prises en ces divers synodes, et qui sont passées dans les collections conciliaires, sont inspirées par lui; sans compter que, à l'estimation de bien des critiques, les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, donnés à tort par les collections comme les canons d'un IVe concile de Carthage, ne sont autre chose qu'un essai de codification réalisé à Arles, sous l'influence du grand évêque. Un premier aspect des théories et des doctrines de Césaire sur la pénitence est donc à chercher dans les documents canoniques.

Mais l'évêque d'Arles fut aussi un infatigable prédicateur. Si dispersée que soit encore son œuvre oratoire — l'on attend toujours l'édition que devait en procurer dom G. Morin — les fragments importants et authentiques qui en subsistent permettent de reconstituer un grand nombre des pratiques de la vie chrétienne sur lesquelles le dévoué pasteur attirait l'attention de ses ouailles. Or, la notion du péché, de son expiation est l'une de celles qui reviennent le plus souvent dans la prédication de Césaire. Il ne saurait être question de citer ici tous les sermons et homélies de cet évêque qui parlent du péché et de la pénitence; mentionnons les principaux en les groupant autour de quelques grandes divisions; nous adopterons, pour les textes édités parmi les sermons inauthentiques d'Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, la dénomination de *Sermo;* pour ceux qui sont publiés comme œuvres de Césaire, *P. L.*, t. LXVII, celle d'*Homilia*. — Distinction des péchés en *minuta* et *capitalia*, avec un essai d'établir quels sont les *minuta*, quels sont les *capitalia : Serm.*, CIV, col. 1946 (texte très important); CCLVI, 4, col. 2219; CCLVII, 2, col. 2220; LXVIII, 3, col. 1876 (exemples de péchés mortels); CCXCIV et CCXCV, col. 2303 sq. (de l'ivresse en particulier); CCXCII, 2, col. 2298 (avortement et pratiques anticonceptionnelles); CCLXV, 1, col. 2239 (jeux, danses, divertissements risqués); CCLXXXVIII, 3, col. 2290 et CCLXXXIX, 3, col. 2292 (adultère); CCLXXXIX, 1, 2, 4, 5 (unions irrégulières des jeunes gens avant le mariage); CXXX, col. 2003 sq. (survivance des fêtes païennes). — Expiation des péchés (menus), par la prière, le jeûne, l'aumône, idée très fréquemment exprimée : *Serm.* XVII, 3, col. 1776 (valeur rédemptrice de l'aumône); XXII, 6, col. 1788 (sitôt le péché commis, recourir à l'aumône et à la pénitence); XXVIII, 4, col. 1801 (le temps du carême, préparation à la communion de Pâques, est aussi le temps de la rémission des péchés par la prière, le jeûne, l'aumône); CXV, col. 1973, et CXVI, col. 1975 (même idée exprimée à l'occasion de l'approche de Noël); XXIX, 2, col. 1802, et XLV, 3, col. 1835 (recourir le plus tôt qu'il est possible au médecin spirituel, le contexte montre qu'il s'agit de Dieu); LVI, tout entier, col. 1851 sq. (sur le remède souverain qu'est la confession, le contexte montre qu'il s'agit de la confession à Dieu); LXXVI, 2, col. 1892; LXXVII, col. 1895; LXXVIII, col. 1897 (l'aumône doit être proportionnée à la grandeur des fautes à expier; au dernier jugement, c'est moins d'après la sainteté de la vie que se fera la discrimination que d'après l'aumône). — Expiation canonique des *crimina capitalia : Serm.* CIV, 7, col. 1948 (description de la pénitence publique); CCLXI, tout entier, col. 2227 (sermon prononcé à l'occasion de l'entrée en pénitence); CCLXII, 1, col. 2229 (nécessité de cette pénitence pour certains péchés, *hæc commissa expiari* PENITUS *communi et mediocri satisfactione non possunt, sed graves causæ graviores et acriores et publicas curas requirunt*); CCLVII, tout entier, col. 2219 sq. (même idée; combat de plus ceux qui remettent indéfiniment la pénitence, voir surtout le n. 3); CCLVI tout entier, col. 2217 (efficacité plus ou moins douteuse de la pénitence renvoyée au dernier moment); CCXLIX, 6, col. 2208 et CCLVIII, 2, col. 2222 (raisons qui peuvent légitimer la remise à plus tard de l'entrée en pénitence, mais qui ne dispensent pas de faire pénitence). — Efficacité de la pénitence : *Homil. sacra*, éditée par Elmenhorst au

XVIIe siècle sous le nom de Gennade, p. 51 (si pécheur qu'il soit, un homme qui a fait une véritable pénitence et fait des aumônes proportionnées, peut se sauver); *Serm.*, CCLVII, 4, col. 2221, et CCLVIII, 1 et 2, col. 2222 (la miséricorde divine est assez grande pour qu'aucun pécheur ne se laisse aller au désespoir); CCLV, col. 2216 (de même que le péché grave sépare de la communion ecclésiastique, de même la pénitence permet d'y rentrer, *si quis ex vobis conscius criminum suorum, indignum se communione ecclesiastica putat, dignum se esse faciat... ut errores pristinos relinquat et pænitentiam petat*); *Homil.*, XVIII, *P. L.* t. LXVII, col. 1081 (la pénitence reçue dans les dispositions convenables donne toute sécurité pour l'au-delà : *Agens pænitentiam dum sanus est, et cum reconciliatus fuerit et bene vixerit, securus est*); même idée dans l'homélie suivante.

3. *En Espagne.* — L'activité de l'Église a été sérieusement entravée, dans la péninsule, après les invasions barbares qui, dès le début du Ve siècle, sont venues y créer la confusion. En dehors des textes canoniques nous ne voyons guère à signaler que quelques noms d'écrivains.

Martin de Braga, l'apôtre des Suèves († vers 580), a dû lutter dans la région galicienne non seulement contre l'arianisme, dont il reste des traces même après la conversion du roi au catholicisme, mais encore et surtout contre les restes du paganisme. Voir ici, t. X, col. 206. Il est bien remarquable que le *De correctione rusticorum*, tout en demandant aux coupables de faire pénitence pour leurs pratiques païennes, ne parle point de soumettre ceux-ci à la pénitence canonique. Texte dans l'éd. Caspari, n. 17. Cette discipline pourtant est connue de Martin, comme en témoignent un certain nombre de dispositions prises aux deux conciles de Braga tenus sous sa présidence en 561 et 572.

Contemporain de la conversion des Wisigoths au catholicisme, *Léandre de Séville* († vers 600) ne nous fournit sur la pénitence à son époque qu'un seul document, capital à la vérité, dans les canons du concile de Tolède de 589, où s'accomplit le passage définitif du roi Reccarède à l'Église catholique. Voir ci-dessous, col. 840. Mais son frère cadet, *Isidore*, qui l'a remplacé sur le siège de Séville de 601 à 636, est moins parcimonieux de détails. La plus grande partie du livre II des *Sententiæ*, en effet, est consacrée au péché et aux divers moyens de lutter contre lui. L'ordre des idées ne satisfait pas toujours notre logique, suivons-le pourtant.

Le début des développements est consacré à la « conversion », c. VII-XI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 606-613, entendons par là, d'une part, l'ensemble de sentiments et d'idées que ce mot éveille chez nous, mais encore la démarche qui amène les fidèles à se retirer plus ou moins complètement du monde. Cf. ci-dessous col. 834. Ce qui est décrit au c. XII, *De compunctione cordis*, c'est proprement la contrition avec les différents motifs qui la peuvent inspirer. Cette contrition conduit nécessairement à la confession, c. XIII, *De confessione peccatorum et pænitentia*, sous lequel mot il ne faut pas se hâter d'entendre notre confession sacramentelle, il est surtout question de l'aveu devant Dieu des fautes commises, aussi Isidore conseille-t-il de se hâter de le faire, n. 13 : *Festinare debet ad Deum pænitendo unusquisque dum potest.* L'efficacité de ce recours à Dieu est longuement exposée dans les numéros suivants; cette idée introduit les c. XIV-XVI : *de desperatione peccantium, de his qui a Deo deseruntur, de his qui ad delictum post lacrymas revertuntur*, où l'auteur se montre particulièrement sévère pour les récidivistes. En suite de quoi vient l'étude du péché, considéré d'abord en lui-même, c. XVII; puis selon qu'il est léger ou grave, c. XVIII et XIX; public ou secret, c. XX; aimé par le pécheur ou simplement commis par une sorte de nécessité ou d'entraînement, c. XXI-XXIII. Après voir fait remarquer que rien n'est plus salutaire que de penser souvent à ses fautes, c. XXIV, Isidore étudie les différentes façons dont se commet le péché, par pensée, par parole, par action, opposant de temps à autre la considération des vertus à celle des vices qui leur sont contraires, c. XXV-XLIV.

Mais, si intéressantes que soient toutes ces analyses, elles ne traitent guère ou même pas du tout de la pénitence ecclésiastique. Relevons, *Sentent.*, l. I, XXII, 7, col. 589, la réfutation de l'opinion selon laquelle la communion eucharistique suffirait à purifier ceux qui vivent dans le crime : *Qui scelerate vivunt in Ecclesia et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emundationem proficere sibi.* Des précisions sont apportées dans le *De ecclesiasticis officiis* à l'idée ci-dessus exprimée. Au l. I, c. XVIII, 7 et 8, col. 756, Isidore, traitant de l'eucharistie, se demande s'il faut communier tous les jours; certains le pensent et préconisent cette réception à condition que l'on y apporte une intention droite. Mais, continue notre auteur : *Si talia sunt peccata quæ quasi mortuum ab altari removeant, prius agenda pænitentia est. Cæterum si non sunt tanta peccata ut excommunicandus quisque judicetur non se debet a medicina dominici corporis separare.* Seulement, il faut, pour sentir toute la portée du texte, aller jusqu'au bout du développement : *Qui enim jam* PECCARE QUIEVIT, *communicare non desinat.* On a fait remarquer qu'en la circonstance Isidore ne faisait que reproduire une consultation d'Augustin sur la même question. *Aug. epist.*, LIV, 3, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 201. Mais, tandis que l'évêque d'Hippone, parlant des fautes qui doivent faire exclure de la sainte table, mentionnait l'action de l'autorité ecclésiastique écartant d'abord le coupable, puis l'admettant après réconciliation, l'évêque de Séville évite à dessein, dans sa réponse, tout ce qui pourrait rappeler l'intervention de cette autorité. Le coupable, semble-t-il au premier abord, pourrait régler de lui-même ses affaires avec Dieu. Ainsi conviendrait-il de ne verser ces textes au dossier de la pénitence ecclésiastique que sous bénéfice d'inventaire.

Il est bien certain, néanmoins, qu'Isidore, même s'il n'est pas le collecteur de l'*Hispana*, connaît l'institution de la pénitence canonique. Le même traité, *De officiis*, au l. II, après avoir énuméré les diverses catégories de clercs, puis de moines, et avant de parler des vierges, des veuves, des personnes mariées et enfin des catéchumènes, consacre un chapitre, le XVIIe, col. 801-804, aux pénitents qui forment ainsi dans l'Église une classe déterminée. On y décrit surtout leur aspect extérieur (cheveux et barbe en désordre, cilice, cendre), mais aussi les effets de cette discipline : après le baptême qui ne saurait se réitérer, l'Église *medicinali remedio pænitentiæ subrogat adjumentum*, n. 5, col. 802. Toutefois, le développement qui suit est quelque peu surprenant; nous y apprenons que c'est là un remède nécessaire aux simples fidèles, même pour ces péchés quotidiens que nul ne peut se flatter d'éviter complètement : *Cujus remedii egere se cuncti agnoscere debent pro* QUOTIDIANIS *humanæ fragilitatis excessibus*, les prêtres et les lévites seuls en sont exemptés et ne font leur pénitence que devant Dieu; les autres ont besoin de l'intercession solennelle du prêtre : *a cæteris (pænitentia fiat) antestante coram Deo solemniter sacerdote, ut hoc tegat fructuosa confessio quod temerarius appetitus aut ignorantiæ notatur contraxisse neglectus.* La fin du chapitre nous donne les idées de l'évêque de Séville sur la valeur de la pénitence reçue au dernier moment. Incontestable-

ment, cet acte peut être salutaire, mais on risque gros à le retarder : *Etsi bona est ad extremum conversio, tamen multo melior est quæ longe ante finem agitur ut ab hac vita securius transeatur*, n. 9, col. 804. Relevons enfin les conseils donnés aux prêtres par Isidore pour le traitement des délinquants, *Sent.*, l. III, c. XLVI, col. 714-717; plusieurs des traits sont particulièrement caractéristiques : souci que les prêtres doivent avoir de connaître les péchés de leur peuple, n. 2, 3; manière de reprendre et d'amender les coupables, n. 5, 6, 10-15; on notera qu'en certaines circonstances les pasteurs sont amenés à excommunier des pécheurs : *nonnulli præsules gregis quosdam pro peccato a communione ejiciunt ut pæniteant*, mais il doivent, après cela, sous peine de manquer à leur devoir, se rendre compte de la façon dont vivent ces pénitents.

1. *En Italie.* — La péninsule, aux Ve et VIe siècles, garde encore quelque chose de la culture théologique de l'âge précédent.

Arnobe le Jeune, qui est encore contemporain de saint Léon, est certainement l'auteur d'un commentaire sur les psaumes, où l'on peut relever, sur la pénitence, les indications suivantes : *In ps. CXXXVIII*, *P. L.*, t. LIII, col. 545, une réfutation rapide de la doctrine novatienne; *In ps. CXXXI*, col. 534 D, une allusion au pouvoir des clefs, que possèdent les évêques successeurs des apôtres; *In ps. LXXIV*, col. 431 C, des allusions très claires aux rites extérieurs de la pénitence publique, à l'imposition de la cendre, du sac, à l'appareil lugubre de la cérémonie; mêmes indications *In ps. LXX*, col. 424 D.

Au même Arnobe on attribue le *Prædestinatus*, traité d'inspiration semipélagienne. Dans la polémique menée contre d'imaginaires hérétiques prédestinatiens, l'auteur utilise le fait que les sacrements de l'Église ne sont donnés qu'à ceux qui veulent les recevoir et jamais contre leur gré. Le parallélisme mis entre baptême et pénitence est intéressant. Avec les catéchumènes et les pénitents de votre opinion, allez donc trouver les évêques de n'importe quelle Église, *et si videritis eos nolentibus gratiam baptismatis tradere, aut nolentibus* PÆNITENTIÆ IMPONERE MANUM, *sciatis vos esse catholicos.* Mais ces évêques réclameront des candidats au baptême une affirmation de leur volonté, ils n'imposeront la main à un pénitent que s'il fait une confession volontaire, *nisi confessionem voluntariam ostendenti. Præd.*, III, VIII, *P. L.*, t. LIII, col. 614 D.

Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne († vers 450), orateur abondant dont il reste un volumineux recueil de sermons, ne fournit guère de renseignements sur la pénitence canonique. Il faut signaler pourtant le sermon LXXXIV où est commentée la scène de l'apparition du Christ, conférant aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés. *P. L.*, t. LII, col. 438. L'allusion est évidente aux novatiens, auxquels l'orateur songe encore dans les sermons sur la pécheresse pardonnée. *Serm.*, XCIV, col. 464, et XCV, col. 467. Mais les différentes manifestations de repentir dont il est question en ces deux endroits ne sont pas nécessairement liées à l'exercice de la pénitence ecclésiastique.

Autant en dira-t-on d'un autre contemporain, *Maxime, évêque de Turin* († 465). Pour intéressantes qu'elles soient — elles jettent, en effet, une assez vive lumière sur la vie religieuse et morale de l'époque — ses homélies ne fournissent, sur la pratique et la théorie de la pénitence, que de très maigres renseignements. On a relevé dans l'homélie CXV une comparaison entre le chrétien qui redoute de manifester ses fautes et le renard qui se cache le plus possible. *P. L.*, t. LVII, col. 523 B; dans l'homélie CIV, une allusion aux pratiques cupides de certains hérétiques qui vendent le pardon aux coupables. Col. 494-495.

Eugippius, un abbé d'origine africaine, mais installé en Italie où il est mort après 533, n'a fait que rassembler sur les diverses questions théologiques les sentences d'Augustin. C'est donc l'évêque d'Hippone que l'on entend dans son *Thesaurus*. Le problème posé par la parole du Christ sur le péché contre le Saint-Esprit y revient à plusieurs reprises. Voir surtout c. CXXIV, *P. L.*, t. LXII, col. 742-751. Voir aussi le c. CXXV, col. 751, qui reprend la doctrine d'Augustin sur le péché, obstacle à la communion. Le recueil d'Eugippius a joui, semble-t-il, d'une assez grande diffusion, et a donc pu avoir quelque influence sur la pratique.

Saint Benoît († 543), dans sa règle, légifère seulement pour des moines; il n'y a donc pas à y chercher d'indications sur la pénitence canonique. Le c. IV, *quæ sint instrumenta bonorum operum*, est considéré à bon droit comme le directoire de la perfection monastique. L' « ouverture de conscience » y figure, n. 50-51, comme l'un des moyens d'arriver à la perfection : *Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spirituali patefacere. P. L.*, t. LXVI, col. 296 D. C'est la même doctrine que nous avons lue dans Cassien.

Saint Grégoire le Grand († 604) termine dignement la lignée des écrivains italiens de cette époque. C'est dans toute son œuvre — et l'on sait si elle est considérable — que se retrouvent des indications tant sur le péché, sa nature, ses effets, que sur les moyens de l'expier. Le grand commentaire sur Job intitulé *Moralia* est peut-être le plus riche en aperçu sur le péché lui-même. Voici les passages qui méritent de retenir l'attention : IV, XXVII, *P. L.*, t. LXXV, col. 663, cf. XXV, XI, t. LXXVI, col. 339 (les degrés d'enfoncement dans le péché : péché secret, péché connu, péché d'habitude; différence entre les péchés commis par ignorance, par infirmité ou de propos délibéré); IX, LIV, *ibid.*, col. 889 (peine que mérite le péché, cette peine est infligée par Dieu, à moins que le pécheur ne se l'inflige à lui-même); XI, XXXIII, et XXXIX, *ibid.*, col. 974, 977; cf. XVII, XV, t. LXXVI, col. 21 (impossibilité, même pour un bon chrétien, d'éviter toutes les fautes, surtout les intérieures); XIII, V, t. LXXV, col. 1020 (les diverses manières dont l'Église réagit contre le péché); XXII, XV, 30-34, t. LXXVI, col. 230-233 (de la confession considérée d'une manière générale; son effet essentiel : elle fait revenir le pécheur à la vie; ses qualités); XXIX, XVI, 29, *ibid.*, col. 492 (la confession à Dieu); XXXI, XLVI, 93, *ibid.*, col. 624 (la confession nécessaire pour le renouvellement de l'âme).

Riches en anecdotes de tout genre, les *Dialogues* ne donnent, sur la pénitence, aucun renseignement; le récit concernant le moine Justus, l. IV, c. LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 420, est digne de remarque; notons aussi, l. III, c. XVII, col. 265, l'idée que la résurrection d'une âme à laquelle coopère le prêtre est un miracle plus grand que le rappel d'un mort à la vie.

La *Regula pastoralis* insiste sur les principaux devoirs des pasteurs : I, X, t. LXXVII, col. 23 (les qualités du bon pasteur, et comment il peut venir en aide au pécheur); II, V, col. 33 C (les pasteurs doivent vivre de telle façon que leurs sujets n'aient pas crainte de leur découvrir leur intérieur). Tout le livre III est à citer, puisqu'il y est question de la manière dont les pasteurs doivent se comporter avec les diverses catégories de leurs ouailles. *Aliter admonendi sunt tales et tales.* L'admonition dont il est parlé ne s'adresse pas toujours à des pécheurs; néanmoins une bonne partie des remarques de Grégoire se rapporte au traitement des âmes coupables. On rapprochera de ces observations, dont beaucoup sont d'une psychologie très avertie, les indications que

l'on trouve, sur le soin que le prêtre doit prendre des pécheurs, dans les *Homélies sur Ézéchiel*, voir en particulier I, XI, 28, t. LXXVI, col. 318; II, IX, 19-22, *ibid.*, col. 1056.

Plusieurs des *Homélies sur les Évangiles* commentent des textes évangéliques capitaux en la question de la rémission des péchés : *Hom.*, II, XXVI, tout entière, t. LXXVI, col. 1197 sq. (sur la collation aux apôtres du pouvoir de remettre les péchés); II, XXXIII, col. 1238 sq. (sur la pécheresse de Luc., VII, 36-50, que Grégoire, on le sait, identifie avec Marie-Madeleine); II, XXXIV, col. 1246 sq. (sur Luc., XV, 1-10; accueil bienveillant réservé par Jésus au pécheur repentant). Il y a aussi bien des indications isolées en d'autres homélies : I, XX, 8, *ibid.*, col. 1164 (explication des mots de Jean-Baptiste qu'il faut faire de *dignes fruits de pénitence*, c'est-à-dire que la pénitence doit être proportionnée au nombre et à la grandeur des fautes); II, XXXVII, 10, col. 1281 (valeur expiatoire des larmes, des aumônes et de la messe, *quotidianæ hostiæ*).

Par ailleurs, la *correspondance* de Grégoire contient un assez grand nombre d'indications sur le traitement administratif, si l'on peut dire, infligé à certaines fautes plus particulièrement graves et scandaleuses. A bien des reprises, le pape ordonne la réclusion des coupables dans des monastères : III, XLI et XLIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 637 et 639 (un jeune homme coupable de viol devra épouser sa victime, s'il s'y refuse, *corporaliter castigatum in monasterium eum privatum communione ubi pænitentiam peragat, tradere festinabis*); III, L, col. 645 (évêque à enfermer dans un monastère); cf. VIII, VIII, IX, col. 912, 913; X, IV, col. 1069 (il s'agit d'un prêtre *idolorum venerator*); XII, VIII, col. 1224; IV, IX, col. 675 (il s'agit de moniales suspectes de fautes de la chair). — D'autres fois l'excommunication ou la déposition suffit : IV, XXVI, col. 695 (il s'agit d'un clerc : *qui post acceptum sacrum ordinem lapsus in peccatum carnis fuerit : sacro ordine ita careat, ut ad altaris ministerium ulterius non accedat*); XIV, XVII, col. 1326 (il s'agit du châtiment des incestueux : ils doivent être écartés *a liminibus sanctæ Ecclesiæ quousque per satisfactionem* PRECIBUS SACERDOTUM *canonice reconcilientur;* ceci amène le pape à poser un principe plus général : *manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda, sed palam sunt arguendi qui palam nocent*). — Remarquer aussi XI, LXIV, col. 1183-1200, adressée à saint Augustin de Cantorbéry, et qui répond à un certain nombre de questions posées par cet évêque. — Enfin, on a, depuis longtemps, signalé la pièce IV, XXV, col. 877, réponse faite par Grégoire à une dame qui lui a envoyé la liste de ses fautes, en menaçant gentiment le pape de l'importuner par ses lettres jusqu'à ce que celui-ci lui réponde qu'il a reçu une révélation céleste du pardon de la coupable; à quoi Grégoire répond que c'est là chose difficile et d'ailleurs inutile.

Ces indications rapides n'épuisent pas, il s'en faut, le contenu de l'œuvre de Grégoire au point de vue du problème qui nous occupe; elles montrent au moins quel genre de réponses on peut attendre de lui.

4° *Textes historiques.* — Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques faits qui ont été, en ces derniers temps, versés au dossier.

Dans l'*Histoire de la persécution vandale* de Victor de Vite (fin du Ve siècle), il est raconté que, voyant passer la troupe des évêques et des clercs, que les persécuteurs emmènent en exil, les populations catholiques se lamentent : « qui donc maintenant baptisera nos enfants, qui nous donnera la pénitence », *qui nobis pænitentiæ munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? De pers. vand.*, II, XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 212.

Dans la *vie de l'évêque Hilaire d'Arles* († entre 450 et 455), écrite peut-être par l'évêque de Marseille Honoré, son disciple, il est question du succès obtenu par Hilaire, quand « il donnait la pénitence. » *Quotiescumque pænitentiam dedit, sæpe die dominico ad eum turba varia confluebat; volubat ad ejus castigationem quicunque adesse volebat, lacrymarum se imbribus eluebat, cælestibus judiciis territus, promissisque succensus; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitæ præsentis horreret habitaculum. Quis ita futuri judicii monstravit examen? Quis ita tenebrosum terribiliter intimavit incendium?... Quis ita vulnera conscientiæ ante oculos inspicienda reduxit? Admonitione completa cum lacrymis supplicationum sumebat exordia, ut pænitentiæ fructum, quem monendo contulerat, orando firmaret.* Dans une de ces séances, une femme aveugle retrouva la vue par l'imposition des mains de l'évêque, signe extérieur, dit le biographe, de la lumière intérieure qui avait lui en son âme. *Vita Hilarii*, XIII, *P. L.*, t. L, col. 1233. Il faut beaucoup d'ingéniosité pour découvrir dans ce texte la preuve qu'il existait, à l'époque d'Hilaire (ou de son biographe), quelque chose qui ressemblât même de loin à notre confession privée. Tout s'explique au mieux dans la perspective de l'administration de la pénitence publique. Rien ne dit, dans le texte, qu'il s'agisse de la cérémonie d'entrée en pénitence, et d'ailleurs c'est à une époque postérieure que l'admission à la pénitence a été réservée au mercredi des cendres.

Il est intéressant de rechercher dans la seule grande œuvre historique qu'ait produit le VIe siècle, l'*Histoire des Francs* de saint Grégoire de Tours, les traces qu'a pu laisser l'administration de la pénitence. A la vérité, elles sont très peu nombreuses. Nous pouvons relever quelques indications sur la pénitence *in extremis. Hist. Franc.*, VI, XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 395 (un « référendaire », qui s'était enrichi par des procédés injustes, meurt quasi subitement : *subito lateris dolore detentus caput totondit atque pænitentiam accipiens spiritum exhalavit); Hist. Franc.*, V, XXVI, col. 343 (un condamné à mort trouve le moyen de faire venir, à l'insu du roi, un prêtre, qui lui donne la pénitence); l'idéal des bons chrétiens est de pouvoir faire, au moment de la mort, une confession de leurs fautes, voir *Historia septem dormientium*, VII, col. 1116. — A quelque moment qu'elle soit conférée, la pénitence constitue celui qui l'a reçue dans une sorte d'état religieux, *Hist. Franc.*, IX, XXXIII, col. 511 (pour se soustraire à son mari, une femme prend l'habit de pénitente, *erat enim in veste religiosa, asserens se accepisse pænitentiam*). — De ces pénitents, consacrés par une sorte de vœu, il faut distinguer ceux que l'on appelle les *conversi*, *De mirac. S. Martini*, III, XVI, col. 975; *Hist. Franc.*, VI, VI, col. 377; pourtant on dit aussi des *conversi* qu'ils ont reçu la pénitence, *Vitæ Patrum*, X (vie de saint Friard le Reclus), c. II, col. 1056 C. — A divers endroits, il est fait allusion à une sorte de direction ou d'ouverture de conscience. A Nizier, évêque de Trèves, Arédius demande d'être en quelque sorte son directeur : *a beato sacerdote se corrigi, ab eo doceri. Hist. Franc.*, X, XXIX, col. 660 (remarquer que dans une vie de saint Arédius, attribuée à Grégoire, mais qui lui est certainement postérieure, la phrase en question est transformée en celle-ci : « *il confessa tous les péchés* de sa jeunesse en présence du bienheureux Nizier ».) Ce même Nizier de Trèves exerçait, vis-à-vis du roi Thierry Ier (511-534) un ministère analogue, encore que la conscience royale fût plus noire que celle du jeune Arédius : *Venerabatur eum rex Theodoricus eo quod sæpius vitia ejus nudaret ac crimina, castigatus emendatior redderetur. Vitæ Patr.*, XVII, I, col. 1079. Mais ce n'était pas seulement dans le secret que Nizier reprenait les

coupables; il le faisait parfois en public, même quand il s'agissait des grands, *denudans crimina singulorum et pro remissione deprecans assidue confitentium.* Au besoin, il faisait usage de l'excommunication, comme cela arriva au roi Clotaire. *Ibid.*, col. 1080. — L'historien des Francs rapporte d'assez fréquents exemples d'excommunication, sans qu'il soit possible de discerner toujours s'il s'agit de la simple exclusion de la table sainte ou d'une peine plus grave : cf. *Hist. Franc.*, V, XXXIII, col. 348; V, XXXVII, col. 352; VIII, XL, col. 476; X, VIII, col. 535; X, XVI, col. 547 (procès de Basine et des autres religieuses de Sainte-Croix de Poitiers révoltées contre leur abbesse). — Notons enfin le fait singulier qu'au concile de Mâcon (585), l'évêque de Cahors, qui avait favorisé un rebelle, est condamné à faire pénitence trois ans, *Hist. Franc.*, VIII, XX, col. 462 ; *ut pænitentiam tribus annis agens, neque capillum, neque barbam tonderet, vino et carnibus abstineret, missas celebrare, clericos ordinare, ecclesiasque et chrisma benedicere, eulogias dare penitus non auderet;* dans un procès analogue Prétextat de Rouen avait été déposé. *Hist. Franc.*, V, XX, col. 337.

Cette pénitence imposée à un évêque rappelle le trait qui se lit dans le récit de la *mort d'Isidore de Séville.* Sentant sa fin prochaine, le saint évêque se fait transporter dans la basilique de Saint-Vincent, pour y recevoir la pénitence. Les prêtres lui imposent, qui le cilice, qui les cendres, cependant que l'évêque implore la miséricorde divine : *suscipe in hac hora,* s'écrie-t-il, *confessionem meam, et peccata quæ innumerabiliter contraxi ab oculis transfer tuis.* Après quoi il reçoit le corps et le sang du Seigneur. Et toute la cérémonie terminée, on le ramène dans sa cellule, et le quatrième jour après sa confession ou sa pénitence il mourut dans la paix du Seigneur. *P. L.*, t. LXXXI, col. 30-32. Il y aurait un intérêt majeur à étudier les récits des derniers moments des saints personnages; mais en commençant par sérier chronologiquement les récits que nous en avons.

II. LA PRATIQUE. — Ici encore, il convient de faire précéder l'exposé de ce que fut la pratique pénitentielle, à l'époque considérée, de quelques observations sur ce qu'étaient alors les mœurs et la vie chrétienne.

1° *La vie religieuse et morale à l'époque considérée.*

1. *Conditions extérieures.* — Dans tout l'Occident, le vieil ordre de choses achève de se dissoudre puisque, en masses plus ou moins denses, les barbares ont pénétré partout, juxtaposés d'abord à l'ancienne société romaine, s'y mêlant peu à peu, au moins dans les régions où ils se convertissent au catholicisme. Ce brassage des deux éléments se fera plus tôt dans le nord de la Gaule où les nouveaux venus sont passés directement du paganisme dans l'Église catholique. Ailleurs, où les conquérants restent longtemps ariens, les deux couches de population resteront encore discernables pendant un certain temps. C'est le cas du midi de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique surtout. L'Italie péninsulaire, bien que conquise elle aussi, a été beaucoup moins submergée et, à partir de la conquête byzantine, semble reprendre quelques-uns des traits extérieurs de l'époque ancienne. Il n'y a pas grande différence entre l'attitude pastorale d'un saint Grégoire et celle d'un saint Léon, les homélies qu'ils adressent à leur peuple ont, malgré la distance et les vicissitudes par lesquelles Rome est passée, plus d'un trait commun. Ici moins qu'ailleurs s'est fait sentir le passage des barbares.

2. *Conséquences.* — *a)* Quelle est donc la tenue morale de la *société romaine* demeurée plus ou moins intacte à travers toutes ces catastrophes? Désormais chrétienne tout entière, est-elle vraiment régénérée par la pratique de l'Évangile qu'elle a acceptée? A en juger par certaines accusations, on ne le croirait guère, et s'il fallait prendre à la lettre le *De gubernatione Dei* du prêtre marseillais Salvien († après 470), on en serait à des constatations bien affligeantes. Mais Salvien soutient une thèse où la corruption des civilisés, opposée aux vertus des peuples de la nature, est un argument pour défendre la Providence. Il ne serait pas équitable de juger, exclusivement d'après ses déclamations, les populations romaines de la fin de l'empire. Les prédications d'un Pierre Chrysologue, d'un Maxime de Turin, d'un Césaire d'Arles donneraient une note plus juste. Inlassable dans la poursuite du péché, l'évêque d'Arles fait mieux comprendre qu'aucun autre quels sont les vices les plus communs de ses ouailles. Le portrait n'est pas flatté, il a des chances d'être juste, mises à part les exagérations qu'un prédicateur peut toujours se permettre. Quand il fait, dans ses sermons, l'examen de conscience de ses fidèles, l'évêque met l'accent sur les nombreuses violations graves de la loi divine : s'il n'est plus question d'idolâtrie au sens propre du mot, que de pratiques superstitieuses sont demeurées! le blasphème est fréquent; le respect de la propriété d'autrui n'existe pas toujours; la règle des mœurs est couramment violée par les jeunes gens, lesquels vivent en concubinage avec des femmes qu'ils abandonnent quand vient l'occasion de faire un beau mariage; les hommes mariés ne sont guère plus tempérants et, loin de regretter leurs fugues extra-conjugales, ils se vantent volontiers de leurs bonnes fortunes; si les femmes sont moins volages, semble-t-il, elles ont trop souvent de la maternité une horreur qui les fait recourir à des pratiques abortives ou tout au moins à des manœuvres anticonceptionnelles; l'ivrognerie, en ce pays de vins généreux, est un vice trop commun, passe encore pour un dérangement passager, mais chez trop de personnes l'ivresse est passée à l'état d'habitude.

Notons que Césaire s'adresse surtout à des citadins; il faudrait demander au *De correctione rusticorum* de Martin de Braga, presque contemporain, ce qu'étaient les vices des campagnes. Souvent remployé par des auteurs des âges suivants et dans les régions les plus diverses, il ne décrit donc pas seulement les mœurs des populations de la Galécie. La survivance de pratiques nettement idolâtriques, où la foi elle-même se trouve compromise, est l'abus principal auquel s'attaque cet évêque, qui recommence, à un siècle et plus d'intervalle, la lutte menée par saint Martin de Tours contre les restes du paganisme. Cette lutte à plus forte raison faudra-t-il la mener quand les barbares seront passés par les baptistères de l'Église catholique. Bien peu d'entre eux appliqueront le précepte donné à Clovis par saint Remi de Reims : « Brûle ce que tu as adoré. »

Telles étant les mœurs, de quelle ressources spirituelles disposent ceux qui veulent faire la guerre au péché? Quel est, en particulier, l'usage des sacrements? Nous avons dit, col. 801, ce qu'était le baptême à l'âge précédent : pour bien des âmes d'élite, c'était le point de départ d'une véritable conversion. Or, cette conception du baptême apportant dans la vie d'un adulte un changement complet, profond, définitif, disparaît peu à peu, maintenant que, de plus en plus, le baptême s'administre à de tout petits enfants. Encore que, dans l'état actuel de nos connaissances, il ne soit pas facile de retracer l'histoire de la pratique baptismale à cette époque, il paraît bien, sauf erreur, que le baptême des enfants, au moins pour la société romaine, soit de plus en plus en usage.

Non moins difficile est-il de préciser quand a cessé la vieille habitude, pour le commun des fidèles, de la réception fréquente de l'eucharistie. Laissons de côté les monastères, dans lesquels on pouvait discuter si la communion hebdomadaire était la bonne règle ou s'il

fallait pratiquer la communion quotidienne; voir ci-dessus, col. 821. A l'époque de Césaire, dans la région arlésienne, les simples fidèles ne communient guère qu'aux trois grandes fêtes : Noël, Pâques, Pentecôte. Ce devait être aussi, autant que l'on en peut juger, la coutume romaine à l'époque de saint Grégoire. Il est bien entendu que nous ne parlons que de la moyenne des fidèles. La classe particulière de chrétiens qui pratiquent dans le monde les conseils évangéliques et que nous apprendrons à connaître plus loin, col. 834, sous le nom de *conversi* en est d'ordinaire à la communion hebdomadaire. Par ailleurs, à toute messe, il devait bien y avoir un certain nombre de communiants.

b) Quant à la *société barbare*, même convertie au catholicisme, on pense bien qu'elle n'a pas laissé, dans les piscines baptismales, les vices auxquels elle s'adonnait antérieurement. La légende des barbares vertueux, mise à la mode par Salvien, s'écroule dès qu'on la confronte avec l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours. C'est à ce dernier qu'il faudrait emprunter les traits d'un tableau des mœurs dans la période mérovingienne, et ce tableau ne serait pas flatté. Il aurait d'autant plus de chances de correspondre à la réalité que la sereine bonhomie de l'évêque de Tours semble avoir pris son parti d'une foule d'abus qu'il est impossible de supprimer. Bien rarement, il lui vient à l'idée de dresser un réquisitoire contre la société de son temps et cette société, pourtant, n'est pas belle. Pour les rois et les leudes, les crimes de sang sont des bagatelles; la rapine, la fraude, des péchés mignons; et quant à la règle des mœurs on sait ce qu'elle était dans les *palatia* de l'époque mérovingienne. Les quelques figures féminines dont la pureté illumine ces époques, une Clotilde, une Radegonde, ne font que mieux ressortir la dépravation générale, et il suffit de lire dans Grégoire de Tours le long récit de la sédition de Basine et de Chrodilde au monastère de Sainte-Croix de Poitiers, pour comprendre qu'en prenant le voile les filles de la noblesse ne déposaient pas toujours les défauts de leur race. Quant au clergé, et particulièrement à l'épiscopat de l'époque, Grégoire tire d'ordinaire un voile pudique sur son comportement. Peut-être les mécréants y sont-ils encore l'exception, mais exception très apparente et dont l'exemple, à l'âge suivant, deviendra de plus en plus pernicieux. Nous n'avons, sur les autres nations barbares installées dans l'empire romain, aucun document de cette valeur; mais il n'est pas interdit de penser que, si les Goths, les Burgondes, les Lombards avaient eu des historiens, au lieu de simples annalistes, le spectacle que ces nations nous donneraient ne serait guère plus édifiant.

2° *La pratique de la pénitence dans l'Église latine entre saint Léon et saint Grégoire.* — C'est une telle société qu'il faut avoir devant les yeux, si l'on veut se représenter ce qu'y put devenir l'institution pénitentielle que nous avons vu fonctionner, non sans à-coups, aux âges précédents. Déjà, à l'époque de saint Augustin, nous avions pu constater une certaine différence entre le droit et le fait, entre ce qui devrait se passer et ce qui se fait en réalité. Ici, le hiatus éclate.

1. *Ce que devrait être la pratique.* — Au point de vue du droit, nous n'avons rien d'essentiel à changer à ce qui a été décrit ci-dessus, col. 801-806; il convient seulement de faire remarquer que les collections canoniques nous fournissent un guide plus sûr dans la description de ce qui devrait être.

a) Matière de la pénitence. — Pour ce qui est des péchés que le seul repentir personnel et les exercices privés de pénitence ne suffisent point à racheter et qui doivent être soumis à la pénitence canonique, les points de vue ne se sont pas modifiés. Les catalogues des *peccata capitalia* opposés aux *peccata minuta*, tels qu'on les trouve dans Césaire, sont, à peu de chose près, ceux que nous avons trouvés dans Augustin. Noter au moins que parmi les *peccata minuta*, assimilables, jusqu'à un certain point, à nos péchés véniels, Césaire range les péchés de pensée (même s'il s'agit de pensées impures) et les manquements aux lois ecclésiastiques concernant le jeûne ou l'assistance aux offices; nous ne voyons mentionné nulle part, dans nos textes, le travail du dimanche (ce sera vrai, pensons-nous, pour assez longtemps encore). Il est clair qu'il y a une différence entre la classification de Césaire et celle des théologiens plus récents. Quant à la distinction entre péchés occultes et péchés publics, dont les seconds seuls seraient obligatoirement soumis à la pénitence canonique, nous n'en remarquons pas la claire expression. Pas même dans saint Grégoire, chez qui on a cependant relevé un texte qui pourrait, à l'extrême rigueur, s'interpréter en ce sens. *Epist.*, XIV, XVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 77.

Mais diverses remarques s'imposent ici : d'une part, on estime — Césaire par exemple, et aussi saint Grégoire et saint Isidore — que l'accumulation des fautes légères aboutit *pratiquement* à la même insécurité pour le salut éternel que l'admission de fautes graves; il pourra donc y avoir intérêt à soumettre ces fautes à la médiation ecclésiastique. D'autre part, il n'est pas interdit à une personne exempte de fautes graves, exempte même de fautes légères accumulées, de se présenter à la pénitence. Ces deux remarques auront leur importance dans la pratique. La première explique comment, au lit de mort, tout chrétien tient énormément à recevoir la pénitence (voir ci-dessous, col. 835). La seconde permet de concevoir comment la pénitence canonique peut être acceptée comme exercice de perfection par des personnes qui, théoriquement, n'auraient aucun besoin de s'y soumettre, comment, en fin de compte, l'ordre des pénitents comprendra surtout, sinon exclusivement, d'excellents chrétiens, alors que les mécréants convertis y seront la toute petite exception.

Dernière remarque enfin, les fautes graves des clercs ne sont pas, régulièrement, soumises à la pénitence canonique. Le vieil axiome, *non bis in idem* continue théoriquement à s'appliquer à leur cas. Coupables de fautes graves, ils doivent être déposés et réduits à la communion laïque.

b) La procédure. — Elle a pris, de plus en plus, un caractère liturgique, ce qui lui fait perdre un peu de l'aspect plutôt judiciaire qu'elle avait antérieurement. Les textes des sacramentaires cités plus haut, col. 816 sq., permettent de se faire une idée assez exacte de l'ensemble des cérémonies : L'entrée en pénitence a lieu d'ordinaire *in capite jejunii*, par l'imposition du cilice et des cendres, que nous voyons mentionnés presque partout, par la tonsure (très souvent mentionnée, mais il y a des exceptions). La pénitence proprement dite ne dure d'ordinaire que le temps du carême. Qu'elle s'accomplisse, en certaines régions, sans que le pénitent quitte son train de vie habituel, c'est bien possible. On a remarqué pourtant, ci-dessus, col. 816 au bas, que la rubrique du gélasien (mais n'est-elle pas d'âge postérieur?) indique que le pénitent est « renfermé », pour la durée du carême, *includis eum usque ad Cœnam Domini;* il doit s'agir d'internement dans un monastère, ou dans quelque dépendance de l'église, correspondant un peu à une « retraite fermée » d'aujourd'hui, mais de plus longue durée. Jusqu'à quel point faut-il assimiler à cette réclusion ces internements dans des monastères de durée apparemment plus longue que signale la correspondance de saint Grégoire? C'est ce qu'il ne nous

paraît pas possible de dire. La réconciliation a lieu régulièrement le jeudi saint; c'est la coutume romaine; les livres liturgiques mozarabes (d'une époque postérieure à celle que nous étudions) connaissent une réconciliation le samedi saint, il est possible que cet usage ait été d'origine plus ancienne.

Comme à l'époque précédente, le fait d'avoir été admis à la pénitence entraîne avec lui des *séquelles* qui aggravent singulièrement la lourdeur de la discipline canonique. Nous ne voyons pas que la législation se mette en souci d'alléger ce fardeau; elle insisterait plutôt sur la nécessité de s'en tenir aux antiques prescriptions. Des cas de conscience, pourtant, ont été résolus dans un sens plus libéral, quand il s'est agi de personnes ayant reçu la pénitence dans une maladie grave, et revenue ultérieurement à la santé. Mais ces adoucissements seront étudiés plus loin, quand nous parlerons de la pénitence des malades, col. 835. Le principe posé par le droit canonique, c'est que l'entrée en pénitence équivaut à un véritable vœu qu'il n'est pas plus permis de rompre que celui qui est créé par l'entrée en un monastère.

Le fait d'avoir reçu la pénitence continue à être considéré comme une irrégularité qui empêche la réception ultérieure des ordres, au moins des ordres supérieurs. Du jour pourtant où des personnes entreront dans l'ordre des pénitents qui n'en auraient nul besoin et qui ne font ce geste que par désir d'une vie plus parfaite, la législation canonique est amenée à tirer les conséquences du fait : rien de plus désirable que l'accession aux ordres de telles personnes; mais des précautions sont prises pour que, seuls, bénéficient de cette mesure ceux dont la confession n'a pas révélé de *peccata capitalia*.

c) Non-réitération de la pénitence canonique. — Le vieux principe formulé par Hermas, par Tertullien, par saint Augustin, n'a encore subi aucune atteinte. « Il n'y a qu'une seule pénitence, comme il n'y a qu'un seul baptême. » Les textes canoniques répètent, *usque ad nauseam* (c'est bien le cas de le dire), les mots de l'Écriture sur « le chien qui revient à son vomissement » ou « le pourceau nettoyé qui retourne à sa fange ». A les prendre à la rigueur, il semblerait bien que l'on considère que le pénitent, tout comme le baptisé, est marqué d'un caractère ineffaçable et prohibitif de toute réitération. Les prescriptions relatives au traitement *in extremis* des relaps, qui permettent de donner à ceux-ci le *viatique*, mais n'autorisent pas à leur conférer l'imposition des mains pénitentielle, sont particulièrement caractéristiques. Le texte essentiel est la décrétale du pape Sirice († 399); qui est passé dans les collections canoniques : *De quibus, quia* JAM SUFFRAGIUM NON HABENT PÆNITENDI *id duximus decernendum ut... a dominicæ mensæ convivio segregentur... quos tamen viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.* Texte de l'*Hispana*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 632. Les relaps dont il s'agit ici ne sont d'ailleurs pas ceux qui sont retombés dans des fautes déjà pardonnées, mais ceux qui, réconciliés, ont manqué à leurs obligations de pénitents. La concession qui leur est faite s'étendait-elle aux relaps proprement dits? Était-on plus sévère pour eux? Aucun texte canonique ne permet d'en décider.

2. *Ce qu'est la réalité.* — La conséquence de la sévérité des canons, ce ne pouvait être que la fuite devant la pénitence durant la vie, la remise au plus tard possible de ce moyen d'expiation. Finalement, la vraie pénitence canonique ne sera plus guère le lot que d'une catégorie d'ascètes vivant dans le monde; pour la très grande majorité des chrétiens, elle n'est plus qu'un sacrement qui se reçoit comme préparation au grand passage. Examinons successivement ces deux cas, nous nous demanderons ensuite comment procèdent les clercs pour l'expiation de leurs fautes.

a) Pénitents et conversi. — C'est surtout, nous paraît-il, en Gaule et en Espagne que l'on voit se développer cette institution. Par humilité, par désir d'une vie plus parfaite, par regret aussi des fautes légères dont elles sentent le poids, un certain nombre de personnes des deux sexes viennent demander la pénitence que l'état de leur conscience ne les contraindrait pas à embrasser. Ce peut être en la cérémonie solennelle du début du carême, ce pourrait être aussi, semble-t-il, à lire le *Liber ordinum* de l'Église wisigothique, en dehors même de cette cérémonie. Soumises aux exercices publics de la sainte quarantaine, ces personnes sont réconciliées le jeudi saint. Elles continueront à porter ensuite, dans la vie courante, un costume de couleur sombre; elles sont astreintes à toutes les obligations des pénitents, que nous avons signalées : continence, renoncement aux affaires profanes trop absorbantes, au commerce, au service militaire surtout. Bref, ce sont de véritables religieux vivant dans le monde; la meilleure idée que l'on pourrait s'en faire, c'est dans les modernes béguinages qu'il faudrait la chercher. Il va de soi que, pour les personnes mariées, cette démarche, comme nous l'avons dit plus haut, ne peut se faire sans l'assentiment du conjoint.

A cette catégorie de personnes ressemble fort une autre, que l'on voit également apparaître en Gaule et en Espagne, mais qui ne se confond point entièrement avec la précédente, celle des *conversi*. Ces pieuses personnes veulent bénéficier du traitement de faveur qui est fait à la profession monastique. Assimilée jusqu'à un certain point au baptême, celle-ci est considérée, au point de vue de la rémission des péchés, comme un succédané de la pénitence ecclésiastique. Le texte de Gennade mentionné col. 821 est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer, et celui de Fauste de Riez, mentionné aussitôt après, est tout aussi convaincant. Ainsi, l'entrée en religion a fini par représenter un *moyen d'expiation plus facile* que la pénitence canonique.

Par ailleurs, il semble bien que beaucoup de ceux qui « se convertissaient » ainsi n'entraient pas forcément en un monastère. Comme les pénitents de tout à l'heure, ils continuaient à vivre dans le monde, voués à la même vie d'humilité, d'abnégation, de prière, de mortification que ceux-ci, en telle sorte qu'il est parfois difficile de distinguer, dans les textes, si l'on a affaire avec un « pénitent » ou avec un « convers ». Au point de vue canonique il reste néanmoins cette différence que, de droit, le pénitent est irrégulier pour la réception des ordres, tandis que le « convers » ne l'est pas. Au contraire, c'est dans les rangs des « convers » qu'à de certaines périodes l'on recrute le clergé, tant et si bien que certains conciles de l'époque mérovingienne font de la *conversio* une condition préalable à la réception des ordres majeurs. Voir dans l'*Hispana*, le IIe concile d'Orléans, can. 6, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 280 A; IIIe conc. d'Arles, can. 2, col. 245 A.

Pour en revenir d'ailleurs aux « pénitents » proprement dits, il ne faut pas perdre de vue qu'aux honorables personnes dont on vient de parler pouvaient s'en joindre d'autres dont la vie passée était moins recommandable. Le sermon CCLXI de Césaire, à propos d'une entrée en pénitence, semble bien viser un homme coupable de fautes graves : *considerans multitudinem peccatorum suorum videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere. P. L.*, t. XXXIX, col. 2227. La scène décrite par le biographe d'Hilaire d'Arles, ici, col. 828, suppose qu'il y a parmi les auditeurs du saint évêque un certain nombre de consciences bourrelées de remords.

Toute précision statistique nous fait défaut en cette

matière. A parcourir les textes de l'époque, on a l'impression — mais cette impression peut être trompeuse — que la réception de la pénitence publique, pour les coupables en bonne santé, va de plus en plus se raréfiant. On n'en voit guère d'exemple dans l'œuvre littéraire, pourtant si volumineuse, de saint Grégoire le Grand. Voir pourtant *Epist.*, XIV, XVII, t. LXXVII, col. 1326.

b) Malades.— Par contre, il n'est guère de chrétiens qui ne souhaitent recevoir la pénitence au moment de la mort. Le sacramentaire gélasien connaît, à côté de la cérémonie solennelle du jeudi saint, la forme plus brève de la réconciliation *in articulo mortis*, et le rituel décrit par le *Liber ordinum* wisigothique ne s'applique qu'à des malades. Il est remarquable que les livres liturgiques (mal conservés à la vérité) ne fassent état que de ces deux réconciliations.

On a pu discuter, à l'époque précédente, sur la valeur de cette pénitence *in extremis;* voir col. 806 ce qu'en dit saint Augustin. On entend encore, à l'âge où nous sommes arrivés, des échos de cet enseignement; il semble à quelques esprits, tant soit peu chagrins, que c'est une manière trop commode de se tirer à bon compte des exigences de la justice divine. Il faut pourtant que l'Église s'adapte à cet état de choses et sa législation se fait de plus en plus libérale. La discipline romaine ne refuse jamais la pénitence à un malade qui la demande (il ne s'agit pas, bien entendu, d'un relaps dans l'un ou l'autre des sens indiqués ci-dessus). Eût-il perdu connaissance, on devra pratiquer, à son endroit, les rites liturgiques, surtout si son entourage se porte garant de ses sentiments. Sur ce point, le principe posé par le pape saint Léon a fait loi : *His qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia præsidium pænitentiæ et* MOX *reconciliationis implorant nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda.* Texte inséré dans l'*Hispana, P. L.*, t. LXXXIV, col. 781 B. L'Église gauloise, qui a d'abord hésité sur le procédé à employer (elle donnait seulement le viatique, *sine reconciliatoria manus impositione*, Ier conc. d'Orange, can. 3, dans l'*Hispana, loc. cit.*, col. 255) semble s'être finalement rangée à la pratique romaine, comme il résulte des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, n. 76, donnés par l'*Hispana* comme IVe concile de Carthage, *ibid.*, col. 206 : *Si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori ejus eucharistia.* La seule question que posait cette réconciliation *in extremis* était de savoir si, en cas de convalescence, le pénitent devrait repasser, ou non, par les exercices extérieurs de la pénitence publique.

Mais, pour ce qui est des effets canoniques de cette administration *in extremis*, les textes, quelle que soit leur origine, ne laissent aucune hésitation : elle produit absolument toutes les conséquences, entraîne avec elle les mêmes séquelles que la pénitence solennelle. Si l'on ne se montre pas absolument inflexible pour des jeunes gens qui, réconciliés durant une maladie, et revenus à la santé, usent encore du mariage, on spécifie bien que c'est là une simple tolérance qui n'a pas valeur de loi. Et c'est pourquoi, s'il s'agit d'un malade encore jeune, on évite de lui donner la réconciliation, tant qu'il reste une chance de survie. Remarquez à ce point de vue la rubrique du *Liber ordinum* wisigothique, ci-dessus, col. 818; rien ne saurait être plus révélateur.

Quelle sera donc l'attitude des pasteurs zélés? Ils devront, quoi qu'ils en aient, se plier aux habitudes, admettre que le rejet de la pénitence à la fin de la vie est la normale. Ce à quoi ils visent d'abord, c'est à ce que leurs ouailles ne renvoient pas au tout dernier moment une opération aussi nécessaire; que les chrétiens moyens se réservent, dans leurs vieux jours, le temps nécessaire non seulement pour *recevoir* la pénitence, mais pour *faire* pénitence. En attendant ce moment, que les pécheurs s'efforcent, par leur travail personnel, par le changement de vie, et par les autres moyens d'expiation, de se mettre en règle avec Dieu. Il ne semble pas indiqué d'interdire à ces fidèles l'accès de la table eucharistique et de les contraindre, par là, à « recevoir » la pénitence. Comme Augustin déjà l'avait remarqué, ils sont trop! Alors, à l'approche des grandes fêtes, qui vont amener un concours plus grand de communiants, les évêques pieux s'évertuent à faire passer dans les âmes un peu de componction, à les amener, dirions-nous, à la contrition parfaite, à les disposer au regret sincère de leurs fautes, à exciter en elles un ferme propos, à leur faire pratiquer ces grands moyens de rémission que sont la prière, le jeûne, l'aumône. Ainsi comprises, les homélies quadragésimales de cette époque prennent une sonorité inattendue. Qu'on relise avec cette idée directrice tels sermons de saint Léon, de saint Césaire, de saint Grégoire le Grand!

c) Clercs. — Le traitement des clercs coupables rencontre dans la pratique les mêmes difficultés. Les clercs supérieurs (à partir du diaconat), avons-nous dit, ne sont pas régulièrement soumis à la pénitence, telle est du moins la discipline qui s'est généralisée au début du IVe siècle. Le texte de saint Léon est formel : *Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterati honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii* PRO CRIMINE ALIQUO SUI *per manus impositionem remedium accipiant pænitentiæ... Unde hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio. Ad Rusticum*, n. 2, transmis par l'*Hispana, P. L.*, t. LXXXIV, col. 765 D.

Si la faute du clerc est de telle nature qu'elle puisse être juridiquement poursuivie, on comprend que la déposition s'ensuive. Si elle est secrète, le clerc est-il tenu de la faire connaître à qui de droit et de demander lui-même sa punition? Le mot de saint Léon, *expetenda secessio*, semble l'indiquer; et c'est bien ainsi que l'entend Julien Pomère : *illi* (il s'agit de prêtres) *se vane decipiunt, si eis videtur propterea communicare et officium suum implere debere quod homines occultatione sui criminis fallunt. De vita cont.*, II, VII, *P. L.*, t. LIX, col. 451-452, tout le passage serait à transcrire.

Mais c'était demander aux coupables de l'héroïsme! Furent-ils nombreux les clercs qui le pratiquèrent? Il est permis d'en douter. Par le fait même, bien des consciences pouvaient être en désarroi, et l'idée dut se présenter, à plusieurs de ceux qui se sentaient inquiets, de recourir, au moins *in extremis* à la pénitence canonique. C'est en ce sens, pensons-nous, d'accord avec B. Poschmann, qui se réclame de Sirmond, qu'il convient d'interpréter le canon 4 du Ier concile d'Orange (repris par le canon 29 du IIe concile d'Arles) : *Pænitentiam desiderantibus clericis non negandam.* Dans l'*Hispana, P. L.*, t. LXXXIV, col. 255. Nous avons signalé, à une époque plus tardive, il est vrai, la façon dont Isidore de Séville demande, sur son lit de mort, la pénitence. Col. 829. La chose pouvait être courante à ce moment; ce que le biographe montre, c'est la manière un peu inusitée dont se déroule la cérémonie. En définitive, ce qui avait fini par devenir le « droit commun » des laïques devenait aussi, peu à peu, le « droit commun » des clercs.

Les autres questions que soulève la discipline des clercs, excommunication ou déposition temporaire, pénitence temporaire dans un monastère etc., regardent plus spécialement, le droit canonique. Nous n'avons pas à y insister. Notons au moins qu'ici encore se retrouve une certaine uniformisation de la pratique pour les laïques et les clercs. Il n'est pas inouï de rencontrer dans les textes postérieurs des excommunications ou dépositions non suivies de pénitence, levées

après un certain temps, ce qui permettait au coupable de reprendre ses fonctions. C'est, en somme, l'application aux clercs d'une pratique employée quelquefois à l'endroit des laïques. Ci-dessous, col. 839.

d) Y a-t-il, à cette époque, une pénitence privée? — Toutes les constatations que nous venons de faire nous permettent de répondre à cette question assez vivement agitée, en ces derniers temps, entre savants catholiques.

a. Le problème. — Posé par les tout premiers historiens de la pénitence, un Petau, un Morin, il avait reçu une solution qui essayait de concilier les données de l'histoire avec certaines déductions théologiques auxquelles on attachait une grande importance. Voici, très en bref, comme la question se présentait aux yeux des grands érudits du XVIIe siècle. Leurs investigations avaient reconstitué, d'une manière fort suffisante, la discipline canonique des sept premiers siècles. On n'a pas apporté, jusqu'à présent, de retouches sérieuses à leur description. La pénitence canonique, telle qu'ils l'ont décrite, est celle-là même dont nous venons de retracer les grandes lignes. Seulement, frappés des différences profondes que révélait l'histoire entre la pratique, ou, si l'on veut, l'*usage* ancien de la pénitence et la pratique ou l'usage d'aujourd'hui, ils pensaient tourner la difficulté en supposant qu'il existait, à côté de cette « pénitence canonique » une autre forme de pénitence analogue à notre confession auriculaire, où, sauf l'exception des cas réservés et des censures, tout se règle, en définitive, entre le pénitent et le confesseur. A cette « pénitence privée » auraient obligatoirement ressorti, selon Morin, les péchés moins graves, mortels néanmoins selon notre appréciation, intermédiaires entre les crimes énormes *(peccata capitalia)* et les fautes vénielles *(peccata quotidiana)*. Petau, appliquant un principe qui a été formulé par les réformateurs ecclésiastiques du IXe siècle, voir ci-dessous, répartissait ainsi les deux domaines : à péchés publics (graves, bien entendu) pénitence publique, « canonique »; à péchés secrets (même énormes), pénitence secrète, « privée ».

b. Solutions pour les premiers siècles. — Les recherches faites surtout par les savants catholiques, depuis la fin du XIXe siècle, ont montré que, prises de cette manière absolue, les thèses de Morin et de Petau n'étaient pas compatibles avec les textes soit canoniques, soit théologiques, soit historiques. Il semble que l'unanimité se soit faite, ou à peu près, en ce qui concerne les quatre premiers siècles. On ne peut soutenir, à cette époque la *distinction* d'une « pénitence canonique » et d'une « pénitence privée » en prenant ces termes comme les prenaient Morin et Petau. Les quatre premiers siècles ne connaissent que la « pénitence canonique ». C'est celle que nous avons décrite tout au long. Que la législation n'ait été parfois appliquée d'une manière assez élastique, nul ne songe à le nier; il a donc pu y avoir rémission des péchés par le ministère de l'Église, selon des formes qui n'étaient pas tout à fait celles qu'avaient déterminées la coutume d'abord, plus tard les canons. Voir col. 784 et 808. Pour nombreux qu'on soit en droit de les supposer, ces cas d'espèce ne créaient pas la jurisprudence, et n'entamaient pas le principe.

c. Solutions proposées pour les Ve et VIe siècles. — L'unanimité cesse entre critiques catholiques quand il s'agit de reconstituer la manière dont les choses se passaient à la dernière période que nous avons étudiée (fin du Ve et VIe siècle). Tous sont frappés de ce fait que la « pénitence canonique » disparait de plus en plus de l'usage courant pour ceux qui en auraient le plus besoin. Plusieurs historiens de valeur ont donc été amenés à se demander s'il n'y avait pas, à cette époque, d'autre rémission ecclésiastique que celle qui se pratiquait dans l'*ordo pænitentium*. Et ils ont pensé qu'il fallait répondre à cette question par l'affirmative. Si, par définition, on appelle « pénitence publique », ou si l'on veut « canonique », celle qui s'accomplit *par l'admission dans l'ordre des pénitents*, on est autorisé à appeler « pénitence privée » toute rémission ecclésiastique de fautes demeurées secrètes qui ne fait pas intervenir ce rite et ceux qui s'en déduisent. On aurait ainsi une pénitence qu'il ne faudrait assimiler que de loin avec notre confession auriculaire, qui ne serait pas, néanmoins, celle que vise la discipline canonique. Dispensant le pécheur des exercices humiliants tant de l'entrée en pénitence que du temps du carême, elle aurait eu surtout l'immense avantage de l'*affranchir des lourdes séquelles* que nous avons décrites. Et, puisque c'est proprement la réitération de la pénitence canonique qui est interdite, celle-ci, *susceptible de réitération*, aurait écarté en même temps une des plus graves difficultés que créait la législation régulière. Quant à décrire les rites simplifiés de cette « pénitence privée », ceux qui en soutiennent l'existence ne s'y risquent guère. Tout au plus, pensent-ils que l'aveu des fautes et la satisfaction seraient demeurées absolument secrètes, tandis que l'absolution aurait été, jusqu'à un certain point, publique. Les pénitents de cette catégorie auraient été réconciliés, le jeudi saint, avec les *pænitentes* de plein exercice. A supposer enfin que cette forme de la pénitence soit accessible aux clercs de tous ordres, on aurait résolu les plus graves difficultés soulevées par la comparaison des usages d'aujourd'hui et de ceux d'autrefois. On aurait presque rejoint notre IIIe commandement de l'Église : « Tous tes péchés confesseras, à tout le moins une fois l'an. »

d. Discussion. — L'hypothèse est, à coup sûr, ingénieuse. Mais elle reste au rang d'hypothèse et, dans l'état présent des recherches, d'hypothèse invérifiable. Il n'entre pas dans le plan de cet article, qui veut éviter toute polémique, de soumettre à une longue discussion les divers indices favorables que les tenants de cette solution ont patiemment rassemblés. Pour ce qui est de la façon d'agir de saint Augustin, nous avons dit l'essentiel col. 807; le fait des « confessions entendues » par Hilaire d'Arles a été examiné, col. 828; la façon d'agir de saint Césaire a été suffisamment exposée. On a voulu voir, dans le sermon CCLXI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2227 (sermon prononcé lors d'une entrée en pénitence) une allusion à cette forme semi-publique. Parlant de celui qui se présente à la pénitence solennelle, Césaire s'exprime ainsi : *Et ille quidem qui pænitentiam publice accepit, poterat eam* SECRETIUS *agere; sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere; ideo adjutorium totius populi cupit expetere.* Mais la phrase de Césaire peut viser ou la *conversio* qui, dans le principe au moins, pouvait être moins humiliante que l'entrée en pénitence, ou l'une de ces formes plus ou moins larvées de satisfaction, à publicité restreinte, dont parlait déjà saint Augustin. Rien n'indique que le pénitent qui aurait ainsi fait pénitence *secretius* aurait dû être soustrait aux séquelles de la discipline canonique; or, c'est là le point capital du débat.

Il serait bien étrange, à coup sûr, que cette pénitence semi publique ou secrète et surtout réitérable n'ait laissé aucune trace ni dans les collections canoniques, ni dans les textes liturgiques. Ces derniers connaissent, à la vérité, une forme abrégée de la pénitence, celle qui est donnée *in extremis*. Mais, quelle que soit la simplification opérée sur les rites, le schéma de la procédure solennelle y reste encore très visible, et les textes canoniques, d'autre part, affirment, avec une précision qui ne laisse rien à désirer, que cette cérémonie produit exactement les mêmes effets, que celle

du jeudi saint; c'est si vrai que, même en cas de danger, on hésite à la pratiquer sur les jeunes gens, de crainte de les exposer, en cas de retour à la santé, aux difficultés que créeraient inévitablement ces séquelles. Voir col. 818 et 835. Les jeunes gens à l'article de la mort n'étaient pourtant pas tous des pécheurs publics, quelque élasticité que l'on donne à ce terme. Et si la forme mitigée de la pénitence dont on parle avait existé, c'était bien le cas, au chevet de malades coupables de fautes graves, mais secrètes, de la mettre en pratique.

On a voulu trouver, il est vrai, dans les collections canoniques elles-mêmes des indices plus ou moins concluants. Le texte d'Innocent Ier, *Epist. ad Decentium*, n. 7, indique quelle est pour la réconciliation des pénitents la coutume romaine : *De pænitentibus qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus pænitentiam gerunt, si nulla intervenial ægritudo, Va feria ante Pascha remittendum.* Dans l'*Hispana*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 643. Mais rien absolument n'indique dans le texte pontifical que les pénitents coupables de fautes « plus légères » n'aient pas été astreints pour la suite aux règles disciplinaires concernant tous les pénitents. La décision s'éclaire, pensons-nous, si on la compare aux pratiques grecques. Tandis que, dans l'Église orientale, la durée de la pénitence est proportionnée à la gravité des fautes, ci-dessus, col. 804, dans l'Église romaine, qui propose son usage en exemple, on ne fait pas cette distinction; les pénitents ne sont pas réintégrés dans la communauté au fur et à mesure de l'achèvement de leurs années de pénitence, ils le sont tous en bloc, le jeudi saint, quelle qu'ait été leur culpabilité.

Un texte de saint Léon a été produit également; il s'agit de personnes qui se sont rendues coupables de certaines pratiques suspectes : *qui convivio solo gentilium et escis immolatiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes.* Leur cas est nettement distingué de celui des gens coupables de crimes capitaux que l'on ne peut admettre à la communion que par le moyen de la pénitence publique. *Ad Rustic.*, n. 17, dans l'*Hispana*, *loc. cit.*, col. 768. Remarquons d'abord que les fautes visées en premier lieu ne sont pas nécessairement des fautes mortelles, même suivant nos idées actuelles (on sait ce que pensait saint Paul de la manducation des idolothytes). Mais elles sont susceptibles de causer du scandale et elles sont sanctionnées par une peine disciplinaire, éloignement temporaire de la communion, jeûnes. (N'avons-nous pas ordre aujourd'hui d'écarter de la sainte table des personnes dont le costume peu modeste pourrait causer quelque scandale?) L'imposition des mains qui est mentionnée est un rite tellement fréquent dans l'ancienne Église qu'il n'est pas possible de préciser quelle valeur lui est attribuée ici.

Peut-être, néanmoins, convient-il de faire usage de ce texte pour en éclairer d'autres où l'on voit des fautes relativement légères punies d'une exclusion temporaire de la communion, laquelle prend fin au bout d'un certain temps, en cas d'amendement, et sans recours à la pénitence canonique. Voir, par exemple, Ier conc. d'Arles, can. 11, *De puellis fidelibus quæ gentilibus junguntur placuit ut aliquanto tempore a communione separentur.* Dans l'*Hispana*, *loc. cit.*, col. 239; conc. d'Elvire, can. 14, 21, 79, *ibid.*, col. 303, 304, 310. Insérés dans les collections canoniques, ces textes ont-ils eu quelque influence sur le développement ultérieur de la discipline? Ont-ils contribué à l'établissement d'une sorte de satisfaction intermédiaire entre la *pænitentia luctuosa* et la satisfaction strictement personnelle? Marqueraient-ils le premier pas dans la voie d'une autre pénitence *sacramentelle* différente de la pénitence canonique? Autant de questions qu'il n'est guère possible de résoudre. Ces textes sont relativement anciens; ils ne projettent guère de lumière sur l'histoire de la pénitence au VIe siècle. D'ailleurs, à les prendre strictement en eux-mêmes, ils ne nous font pas connaître une « pénitence privée » et c'est au for externe que ressortissent les sanctions dont ils parlent.

En définitive, sauf l'exception signalée en dernier lieu, nous ne voyons guère en acte, au cours de la période étudiée, que la pénitence canonique avec tous ses effets. Célébrée publiquement dans les rites solennels du carême, ou réduite aux éléments essentiels de la pénitence *in extremis*, elle est une en sa conception, en son mode d'efficacité, en ses conséquences.

e. La pénitence privée et réitérable considérée comme un abus. — Que, çà et là, dans le domaine occidental où nous avons limité nos recherches (les Iles-Britanniques n'y ont jamais été comprises), il y ait eu des tentatives pour faire éclater les cadres trop rigides de la législation canonique, c'est ce que l'on ne saurait nier. Un texte du grand concile de Tolède (589) qui consacra le passage de la nation wisigothique au catholicisme est, à ce point de vue, particulièrement instructif.

Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum Ecclesias non secundum canonem sed fœdissime pro suis peccatis homines agere pænitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint, toties a presbyteris se reconciliari expostulent, ideo pro coercenda tam exsecrabili præsumptione, id a sancto concilio jubetur, ut secundum formam canonicam antiquorum detur pænitentia, hoc est ut prius eum quem sui pænitet facti a communione suspensum faciat inter reliquos pænitentes ad manus impositionem crebro recurrere; expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit eum communioni restituat : hi vero qui ad priora vitia vel infra pænitentiæ tempus vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorum canonum severitatem damnentur. IIIe concile de Tolède, can. 11, dans l'*Hispana*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 353.	Nous avons appris que, dans certaines Églises d'Espagne, il y a des personnes qui font pénitence de leurs péchés non point d'après les canons, mais d'une manière dégoûtante, en telle sorte que, chaque fois qu'il leur arrive de pécher, elles vont demander la réconciliation à de simples prêtres. Pour réprimer une si exécrable audace, le saint concile ordonne que la pénitence soit donnée selon les formes canoniques des anciens. Dès lors : celui qui se repent de ses fautes devra au préalable être écarté de la communion, et, ayant pris place parmi les autres pénitents, recourir fréquemment à l'imposition des mains. Le temps de la satisfaction accompli, si, après mûr examen, l'évêque l'en juge digne, qu'il l'admette à la communion. Pour ceux qui, soit durant le temps de leur pénitence, soit après la réconciliation, retomberaient dans leurs anciennes fautes, ils seront condamnés selon la rigueur des anciens canons.

La deuxième partie du texte donne de la « pénitence canonique » une définition on ne peut plus claire. Nous avons traduit *contemplatio sacerdotalis* par l'*examen de l'évêque.* Il nous paraît évident, en effet, que le texte oppose le fonctionnement régulier de la discipline canonique dont l'évêque, soit par lui-même, soit par ses délégués, est le régulateur à l'action abusive de simples prêtres, visée dans la première partie. Celle-ci vise une « pénitence privée, et réitérable », donnée à des bien portants par de simples prêtres. Mais cette pénitence privée est qualifiée comme un intolérable abus *(fœdissime; exsecrabilis præsumptio)*. L'abus était-il fréquent, existait-il de longue date? Le concile ne le dit pas. Se rattache-t-il à des pratiques dont on dira ci-dessous l'histoire et qui ont leur point de départ dans les Iles-Britanniques? Il n'est pas interdit de le penser. Pour le moment, il nous suffit de signaler la vigoureuse réaction que l'Église d'Espagne leur oppose au moment de sa résurrection.

III. LES THÉORIES. — Il nous reste à fixer les idées que l'on se faisait à l'époque étudiée de cette discipline pénitentielle, de sa nécessité, de son caractère, de son mode d'efficacité.

1° *Nécessité du recours à la pénitence ecclésiastique.* — Après ce que nous avons dit de l'abandon où tombe peu à peu la pratique de la pénitence pour les bien portants, il pourrait sembler que l'on ait quelque peu perdu de vue, à cette époque, la nécessité de recourir à l'Église pour obtenir la rémission des péchés graves. Or, c'est là une conclusion tout à fait inexacte.

Sans aucun doute, on trouve dans les textes parénétiques de l'époque les mêmes développements, déjà relevés antérieurement, sur la valeur satisfactoire des exercices personnels de pénitence et des bonnes œuvres, prières, jeûnes, aumônes. L'insistance qu'on met à recommander ces pratiques ne doit pas faire oublier l'insistance que l'on rencontre également à affirmer qu'elles ne sont pas capables, *à elles toutes seules*, d'effacer la culpabilité provenant des fautes graves et de donner à l'âme sécurité devant le tribunal divin. Césaire d'Arles, en particulier, abonde en formules de ce genre. Voir les textes énumérés, col. 822. Comment, dès lors, concilier cette affirmation avec la pratique dont témoignent nos textes, ceux de Césaire comme les autres? Comment comprendre, en particulier, que des évêques pieux laissent librement accéder à la sainte table des pécheurs dont ils savent l'indignité et qu'ils devraient par la *correptio*, soit privée, soit publique, contraindre à passer d'abord par les austérités de la pénitence? — Le cas d'abord, n'était pas nouveau, Augustin l'avait déjà signalé, voir col. 806. Seulement, à l'époque où nous sommes arrivés, il se généralise d'une manière effrayante. La conscience chrétienne aurait-elle perdu toute idée de la nécessité du recours à l'Église pour la rémission des fautes graves?

Non certes, car il n'est aucun de ceux que nous voyons aborder la table sainte sans être passé par la pénitence, qui voudrait se présenter sans elle au tribunal de Dieu. Si l'on veut comprendre l'idée que l'on se fait de la pénitence à l'époque, il faut mettre avant tout l'accent sur la « *pénitence des malades* ». Plus ou moins explicitement, les pécheurs qui, s'étant sérieusement purifiés pendant le carême par les moyens personnels qu'on leur recommandait, communiaient à Pâques, ces pécheurs avaient l'idée de l'absolution dernière sans laquelle aucun d'entre eux ne voulait mourir. Et, pour prendre les choses du point de vue moderne, ce *votum sacramenti*, plus ou moins implicite, était suffisant avec le repentir de leurs fautes pour les en purifier. La nécessité de la *réconciliation* pénitentielle ressort aussi des craintes que l'on éprouve sur le sort de ceux qui, coupables de fautes graves, n'ont pas reçu cette réconciliation. Même s'ils ont été admis dans l'ordre des pénitents, ils ne reçoivent pas, d'après la discipline romaine, les honneurs de la sépulture ecclésiastique et l'on n'offre pas pour eux le sacrifice eucharistique. La discipline gallicane est un peu moins sévère et fait état des bonnes dispositions, du *votum*, si l'on veut, manifesté par le coupable.

2° *Caractère sacramentel de la pénitence canonique.* — Nous en avons signalé les preuves aux âges précédents. Elles témoignent que la discipline pénitentielle n'est pas considérée seulement comme une affaire qui se passe entre l'autorité ecclésiastique et le pécheur, mais que, parallèlement, une action se déroule dans le domaine de la conscience où Dieu seul a accès. Les textes liturgiques que nous avons rencontrés pour la première fois dans cette période mettent en pleine lumière cette idée ancienne. Voir col. 816 sq. Dans la formule donnée par le sacramentaire gélasien pour le jeudi saint, on entend l'archidiacre demander à l'évêque de rapprocher le pécheur de Dieu par la grâce de la divine réconciliation, *per divinæ reconciliationis gratiam fac hominem proximum Deo.* Et, quant aux oraisons prononcées par l'évêque lui-même, nous avons marqué que, si la seconde insiste sur le fait de la réintégration dans l'Église, le troisième affirme que le but essentiel de la cérémonie est de *rendre la vie* au pécheur. La cérémonie est appelée un *sacramentum reconciliationis*, soit par le gélasien, soit par le *Liber ordinum* wisigothique. Encore qu'il ne faille pas presser à l'époque le mot *sacramentum*, l'emploi de l'expression ne laisse pas d'être tout à fait remarquable. On voit donc l'erreur qui a été commise par les théologiens des trois derniers siècles qui, pour des raisons d'ordre apologétique, se refusaient à considérer la « pénitence canonique » comme d'ordre sacramentel et ne voyaient en elle qu'une discipline du for externe. Il faut non moins résolument écarter l'idée qui perce à divers endroits, ici même dans les deux articles ABSOLUTION et CONFESSION, et suivant laquelle l'absolution aurait été donnée aux pénitents publics au *début* même de l'entrée en pénitence. Elle est formellement exclue, soit par les textes liturgiques que nous venons de citer, soit par les textes canoniques qui refusent la sépulture ecclésiastique aux pénitents décédés avant la « réconciliation », même s'ils ont reçu la pénitence.

L'étude des textes parénétiques, de ceux-là surtout qui comparent la pénitence au baptême, confirmerait les conclusions précédentes. Relever au moins, col. 827, le mot rapporté par Victor de Vite dans l'histoire de la persécution vandale.

3° *Mode d'efficacité.* — En l'absence d'une doctrine définitive sur le mode d'action des sacrements, les Pères et les écrivains de cette époque, comme ceux de l'âge précédent, n'arrivent pas encore à équilibrer leurs diverses affirmations. — D'abord, il leur arrive d'insister sur le rôle des dispositions intérieures, des œuvres personnelles, des exercices particuliers de pénitence, des moyens satisfactoires, prière et surtout aumône, avec une force telle qu'il semblerait que c'est à ces « actes du pénitent » que se doit attribuer la part prépondérante dans la rémission du péché. Cette satisfaction personnelle est multipliée si l'on peut dire par les prières de toute la communauté. Voir la phrase de Césaire mentionnée ci-dessus, col. 838 : *videt (pænitens) se contra tam gravia mala solum non posse sufficere; ideo adjutorium totius populi cupit expetere.* L'oubli où nous avons laissé tomber non seulement l'idée de la satisfaction *collective*, mais celle même de la satisfaction personnelle, nous fait considérer, avec tant soit peu d'inquiétude, l'insistance que mettent les prédicateurs des ve et vie siècles à recommander aux chrétiens de faire « de dignes fruits de pénitence ». S'ils témoignent quelque appréhension au sujet des effets de la *pænitentia momentanea*, donnée *in extremis*, c'est que, précisément, celle-ci ne laisse pas le temps convenable pour « faire pénitence ».

Mais cette insistance sur les efforts personnels ne doit pas faire oublier celle qu'ils mettent à accentuer le rôle de l'Église dans la rémission des péchés. Les dispositions canoniques sur le traitement des pénitents morts au cours des exercices et sans la réconciliation jettent un jour particulièrement vif sur l'efficacité de cette dernière cérémonie. Lié par l'autorité ecclésiastique (et l'entrée en pénitence est proprement l'acceptation de ce lien), le pénitent doit être délié par elle, s'il veut se présenter sans crainte dans cet au-delà mystérieux où les jugements de l'Église ont un retentissement. Voir col. 835.

Et, pourtant, malgré cette affirmation si ferme du rôle de l'Église dans le pardon du péché, les Pères de l'époque — et ils suivaient un guide illustre, saint Augustin — se rendent compte que ce pardon ne peut

être donné que par Dieu. Le retour à la vie de la grâce est une œuvre essentiellement divine et, de quelque façon que les théologiens modernes envisagent ce que l'on appelle aujourd'hui la *causalité des sacrements*, ils sont obligés de faire une place à ce facteur mystérieux, essentiellement impondérable, qu'est l'action intérieure de la Cause première. Les Pères avaient peut-être de cette action un sentiment plus vif. Nul, à l'époque qui nous retient, ne l'a mieux exprimé que saint Grégoire le Grand; il faudrait citer et commenter toute l'homélie sur les mots de Joa., xx, 19-31, « les péchés seront remis à qui vous les remettrez », pour faire apprécier toutes les finesses, disons même toutes les subtilités de sa pensée. L'histoire de la résurrection de Lazare lui fournit, comme à Augustin, l'occasion de distinguer l'action de Dieu qui ressuscite l'âme et celle de l'Église qui la débarrasse de ses liens « Voyez, dit-il, les disciples débarrassent de ses bandelettes le mort que Jésus avait déjà ressuscité. S'ils avaient ainsi délié un Lazare mort, ils auraient remué de la corruption plutôt que montré leur pouvoir. Et cette considération nous permet de voir que notre autorité pastorale ne doit pas lier ceux-là dont nous savons que notre maître les a rappelés à la vie par sa grâce ressuscitante. Ce retour à la vie, même avant que le ressuscité fasse le bien *(ante operationem rectitudinis)*, se reconnaît dans le fait seul qu'il confesse son péché. Aussi Jésus, devant le tombeau de Lazare, ne dit-il pas : « reviens à la vie », mais « viens au jour ». Tout pécheur, en effet, tant qu'il cache sa faute au fond de sa conscience, est enfoui dans les profondeurs du sépulcre. Mais le pécheur mort vient à la lumière, quand, spontanément, il confesse ses misères... Allons! que le mort sorte! c'est-à-dire que le pécheur confesse sa faute. Et, une fois sorti, que les disciples le délient, je veux dire, que les pasteurs de l'Église lui enlèvent la *peine* qu'avait méritée, celui qui n'a pas rougi de confesser ce qu'il a fait. » *Hom.*, II, XXVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1200 sq.

Laissons à cette belle page de Grégoire toute l'imprécision qui convient en pareille matière; le bon pape, s'adressant non à des théologiens, mais à son habituel auditoire de fidèles, essaie de lui faire comprendre que, dans cette œuvre admirable du rappel à la vie, à la communion des saints et à l'*activité* surnaturelle de l'âme morte par le péché, bien des facteurs entrent en jeu : œuvres personnelles du pécheur dont la confession est surtout ici mise en relief (n'est-ce pas elle qui *déclenche* tout le mécanisme pénitentiel?), action de l'autorité ecclésiastique aussi; mais, sous tout cela, communiquant aux « œuvres » du coupable et à l'absolution de l'Église une efficacité souveraine, l'action profonde de Celui qui, seul, est capable de rappeler un mort du fond de son tombeau. Cela ne résume-t-il pas tout ce que pensait, tout ce qu'espérait, tout ce que pratiquait, en organisant la pénitence, l'Église des premiers siècles? Et n'est-ce pas cela encore que pense, que croit et qu'espère l'Église d'aujourd'hui?

Les *sources* ont été énumérées et classées au cours de l'article. — Pour les *travaux*, se référer à la bibliographie des articles antérieurs, ABSOLUTION, CONFESSION, CONTRITION, ou des articles consacrés aux différents auteurs étudiés : AUGUSTIN *(Saint)*, GRÉGOIRE *(Saint)*, HERMAS, etc.

On n'indiquera guère ici que les travaux les plus récents, qui ont projeté une nouvelle lumière dans un domaine qui commence seulement à s'éclairer. Ces travaux ont modifié et souvent renouvelé l'aspect général des questions. On signalera d'abord les études d'ordre général; ensuite celles qui se rapportent à des points particuliers, en suivant l'ordre même de l'article. Il va de soi que certaines études générales traitent parfois, avec beaucoup de détail, tel point particulier; on ne les citera pas à nouveau pour autant.

I. ÉTUDES GÉNÉRALES. — Il faut au moins mentionner, car il convient toujours d'en tenir compte, les beaux travaux des anciens : Petau, *De pœnitentiæ vetere in Ecclesia ratione diatriba*, 1622, en appendice à l'édit. de saint Épiphane (cf. *P. G.*, t. XLII, col. 1015-1046), et *Diatriba de pœnitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta*, 1633, en appendice à la 2e éd. des *Œuvres* de Synésius (reproduit dans les *Dogmata theologica*, éd. Vivès, t. VIII, p. 442-453, où l'on trouvera aussi, p. 177-196, la dissertation précédente); Sirmond, *Historia pœnitentiæ publicæ*, Paris, 1651; Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, Paris, 1651; ces ouvrages, et spécialement le dernier, restent des mines de renseignements.

A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un livre récent* (celui de Lea), dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, t. II, 1897, p. 306-341, 496-524, admirable esquisse, dont les travaux ultérieurs n'ont fait que confirmer l'exactitude d'ensemble et qui est le préambule obligatoire à toute étude sur la pénitence; H. Koch (encore catholique), *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1900, p. 481-534; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'hist. et de théol. positive*, Ire série, Paris, 1902, tenir compte des quelques modifications apportées dans les rééditions successives; P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der kath. Beichte*, Wurzbourg, 1902; E. Vacandard, nombreux articles résumés ici à l'art. CONFESSION, et dans *Les origines de la confession sacramentelle* des *Études de critique et d'histoire religieuses*, IIe série, Paris, 1910; G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Bonn, 1908, trad. franç. de M. Decker et E. Ricard, Paris, 1910; E. Schwartz, *Bussstufen und Katechumenatsklassen*, dans *Schriften der wiss. Gesells. in Strassburg*, fasc. 7, Strasbourg, 1911; A. d'Alès, *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914, touche à un très grand nombre de questions; J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, reproduit un article de l'*Université catholique*, 1913, p. 97 sq., 221 sq.; Oscar D. Watkins, *A history of Penance, being a study of the authorities*, 2 vol., Londres, 1920, rassemble et discute un très grand nombre de textes; H. Brewer, *Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XLV, 1921, p. 1-43; R. S. T. Haslehurst, *Some account of the penitential discipline of the early Church in the first four centuries*, Londres, 1921; A. d'Alès et P. Galtier, art. *Pénitence*, dans *Dictionn. apologétique*, t. III, 1922, col. 1756-1865; P. Galtier, *De pœnitentia tractatus dogmatico-historicus*, Paris, 1923, nouv. édit., 1931; Umberg, *Absolutionspflicht und altchristliche Bussdisziplin*, dans *Scholastik*, 1927, p. 321 sq.; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich, 1928; K. Adam, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums. Kritische Bemerkungen zu Poschmanns Untersuchung*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1929, p. 1-66; B. Poschmann, *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. LIV, 1930, p. 214-252; P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932.

II. QUESTIONS PARTICULIÈRES. — 1° *Le Nouveau Testament.* — Se référer aux commentaires récents sur les évangiles et les épîtres; voir spécialement ici à l'art. PAUL *(Saint)* ce qui est dit de l'épître aux Hébreux.

2° *La période archaïque.* — Voir surtout la bibliographie de l'art. HERMAS.

3° *L'organisation pénitentielle au IIIe siècle.* — 1. *Généralités.* — F. Cavallera, *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle*, dans *Bulletin de litt. ecclés. de Toulouse*, 1929, p. 19-36, 49-63.

2. *Sur Tertullien et l'édit de Calliste.* — E. Rollfs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, dans *Texte und Unters.*, t. XI, fasc. 3, 1893; G. Esser, *Die Bussschriften Tertullians und das Indulgenzedikt des Pabstes Kallistus*, Bonn, 1905; du même, *Der Adressat der De pudicitia und der Verfasser des römischen Bussedikts*, Bonn, 1914; K. Adam, *Der sogen. Bussedict des Papstes Callistus*, Munich, 1917; A. d'Alès, *Zéphyrin, Calliste ou Agrippinus*, dans *Recherches de science relig.*, 1920, p. 254 sq.; G. Bardy, *L'édit d'Agrippinus*, dans *Revue des sciences relig.*, t. IV, 1924, p. 1-25.

3. *Sur Origène.* — B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes* (programme), Braunsberg, 1912, et les travaux signalés à l'art. ORIGÈNE.

4. *Saint Cyprien et Novatien.* — B. Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXXVII, 1913, p. 25-54, 244-265; et les travaux signalés à l'art. NOVATIEN, en particulier celui d'H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, 1926.

4° *L'épanouissement de la discipline pénitentielle.* — 1. *Généralités.* — E. Göller, *Analekten zur Bussgeschichte des IV. Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXVI, 1928, p. 235 sq.

2. *Saint Augustin.* — F. Hünermann, *Die Busslehre des hl. Augustinus*, dans les *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch.* de Ehrard et Kirsch, t. XII, fasc. 1, 1914 (abondante bibliographie); K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, même recueil, t. XIV, fasc. 1, 1917; B. Poschmann, *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?* Braunsberg, 1920; K. Adam, *Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann*, Kempten, 1921; B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XLV, 1921, p. 208-228, 405-432, 497-526; du même, *Kirchenbusse und correptio secreta*, Braunsberg, 1923.

5° *Déclin de la discipline canonique.* — A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles (503-543)*, Paris, 1894, voir surtout p. 187-244; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, t. X, 1905, p. 444-487, 579-616; E. Göller, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cæsarius' von Arles und Gregors von Tours*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. CIX, 1929, p. 1-126; du même, *Das Sündenbekenntiss bei Gregor dem Grosse*, dans *Oberrheinisches Pastoralblatt*, t. XXX, 1928, fasc. 4 et 5; J. Tixeront, *La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrétiennes*, t. II, 1912, p. 240-258 (reproduit dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, 1921, p. 237 sq.).

Il faut mentionner aussi, malgré leur esprit nettement anticatholique, une série d'articles, signés de pseudonymes divers, consacrés par J. Turmel à l'étude de la pénitence aux diverses périodes que nous avons distinguées. Nous les signalons dans leur ordre logique; ils constituent ainsi une histoire de la pénitence, faite du point de vue de la critique la plus radicale : A. Vanbeck, *La discipline pénitentielle dans les écrits de saint Paul*, dans *Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1910, p. 241-251; du même, *La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes*, *ibid.*, 1910, p. 436-465; du même, *La pénitence, dans le* Pasteur *d'Hermas*, *ibid.*, 1911, p. 389-403; du même, *La pénitence dans Tertullien*, *ibid.*, 1912, p. 350-369; du même, *La pénitence dans Origène*, *ibid.*, 1912, p. 544-557, et 1913, p. 115-129; du même, *La pénitence dans saint Cyprien*, *ibid.*, 1913, p. 422-142; du même, *La discipline pénitentielle en Orient de Denys de Corinthe à Athanase*, *ibid.*, 1920, p. 181-229; A. Lagarde, *La pénitence dans saint Basile*, *ibid.*, 1922, p. 534-548; du même, *Les origines de la confession* (la confession dans les monastères égyptiens au IVe siècle), *ibid.*, p. 332-351; du même, *Saint Jean Chrysostome a-t-il connu la confession? ibid.*, 1913, p. 540-559, et 1914, p. 26-62; du même, *La pénitence dans les Églises d'Italie au cours des IVe et Ve siècles*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, t. XCII, 1925, p. 108-147; du même, *Saint Augustin a-t-il connu la confession?* dans *Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1913, p. 226-260; du même, *La doctrine pénitentielle de saint Augustin*, *ibid.*, 1921, p. 251-257; du même, *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession? ibid.*, 1912, p. 160-183; du même, *La doctrine pénitentielle du pape Grégoire*, *ibid.*, 1922, p. 118-126.

É. Amann.

II. LA PÉNITENCE PRIVÉE; SON ORGANISATION; PREMIÈRES SPÉCULATIONS A SON SUJET. — On voudrait, dans cette section, suivre l'évolution tant de la pratique que de la théorie pénitentielle, depuis le moment où apparaissent, avec une suffisante netteté, les premières formes de la pénitence privée, jusqu'à l'époque où la discipline pénitentielle prend, soit dans l'application, soit dans la spéculation, des formes sensiblement analogues à celles que nous lui connaissons aujourd'hui.

Le point de départ ne saurait être fixé avec une exactitude mathématique; suivant les régions — nous ne pensons ici qu'à l'Occident — il varie entre le milieu du Ve siècle et la fin du VIe. Par contre, la date de 1215 (IVe concile du Latran) doit être retenue pour le point d'arrivée. Dans la courbe que nous tentons de décrire, cette date marque un « point singulier ». En déterminant une fois pour toutes la nécessité de la confession annuelle, le canon *Omnis utriusque sexus* n'a pas seulement apporté une sanction officielle aux prescriptions d'une coutume immémoriale; il a orienté — et saint Thomas l'a fait remarquer avec force, *In IVum Sent.*, dist. XVII, expos. text. et q. III, a. 1, sol. 3 et 4 — les solutions théoriques dans une voie que la théologie n'abandonnera plus.

Dans cette longue période, quelques divisions se marquent avec assez de netteté. Jusqu'au premier tiers du VIIIe siècle, époque confuse et obscure où la pratique de la pénitence privée se répand, sans qu'il soit possible, faute de documents, d'en suivre la diffusion. La prise du pouvoir dans la Gaule mérovingienne par les fils de Charles-Martel (741) est le point de départ de la réforme carolingienne, qui, dans le domaine de la pénitence, comme sur tant d'autres points, essaiera un meilleur aménagement des institutions ecclésiastiques. Passé le « siècle de fer », quand redeviendront possibles, dans l'Église, de nouvelles tentatives de réforme, les spéculations théologiques vont commencer, qui s'exerceront sur le domaine qui nous intéresse, comme sur une foule d'autres. — I. Les origines de la pénitence privée en Occident. II. La réforme carolingienne (col. 862). III. Vers les solutions définitives (col. 894).

I. Les origines de la pénitence privée en Occident (VIe-VIIIe siècles). — Avec quelle vivacité le concile de Tolède de 589 repousse des formes nouvelles d'administration de la pénitence qui tendaient pour lors à s'introduire en Espagne, on l'a dit ci-dessus, col. 840. Or, au moment où était promulgué ce canon, il y avait quelque temps déjà que, dans les régions voisines, ce mode, si « abusif » au dire du concile, s'était fait une large place au détriment de la vieille discipline canonique. Deux usages pénitentiels coexistaient dès lors en certaines parties de l'Occident; l'un va s'affirmer de plus en plus vivant, tandis que l'autre, déjà bien menacé à l'âge précédent, va tendre à disparaître. Les interventions ultérieures de l'époque carolingienne parviendront à le sauver, mais en lui donnant un caractère assez différent. Nous pouvons, dans cette division, le laisser à peu près hors de cause; il faut, au rebours, concentrer toute notre attention sur cette forme nouvelle de la pénitence, à qui était réservée une si brillante destinée. Comme dans les sections précédentes, nous étudierons successivement : 1° Les documents. 2° La pratique (col. 849). 3° Les théories (col. 856).

I. LES DOCUMENTS. — Sauf en ce qui concerne la première catégorie, les documents de cette époque — ceci est vrai de tous les domaines — sont extrêmement clairsemés. Nous n'avons guère de textes théologiques et les quelques-uns qui se rencontrent (ceux que l'on peut emprunter à l'œuvre théologique de Bède par exemple) seront avantageusement renvoyés à l'époque suivante. Voir col. 868. Restent les pénitentiels, à côté desquels on peut ranger quelques textes canoniques, et dans lesquels on pourra faire rentrer les textes liturgiques, et enfin un petit nombre de textes historiques.

1° *Les pénitentiels.* — On désigne sous ce nom générique de petits livres destinés à guider ceux qui administrent la pénitence. Sous sa forme la plus réduite, un pénitentiel ressemble à nos modernes « examens de conscience », c'est-à-dire qu'il énumère différentes espèces de péché, dont le classement, d'ailleurs, peut être assez variable. Mais nos « examens de conscience » s'adressent aux fidèles; les pénitentiels s'adressent aux confesseurs, à côté de chaque faute, en effet, s'inscrit la « pénitence » qu'il faut lui imposer. En sorte que l'allure générale est en définitive celle d'un tarif. Voici quelques exemples :

Si presbyter aut diaconus pro ebrietate vomitum facit, XL dies pœniteat.

Si laicus fidelis pro ebrietate vomitum facit, xv dies pæniteat.

Si quis fornicaverit cum virgine I anno pæniteat, si cum maritata IV annos, duos integros, duos alios in tribus quadragesimis et III dies in hebdomada pæniteat. *Pænit. Theodori*, dans Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 184-185.

Le pénitentiel de Théodore, à qui ces textes sont empruntés, peut passer pour un pénitentiel type du VIIe siècle. Voici, à l'autre extrémité de la série comment s'exprime le *Corrector*, c'est-à-dire le l. XIX du *Décret* de Burchard de Worms (début du XIe siècle) :

Mechatus es cum uxore alterius, tu non habens uxorem? Quadraginta dies pæniteas in pane et aqua, quod in communi sermone carrinam vocatur, cum VII sequentibus annis pæniteas. Can. 39.

Solvisti jejunium in quadragesima, antequam vespertinum celebraretur officium, nisi pro infirmitate? Si fecisti, pro unoquoque die III dies pæniteas. Can. 46. *Ibid.*, p. 639, 646.

Les premiers pénitentiels sont généralement assez sommaires. Ceux d'époque tardive sont beaucoup plus développés, affectant presque la forme de nos modernes traités de cas de conscience.

Si la partie centrale des pénitentiels est le tarif des pénitences, il s'en faut que tous se bornent à cela. Beaucoup donnent aussi les diverses prières à réciter pour l'administration du rite. Quelques-uns, surtout aux époques postérieures, donnent au confesseur des conseils appropriés, devenant ainsi de véritables manuels des confesseurs. Remarquons, toutefois, qu'à la période que nous entreprenons d'étudier les textes authentiques se bornent d'ordinaire à l'énumération des fautes possibles et des peines qu'elles méritent.

La littérature des pénitentiels forme un ensemble extrêmement touffu. A première vue, il est évident qu'il existe, entre ces différents livrets, des relations de dépendance; nombreuses sont les prescriptions communes à ces recueils, dont la composition s'échelonne sur six siècles. Le problème est de sérier les textes dans l'ordre de leur apparition, ordre qui permet, jusqu'à un certain point, d'établir quelles sont les prescriptions les plus anciennes et quelles sont les plus récentes. Les attributions traditionnelles données à tel ou tel ouvrage, si elles peuvent guider la recherche, ne laissent pas de créer des difficultés, car elles doivent être vérifiées dans chaque cas particulier. Le travail considérable qui a été fait dans ce domaine depuis le XVIIe siècle n'a cependant pas été vain. On trouvera ci-dessous, à l'art. PÉNITENTIELS, les résultats les plus plausibles auxquels on est maintenant arrivé. Disons en bref que la patrie d'origine des pénitentiels est l'Irlande de la fin du Ve siècle; ils se développent dans les chrétientés celtiques de Grande-Bretagne, en attendant que, dans le même pays, ils prennent dans les communautés anglo-saxonnes du VIIe siècle leurs caractères quasi définitifs. Mais, déjà auparavant, ils ont franchi le détroit et ont fait sentir leur influence sur le continent, dès la fin du VIe siècle. Au VIIe siècle et au début du VIIIe, ils sont partout en possession, sauf en Espagne et en Italie. Nous dirons ultérieurement ce qu'il en advint à l'époque carolingienne.

2° *Textes conciliaires.* — La période que nous étudions n'est pas, sauf pour ce qui concerne l'Espagne, celle de la grande activité conciliaire.

Dans un certain nombre des conciles de Tolède, on relève encore des canons relatifs à la pénitence, et celle-ci est toujours conforme au type qui nous avons antérieurement décrit, c'est-à-dire essentiellement caractérisée par l'inscription dans l'*ordo pænitentium*. Voir, par exemple, VIe conc. de Tolède (638), can. 7 et 8, Mansi, *Concil.*, t. X, col. 661; XIIe conc. de Tolède (681), can. 2, *ibid.*, t. XI, col. 1029; XVIe conc. de Tolède (693), can. 3, *ibid.*, t. XII, col. 71. C'est en Espagne, en effet, que se conserve le plus longtemps, et jusqu'à l'invasion arabe, la discipline pénitentielle canonique. On en signalerait encore des traces dans quelques conciles de la Gaule mérovingienne : concile de Reims (625 ou 630), can. 8, *ibid.*, t. X, col. 595, par exemple.

Mais il est intéressant de relever, dans un concile presque contemporain, celui de Chalon-sur-Saône (650), une approbation donnée au nouveau mode de pénitence, tel que l'avait importé dans l'est de la Gaule saint Colomban et ses disciples. Voir can. 8, dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, t. III, 1, p. 197; le texte est à mettre en antithèse avec celui du concile de Tolède de 589 cité plus haut, col. 840 : *De pænitentia peccatorum, quæ est medela animæ, utilem hominibus esse censemus; et ut pænitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur pænitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire.* Pour n'être pas une canonisation en forme des pénitentiels, cette décision ne laisse pas de donner au système qu'ils représentent une importante confirmation.

A vrai dire, les conciles insulaires de la fin du Ve siècle étaient déjà entrés dans cette voie; leurs décisions, qui sont au point de départ des plus anciens pénitentiels, seront plus utilement étudiées avec ceux-ci. Voir à l'art. PÉNITENTIELS ce qui concerne le premier synode de saint Patrice et les *Canones hibernenses*. Du moins convenait-il de rappeler que les tarifs pénitentiels ne sont pas aussi dépourvus qu'on le dit parfois de sanctions canoniques.

Il n'y a pas de décrétales pontificales importantes à signaler durant la période que nous occupe. Les consultations données par la cour romaine à saint Boniface, lors de son apostolat en Germanie, seront plus naturellement étudiées au début de la période suivante. Elles peuvent être considérées comme les préludes de la réforme carolingienne. Quant aux collections canoniques de l'époque, tout l'essentiel en a été dit ci-dessus, col. 814.

3° *Textes liturgiques.* — Ils n'abondent pas non plus. En ce qui concerne la pénitence publique, les textes ci-dessus mentionnés, col. 816, continuent à être en usage; l'époque que nous étudions est même le moment où ils prennent la forme définitive que nous leur voyons dans la tradition manuscrite.

Les pénitentiels de l'époque, au contraire, réduits aux dimensions de simples tarifs, ne laissent guère entrevoir la suite des rites et des prières employés dans l'administration de la pénitence privée; il convient d'en juger, sans doute, par ce qu'en disent les textes ultérieurs. On les étudiera ci-dessous, col. 867.

4° *Renseignements historiques* — Bien maigre aussi est l'apport fourni à l'histoire ecclésiastique par cette époque; il se ramène, en somme, à un certain nombre de compositions hagiographiques dont l'authenticité et la véracité ne sont pas au-dessus de tout soupçon.

Il ne saurait être question de faire ici un dépouillement complet de ces textes. Mentionnons, à titre d'exemples, quelques allusions qui s'y rencontrent à l'administration de la pénitence : dans la *Vie de saint Colomba*, on voit le missionnaire de l'Écosse imposer à un meurtrier, coupable en même temps d'inceste, une pénitence dont le libellé fait songer au texte des pénitentiels : *Vita*, I, 13, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 734; cf. aussi I, 32, col. 743. — Jonas de Bobbio, dans la *Vie de saint Colomban*, fait remarquer qu'à l'époque de l'arrivée dans les Gaules de son héros, la pénitence n'y était plus guère pratiquée : *Fides tantum manebat christiana, nam pænitentiæ medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis. Vita*, 11, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1018 A. Sitôt Luxeuil fondé, les foules y accourent, pour y chercher ces remèdes qui ne se trouvaient plus ailleurs. *Ibid.*, 16, col. 1022 C. Alors

qu'il est emmené en exil, Colomban trouve, dans la prison de Besançon, un certain nombre de condamnés; il les emmène à l'église, *ut commissorum scelerum pænitentiam agant. Ibid.*, 34, col. 1031 B. Dans la première lettre adressée par lui au pape saint Grégoire, Colomban fait allusion aux confidences qu'il a reçues de la part d'ecclésiastiques qui se sentaient coupables : *Sunt enim quorum in his novimus conscientias et cum nostra parvitate id conferentes, certum scire volebant si sine periculo post hoc possint (ministrare?), id est, aut post gradum solidis emptum, aut post in diaconatu adulterium, absconsum tamen dico cum clientelis adulterium, quod* APUD NOSTROS MAGISTROS *non minoris censetur esse facinoris. P. L.*, t. LXXX, col. 262 D. — La *Vie de sainte Fara*, rédigée par le même Jonas, témoigne que, dans certains monastères, l'abbesse recevait les aveux de ses filles. *S. Burgundoforæ vita*, IX, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1078-1080. — La *Vie de saint Éloi* raconte en détail, comment, au sortir de l'adolescence, le futur évêque de Noyon, *cupiens se vas Deo exhibere sanctificatum, ac metuens ne aliqua suum delicta pectus frustrarent, omnia adolescentiæ suæ coram sacerdote confessus est acta. Vita*, VII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 484. Voir d'autres exemples à l'art. CONFESSION, col. 875, 884.

II. LA PRATIQUE. — C'est à l'aide de ces documents, hélas trop rares et trop peu explicites, qu'il faut essayer de donner une idée de ce qu'était la pénitence privée; il conviendra, ensuite, de rechercher son point d'origine et de suivre la marche de sa diffusion; il faudra se demander aussi jusqu'à quel point la forme ancienne a coexisté avec la nouvelle pratique.

1° *Idée générale.* — Pour fixer les idées et éviter des généralisations hâtives, demandons au *Pénitentiel* dit *de Théodore*, qui représente assez bien un type anglo-saxon du VIIe siècle, comment les choses pouvaient se passer à cette époque et dans cette région.

Comme l'indique la préface du livret, l'ouvrage n'est pas de Théodore lui-même (Théodore, un moine grec de Tarse, a été désigné en 668 par le pape Vitalien comme archevêque de Cantorbéry, où il est mort en 690). Mais, en définitive, les solutions qu'il donne peuvent être considérées comme celles que l'archevêque proposait « aux nombreuses personnes qui venaient lui demander conseil, sur la manière d'expier leurs fautes ». Voir cette préface dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 183. Sans nous astreindre à suivre l'ordre même du livret, relevons d'abord un certain nombre d'indications d'ordre général.

Au l. I, c. XIII, *op. cit.*, p. 197, on trouve les trois textes suivants : *Reconciliatio pænitentium in cœna Domini tantum est ab episcopo, et consummata pænitentia. Si vero episcopo difficile sit, presbytero potest necessitatis causa præbere potestatem ut impleat. — Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica pænitentia non est.* Les deux premières phrases font clairement allusion à l'état de choses qui a été amplement décrit ci-dessus; la réconciliation des pénitents au jeudi saint étant, en somme, le dernier acte, accompli par l'évêque et, à son défaut, par un prêtre délégué, de toute la série des démarches qui ont constitué le pécheur dans l'état de pénitent. Or, le pénitentiel déclare, d'une manière expresse, que cette procédure n'existe pas dans la province ecclésiastique pour laquelle il est rédigé : « En Angleterre pas de réconciliation publique, parce qu'il n'y a pas de pénitence publique. » Une autre particularité est signalée un peu plus haut, I, XII, 1, *ibid.*, p. 196 : *Pænitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem pænitentiæ, nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus.* L'opposition est clairement marquée entre les prescriptions canoniques et les coutumes de la province. Et celle qui est ici relevée est capitale. La pénitence canonique a pour essence même la séparation du coupable de la communion ecclésiastique en général et tout spécialement de la communion eucharistique; seule la cérémonie de la réconciliation lui donne accès à la table du Seigneur; l'exclusion ne peut prendre fin qu'avec la pénitence elle-même, quoi qu'il en soit des séquelles plus ou moins pénibles qui survivent à l'acte même de la réconciliation. Le fait qu'ici une possibilité est ouverte au pénitent de participer à l'eucharistie *avant que la pénitence soit entièrement accomplie*, ce fait montre bien qu'une autre idée s'est substituée à la conception canonique.

Aussi, bien des phrases comme celle-ci : *post annum vel menses sex licentiam damus* ne doivent pas donner le change. Il suffit de parcourir le pénitentiel lui-même pour se rendre compte que les mots « durée de la pénitence » n'ont pas le même sens ici et dans les textes canoniques. Les termes *septem dies..., septuaginta dies... unum annum.. quindecim annos pæniteat* n'ont plus la signification de la durée pendant laquelle le pénitent est écarté de la table eucharistique, mais bien de celle durant laquelle il doit accomplir l'œuvre pénitentielle par excellence, c'est-à-dire le jeûne, ou ses succédanés. Voir, par exemple, I, I, 6, p. 184 : *Qui inebriatur contra Domini interdictum, si votum sanctitatis habuerit, VII dies in pane et aqua, LXX sine pinguedine pæniteat, laici sine cerevisia*, « Le moine qui s'est enivré devra jeûner au pain et à l'eau pendant sept jours, ou bien (à moins que ce ne soit et en plus) s'abstenir d'assaisonnements pendant 70 jours; le simple laïque, ne sera privé pendant ce temps que de la bière. » Que doit être la pénitence qui dure pendant plusieurs années? Notre texte ne le dit pas; il suppose que chacun sait ce que veut dire : faire pénitence tant et tant d'années. D'autres textes donnent des précisions dans lesquelles il n'est pas nécessaire que nous entrions. Disons seulement que, durant ces années de pénitence, le coupable est tenu de jeûner, c'est-à-dire de différer son repas, jusqu'assez avant dans la soirée, un certain nombre de jours par semaine (d'ordinaire les mercredi et vendredi); ces jeûnes sont plus fréquents et plus rigoureux durant les trois carêmes qui reviennent chaque année; ils sont aggravés par diverses abstentions de certaines catégories d'aliments ou de boissons, etc. Dans les très vieux textes irlandais, il n'est pas rare de voir mentionnées les *superpositions*, c'est-à-dire les jeûnes prolongés sans aucune interruption pendant deux ou même trois jours.

A s'en tenir strictement aux prescriptions des tarifs, certains coupables auraient dû être punis d'un nombre d'années de pénitence dépassant de beaucoup la durée normale d'une vie humaine. Mais, de bonne heure, on avait imaginé un système de compensations, ou *arrea*. On en trouvera des exemples topiques dans les *Canones hibernenses*, Wasserschleben, *op. cit.*, p. 139. Une pénitence d'une certaine durée peut être remplacée par une autre plus courte mais plus pénible. *Arreum anni : triduanus in ecclesia sine cibo et potu et somno et vestitu sine sede et canticum psalmorum cum canticis et oratione horarum et in eis XII genieulationes.* Ainsi une année de pénitence est remplacée par un séjour ininterrompu de trois jours dans une église, dans les conditions qu'énonce le texte. Elle peut l'être par douze jours d'un jeûne extrêmement strict, dont la mesure est donnée, ou encore par douze *triduani* (jeûne absolu de trois jours consécutifs). Cette dernière compensation, est expressément signalée par le *Pénitentiel de Théodore*, I, VII, 5, p. 191. Celui-ci ajoute, d'ailleurs *ibid.*, 1 : *Qui multa mala fecerint, id est homicidium, adulterium cum muliere et cum pecude et furtum, eant in monasterium et pæniteant usque ad mortem.*

Il va de soi que la rigueur des pénitences imposées est proportionnée à la gravité des fautes considérées

soit en elles-mêmes, soit dans leurs diverses circonstances. Et une lecture attentive du tarif permettrait au théologien moderne de se rendre un compte assez exact de la gravité que les ecclésiastiques du VIIe siècle reconnaissaient aux divers péchés. Certaines appréciations paraissent, à première vue, assez surprenantes. Il convient de rappeler, d'ailleurs, que les textes publiés sont loin d'offrir toute garantie, surtout au point de vue des chiffres qu'ils contiennent; qu'en plusieurs canons le choix est laissé au confesseur entre telle ou telle quotité de la peine.

Les fautes sont rangées dans l'ordre suivant, qui se rattache, au moins en son principe, à la théorie des *octo capitalia vitia:* gourmandise et ivresse, impureté (désignée par le terme général de fornication), avarice (dont le vol est une conséquence), homicide, hérésie, parjure, *mépris des lois ecclésiastiques sur le dimanche et le jeûne*, idolâtrie et superstition. Ces divers paragraphes sont interrompus par quelques dispositifs spéciaux, c. VIII, sur les fautes commises par les serviteurs de Dieu (prêtres ou moines); c. XIV, sur les fautes des personnes mariées. Tout informe que nous paraisse l'ouvrage, il ne laissait pas de donner, à qui en avait quelque pratique, le moyen de trouver rapidement le tarif à appliquer dans un cas déterminé.

Aussi bien, c'est en cela d'abord que consiste le rôle du prêtre : fournir au pécheur qui vient le consulter, le moyen efficace, et en quelque sorte mathématique, d'expier ses fautes. Mais on voit immédiatement quelle conséquence ceci entraîne : la confession explicite et détaillée. Voici, de ce chef, une précision qui s'ajoute à la vieille discipline. Le texte que nous étudions ne nous donne point de clarté sur la conclusion de cet entretien entre le coupable et le prêtre auquel celui-ci vient s'accuser. Retenons cependant que, tout au moins pour les fautes graves soumises à de longues pénitences, il était question, dans le texte signalé ci-dessus, col. 849, de *réconciliation*, intervenant après un certain temps d'accomplissement de la pénitence.

Une autre constatation se dégage de notre texte. Rien, absolument rien n'y indique que cette pénitence ne puisse être accordée qu'une fois. Puisqu'il n'y a pas d'*ordo pænitentium* dans lequel on entre, puisqu'il n'y a pas de réconciliation publique désignant le pénitent à l'attention de la communauté, puisqu'en définitive toutes choses se règlent entre lui et le prêtre auquel il a ouvert sa conscience, on ne voit pas pourquoi le processus employé une première fois ne pourrait l'être une seconde. Qu'on examine, en particulier, le c. I, relatif aux fautes de gloutonnerie; pourquoi ces fautes, dont quelques-unes sont relativement légères, ne pourraient-elles pas être soumises à diverses reprises à l'arbitrage du confesseur? Autant en dira-t-on de la pollution volontaire de l'homme, mentionnée, II 3 : *Si quis seipsum coinquinat, XL dies pæniteat ;* à plus forte raison, des désirs impurs signalés aussitôt après : *Qui concupiscit fornicare sed non potest, XL dies vel XX pæniteat*, et d'une manière générale d'un très grand nombre des fautes signalées.

A la vérité, il n'est pas facile de dire quelle pouvait être la fréquence de ces recours à la médiation du prêtre. Nous dirons tout à l'heure qu'en somme cette discipline, partie des couvents, s'est étendue aux laïques, qui ont été amenés à se rapprocher plus ou moins des habitudes monastiques. Or, il ne saurait faire de doute que, dans les couvents, le recours à la confession, accompagnée ou non de réconciliation, ait été fréquent. On ne se tromperait donc guère, pensons-nous, en se représentant qu'en certaines provinces tout au moins, à l'époque dont nous parlons, les laïques se présentaient assez souvent au prêtre qui avait charge de leur âme. C'est bien dans le même sens que nous oriente le canon de Tolède de 589.

Un dernier trait achève de caractériser la pratique; il est, lui aussi, une conséquence de la disparition de l'*ordo pænitentium*. La pénitence est accessible aux clercs, même de l'ordre le plus élevé. Tout un chapitre du pénitentiel de Théodore vise les fautes des « serviteurs de Dieu ». L. I, c. VIII, Wasserschleben, *op. cit.*, p. 192 sq. Ces fautes sont expiées par des pénitences analogues à celles que l'on impose aux laïques; les plus graves, cependant, sont punies de la dégradation ou de la déposition. *Ibid.*, c. IX p. 194. Quant à la question des irrégularités que crée, pour l'entrée dans le clergé, le fait d'avoir commis quelque faute grave, elle n'appartient pas à notre domaine.

2° *Origine et diffusion de cette pratique pénitentielle.* — 1. *Origine.* — Les diverses recherches entreprises dans ce domaine ont abouti à un résultat que l'on peut considérer comme acceptable, au moins à titre provisoire : la pratique pénitentielle que nous venons de décrire a pris ses caractères définitifs dans les Églises celtiques tant de la Grande-Bretagne que de l'Irlande au cours du Ve siècle.

Dans la grande île, d'une part, depuis son abandon par les Romains au début de ce siècle et depuis sa submersion rapide par les barbares venus de l'Est, les institutions ecclésiastiques se sont profondément modifiées. Nous ignorons jusqu'à quel point elles étaient, au siècle précédent, en harmonie avec celles des Églises continentales; peut-être avaient-elles déjà pris une tournure « insulaire ». Mais il est certain, qu'à partir du moment où ces chrétientés celtiques sont isolées du reste de l'Église, elles prennent une allure qui les distingue profondément de toutes les autres. Le plus caractéristique de ces traits, c'est, à coup sûr, l'absence de hiérarchie épiscopale. Non certes que ces communautés vivent sans évêques; elles en ont; elles en ont même beaucoup; mais elles n'ont ni diocèses strictement délimités, ni provinces ecclésiastiques, ni synodes réguliers. C'est autour des églises des monastères que se groupent les populations chrétiennes, et les chefs de ces monastères, revêtus de la dignité épiscopale, sont en même temps les supérieurs de leurs moines et les pasteurs des fidèles d'alentour.

Même situation en Irlande, où la première évangélisation, antérieure à l'arrivée de saint Patrice, a été commencée par des missionnaires bretons. On a dit à l'art. PATRICE *(Saint)* les efforts faits par celui-ci pour donner plus de cohésion aux chrétientés d'Hibernie; mais, comme on l'a fait remarquer alors, les efforts tentés par le grand apôtre n'ont pas eu de lendemain. Dès avant la mort de Patrice, l'île est retombée dans le même état inorganique. En définitive, à la fin du Ve siècle, sur les rives occidentale et orientale de la mer d'Irlande, en Cornouailles, dans le pays de Galles, au sud de l'Écosse, aussi bien que dans l'île d'Érin se rencontre un même type d'organisation ecclésiastique, le type celtique, profondément différent de celui du continent. Voir, à ce sujet, dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911.

Or, c'est précisément dans ce milieu si particulier qu'ont pris naissance les premiers pénitentiels. Voir, pour le détail, l'article PÉNITENTIELS, où l'on remarquera aisément les différences entre les canons de saint Patrice, qui ont des chances d'être authentiques, et les tarifs ultérieurs. A mettre en série ces divers textes, on s'aperçoit d'un progrès continu dans le sens de la tarification. Ce caractère était définitivement acquis dans le cours du VIe siècle. Alors que les prescriptions du synode de Patrice font encore songer aux « lettres canoniques » grecques, ci-dessus, col. 790 sq., avec qui elles présentent certaines analogies, les *Canones hibernenses*, le pénitentiel de Vinnian et les autres textes bretons nous mettent définitivement sous les yeux la pénitence tarifée; la théorie même des *arrea*, si

caractéristique du système, est désormais acceptée.

Cette constatation faite, il n'est pas trop difficile d'imaginer comment s'est introduite la nouvelle discipline; le processus serait, en somme, le même qui, dans l'Église orientale, a fait passer l'administration de la pénitence à peu près exclusivement aux mains des moines. Voir art. CONFESSION, col. 862 sq. Il y a cette différence, toutefois, qu'en Orient la concurrence était possible entre clergé séculier et clergé régulier; dans les chrétientés celtiques, où il n'y avait que des moines, il ne pouvait en être question. Depuis les origines du monachisme, l'ouverture de conscience, nous l'avons dit à plusieurs reprises, avait joué un rôle considérable dans le développement de la vie religieuse; on comprend assez que, très pénétrés des bienfaits d'une telle institution, les moines l'aient répandue autour d'eux. En des régions où la vieille discipline canonique n'avait pas eu le temps ou le moyen de s'implanter, on comprend que la forme très souple de la nouvelle pratique ait montré tout aussitôt ses avantages. Écartons pour l'instant toute idée d'obligation. On imagine sans trop de peine des laïques coupables de fautes plus ou moins graves, venant demander à l'abbé d'un monastère, ou même à l'un de ses moines, le moyen de les expier, et, celui-ci, guidé par l'expérience des anciens, imposant à chacun une pénitence proportionnée, analogue à celles mêmes qui étaient en usage dans le couvent, tout cela sans aucun appareil extérieur, *sine strepitu et forma judicii*. Ce qui peut-être avait été le cas, à titre plus ou moins exceptionnel, dans les chrétientés continentales, ci-dessus, col. 807 et 839, devenait maintenant, en l'absence d'une institution plus officielle, la coutume et, si l'on peut déjà dire, la règle générale. Tout ceci, bien entendu, reste dans le domaine de l'hypothèse; mais, en somme, les quelques documents que nous pouvons avoir s'encadrent assez bien dans cette présentation des choses.

2. *Diffusion de la pratique sur le continent.* — Les moines celtes ont été d'infatigables missionnaires. Si l'on excepte la région de la Grande-Bretagne, conquise par les Jutes, les Saxons et les Angles, où ils ont, pendant des années, obstinément refusé de porter l'Évangile, on peut dire qu'à peu près toutes les régions de l'Occident latin les ont entendu prêcher sinon le christianisme (beaucoup de ces pays étaient chrétiens de nom), du moins une pratique plus sérieuse de la vie chrétienne. Sur ces expansions celtiques, voir les cartes publiées dans le livre de dom Gougaud, ci-dessus mentionné.

Que ces moines celtes aient emporté avec eux les pénitentiels qui, depuis quelque temps déjà, réglaient, en leur pays, l'administration de la pénitence, cela ne saurait faire de doute; qu'ils se soient efforcés, dans les régions où ils passaient, dans les localités où ils s'établissaient, d'amener leurs ouailles à pratiquer une discipline dont ils connaissaient, par expérience, l'efficacité, cela non plus ne saurait être discuté. B. Poschmann nous paraît bien avoir démontré que le célèbre canon de Tolède de 589, ci-dessus, col. 840, vise la propagande faite par des Celtes dans le nord de l'Espagne et spécialement dans la région galicienne. Voir *Die abendl. Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, p. 58 sq. Il est certain, en tout cas, que les listes conciliaires de Lugo (562) et de Braga (572) révèlent la présence, en ces contrées, d'ecclésiastiques d'origine bretonne. Disons d'ailleurs que la vive résistance que présenta l'Église d'Espagne, résistance que nous retrouverons à la période suivante, ne laissa pas d'enrayer en ce pays, où la hiérarchie ecclésiastique et l'autorité synodale s'affirment si énergiquement, surtout au VII[e] siècle, la diffusion de la pratique nouvelle.

Il en va tout autrement dans la Gaule mérovingienne. Sans parler de l'Armorique, entièrement repeuplée par des insulaires, mais sur laquelle nous n'avons que peu de lumière à ce moment, on peut dire que la Gaule, durant la seconde moitié du VI[e] siècle, pendant tout le VII[e], et jusque très avant dans la période carolingienne, est sillonnée par les moines scots (c'est-à-dire irlandais). Le plus illustre est, à coup sûr, saint Colomban (fondateur de Luxeuil en 590), mais il ne faudrait pas se le représenter comme une exception. Et si Colomban lui-même n'a guère fondé, en Gaule, que Luxeuil, le nombre des monastères qui a subi l'influence luxovienne a été très considérable. Voir sur ce sujet l'excellente thèse de A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasterorium atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerint*, Paris, 1894. Cet auteur a fort bien mis en lumière tant l'irradiation générale qui s'est produite à partir de Luxeuil, que le rôle particulier des moines de saint Colomban dans la diffusion de la pratique pénitentielle. Loin d'infirmer ces conclusions, les travaux ultérieurs n'ont fait que les renforcer; P. Fournier, en particulier, a reconnu l'authenticité substantielle du *Liber de pænitentia* attribué à saint Colomban (voir *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, t. VI, 1901, p. 293); B. Poschmann, de son côté, qui ne semblait pas connaître le livre de Malnory, est arrivé aux mêmes conclusions que lui en ce qui concerne le texte du concile de Chalon-sur-Saône que nous avons cité col. 848. Comme à ces divers auteurs, il nous paraît, à nous aussi, que ce concile, tenu vers 650, à peine un demi-siècle après le départ de Colomban pour l'Italie, émet, en faveur de la discipline pénitentielle, telle que les luxoviens l'ont propagée, un avis favorable. Poschmann, *op. cit.*, p. 75 sq.

A s'en tenir aux disciples mêmes de saint Colomban, et sans faire entrer en ligne de compte d'autres missionnaires irlandais moins célèbres, on a la possibilité d'expliquer la diffusion de la discipline celtique non seulement dans une bonne partie de la Gaule, mais en Bavière, dans les pays de langue alémanique (Suisse, Alsace), et jusqu'en Thuringe. Et si l'on ajoute que saint Colomban est allé mourir à Bobbio, dans la Haute-Italie, on donnera une idée de la zone considérable sur laquelle s'est exercée son influence directe où médiate. Les quelques anecdotes que rapporte son biographe, ci-dessus, col. 848 sq., sont très loin de nous faire mesurer l'étendue de son action dans le domaine de la pratique pénitentielle. Or, ce que nous venons de dire de saint Colomban, il faudrait le dire de tous les missionnaires celtiques et, dès lors, conclure avec A. Boudinhon : « Dans les Gaules et en Germanie, la marche suivie par la pénitence tarifée est facile à suivre : elle n'est autre que celle des moines missionnaires. » *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, t. II, 1897, p. 502.

Au moment même où ces progrès se manifestaient sur le continent, la partie de la Grande-Bretagne conquise par les Anglo-Saxons achevait de se rallier définitivement au catholicisme. On sait comment l'évangélisation de l'Heptarchie fut commencée par les missionnaires romains du pape saint Grégoire un peu contre le gré du clergé breton, demeuré hostile aux envahisseurs. Mais, en définitive, cette première tentative ne donna que des résultats instables; la pénétration sérieuse du christianisme dans l'Heptarchie ne commencera que du jour où les moines scots d'Iona entameront, par le Nord, l'œuvre d'évangélisation. On comprend, dès lors, comment les nouvelles Églises anglo-saxonnes ont retenu davantage la discipline pénitentielle celtique que celle des collections canoniques. Bien qu'il témoigne d'une certaine connaissance de la pénitence publique, le pénitentiel dit de Théodore, où se résument bien les diverses tendances de l'époque, a une étroite parenté avec celui de Colom

ban, ou encore avec les vieux pénitentiels irlandais. Somme toute, l'Église anglo-saxonne s'est ralliée tout entière à la pénitence tarifée, et il ne semble pas qu'il y ait eu, sur ce point, comme il y en avait malheureusement sur d'autres, de conflits aigus entre l'usage anglo-saxon (ou romain) et l'usage breton. C'est le cas de répéter le mot du pénitentiel de Théodore : *Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia publica pænitentia non est.*

3° *Persistance de la pénitence publique.* — On aurait tort, d'ailleurs, d'étendre à l'ensemble de l'Occident l'affirmation du pénitentiel en question. Sans parler de l'Espagne, où il est certain que l'ancien régime demeure en vigueur (voir les décisions synodales mentionnées col. 847), il est infiniment vraisemblable que les Gaules et, peut-être, les parties les plus anciennement christianisées de la Germanie, conservaient encore, sinon un fonctionnement très régulier, du moins un souvenir de la pénitence canonique. La preuve en est dans les efforts des réformateurs de la période carolingienne pour faire revivre, au moins partiellement, la discipline en question, ci-dessous, col. 877 sq. Nul n'aurait eu l'idée de la ressusciter, si elle eût complètement disparu. Le fait aussi que les livres liturgiques conservent les cérémonies du début du carême et du jeudi saint doit être pris en quelque considération. Ci-dessus, col. 848 et 816.

A défaut de décisions conciliaires, c'est encore aux pénitentiels qu'il faut s'adresser pour trouver d'autres preuves de cette persistance. Or, celui de Colomban contient la détermination suivante :

Si quis laicus per ignorantiam cum Bonosiacis aut ceteris hæreticis communicaverit, stet inter catechumenos, id est ab aliis separatus christianis XL diebus et duabus aliis quadragesimis in extremo christianorum ordine, id est inter pænitentes, insanæ communionis culpam diluat. Si vero per contemptum hoc fecerit, id est, postquam denunciatum illi fuerat a sacerdote ac prohibitum ne se communione sinistræ partis macularet, anno integro pæniteat et tribus quadragesimis et duobus aliis annis abstineat se a vino et carnibus et ita post manus impositionem catholici episcopi altario jungatur. Can. 25 (37), Wasserschleben, p. 359.

Ce texte a préoccupé bien des exégètes, en dernier lieu B. Poschmann, *op. cit.*, p. 67 sq. L'existence d'un *ordo pænitentium* y paraît bien supposée, quoi qu'il en soit de la manière assez singulière dont est rédigée la seconde partie du canon, qui semble ne plus songer, pour les fauteurs d'hérésie les plus gravement coupables, à cette institution. Mais, l'authenticité colombanienne de ce canon est-elle au-dessus de tout soupçon? Malnory, *op. cit.*, p. 71, a pensé à une addition postérieure destinée à harmoniser jusqu'à un certain point la nouvelle pratique et l'ancienne discipline. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, la mention de l'*ordo pænitentium* et de la réconciliation *per impositionem manus episcopi* ne permet pas de douter de la persistance, si atténuée qu'on le voudra, des formes de l'ancienne discipline à l'époque et dans le pays où ce canon a été rédigé. Que s'il l'a été par Colomban lui-même, cela prouverait simplement, chez lui, une certaine facilité à s'adapter (au moins sur ce point) aux usages de la province où il s'était établi.

Il est bien digne de remarque, en tout état de cause, que des prescriptions analogues se rencontrent dans ce même pénitentiel de Théodore, qui déclarait inexistante en Angleterre la pénitence publique, et ceci à propos d'hérétiques, tout comme dans le texte colombanien. Voir le c. V du l. I de Théodore : *De his qui per hæresim decipiuntur*, et tout spécialement les canons 10 et 14 :

C. 10 : Si (quis) recesserit ab Ecclesia catholica in congregationem hæreticorum et alios persuaserit et postea pænitentiam egerit, XII annos pæniteat, IV horum extra ecclesiam et VI inter auditores et II adhuc extra communionem. De his in synodo dicitur, decimo anno communionem sive oblationem recipiant.

C. 14 : Si quis a fide discesserit sine ulla necessitate et postea ex toto animo pænitentiam accipit, inter audientes juxta Nicenæ concilium, III annos extra ecclesiam et VII annos pæniteat in ecclesia inter pænitentes et II annos adhuc extra communionem. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 189, 190.

Mais il saute aux yeux que les dispositions ci-dessus, si tant est qu'elles aient été jamais appliquées, nous transportent dans un monde tout différent de celui de la discipline canonique *occidentale* avec son *ordo pænitentium.* Nous voici revenus aux stations pénitentielles de l'Église d'Orient du IVe siècle, telles que les font apparaître les prescriptions synodales et les lettres canoniques. Ci-dessus, col. 804. Théodore, Grec d'origine, a-t-il cherché à introduire en Angleterre une discipline qui était peut-être encore en usage dans sa patrie? S'est-il contenté de rappeler, par ces textes, des souvenirs archaïques, auquel cas la mention des stations pénitentielles n'aurait pas d'autre sens en son livre que la mention des « jours, quarantaines, et années » de pénitence en nos actuelles formules d'indulgence? L'une et l'autre hypothèses peuvent se défendre.

Concluons du moins, de ces quelques constatations, qu'il serait exagéré de prétendre que la vieille discipline canonique a complètement disparu dans l'Europe occidentale du VIIe siècle. Maintenue tellement quellement en Espagne, peut-être en Italie (nous n'avons guère de renseignements sur cette région), elle devait encore jouer, au moins en certains cas, dans les autres pays. Mais l'on voit combien il est difficile de rien affirmer.

III. LA THÉORIE. — 1° *D'après les textes contemporains.* — Dans les sections précédentes, il nous avait été relativement facile de faire ressortir, à l'aide de textes contemporains, l'idée que l'on se faisait des pratiques pénitentielles de l'époque, de leur nécessité, de leur efficacité. Ici, au contraire, nous sommes à peu près à court de documents. Les pénitentiels, souvent bien mutilés, sont très brefs. Relevons au moins, dans celui de Colomban, l'indication liminaire :

Pænitentia vera est pænitenda non admittere, sed admissa deflere. Sed quia hanc multorum fragilitas, ut non dicam omnium rumpit, mensuræ noscendæ sunt pænitentiæ, quarum sic ordo a sanctis traditur patribus ut juxta magnitudinem culparum etiam longitudo statuatur pænitentiarum. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 353.

Deux éléments essentiels de la pénitence y sont énoncés : le regret (accompagné de bon propos) et la satisfaction dont on énonce avec beaucoup de précision qu'elle doit être très exactement proportionnée à la grandeur des fautes. Cette idée est reprise avec plus de vigueur en tête de la section suivante, p. 355 : *Diversitas culparum diversitatem facit pænitentiarum.* Il faut mentionner aussi le développement final, can. 30 (42) sur la nécessité de la confession, mais sans oublier que la dernière partie du pénitentiel se rapporte exclusivement aux habitants des monastères. Toutefois, *positis ponendis*, une partie des idées qui y sont contenues ont une application plus générale.

Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Melius est enim exspectare, donec cor sanum fuerit et alienum a scandalo ac invidia fuerit, quam accedere audacter ad judicium tribunalis; tribunal enim Christi altare et corpus suum inibi cum sanguine judicat indignos accedentes. Sicuti ergo a peccatis capitalibus cavendum est, antequam communicandum sit, ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animæ abstinendum est ac abstergendum ante veræ pacis conjunctionem et æternæ salutis compaginem. P. 360.

Le pénitentiel de Théodore est précédé d'une petite préface où le *Discipulus Umbrensium* essaie de dégager quelques idées générales relatives à la pénitence. Wasserschleben, p. 182-183. Son intention, dit-il, est de mettre un peu d'ordre dans les diverses prescriptions en cours et de faciliter ainsi l'accomplissement de la grande loi de la pénitence que Jésus a proclamée au début de son ministère. Cette pénitence, il va dire comment voulait la faire pratiquer le grand évêque (Théodore) envoyé en Angleterre par le Saint-Siège, *a beata ejus sede ad quem dicitur « Quæcumque solveris super terram erunt soluta et in cælis »*. On le voit, l'auteur de la préface tient à établir l'autorité canonique des dispositions pénitentielles qu'il a recueillies. Autant dire que, dans son idée, la pénitence doit être réglée par l'autorité de l'Église et par la plus haute, par celle qui a reçu pouvoir de lier et de délier. Quelle que soit la manière dont elle s'accomplit, la pénitence, en somme, n'est pas simple entreprise privée.

2° *D'après les déductions que permettent les faits constatés.* — A défaut de textes explicites, il est possible, en interrogeant les faits, de se faire quelque idée des conceptions qui guidaient les personnes chargées d'administrer la pénitence et qui inspiraient les fidèles qui y avaient recours.

1. *Continuité de la pratique nouvelle avec l'ancienne discipline.* — La première chose qu'il convienne de mettre en évidence, c'est que la nouvelle pratique ne constitue point, au regard de l'ancienne discipline, une innovation absolue. Cette mise au point est nécessaire; autrement on pourrait donner à croire que notre pratique moderne, fille très authentique de la forme tarifée que nous venons de décrire est, en définitive, sans lien avec la primitive observance, et qu'en somme « la confession a été inventée », sinon par le IVe concile du Latran, comme le disait la vieille polémique protestante, du moins par les moines irlandais et bretons.

A première vue, sans doute, ce qui frappe, c'est la différence qu'il y a entre les deux modes d'expiation du péché, tels qu'ils sont organisés par les décisions canoniques, d'une part, par les pénitentiels, de l'autre. C'est toute la différence de la pénitence publique et de la pénitence privée : d'un côté, une action judiciaire apparente, amenant la constitution du coupable dans une catégorie spéciale de fidèles, d'où il ne sortira que par une réconciliation solennelle, laquelle même, si elle lui rend le droit de participer au culte complet, ne le remet pas, si l'on peut dire, en l'intégrité de sa première situation. Comme conséquence quasi inéluctable de cette entrée dans l'*ordo pœnitentium*, l'impossibilité, en cas de récidive, de recourir une seconde fois à cette pratique, l'impossibilité, enfin, pour les membres du clergé, d'y avoir recours. De l'autre côté, une affaire qui se traite exclusivement entre le coupable et le représentant de Dieu; séparation peut-être, pendant quelque temps, de la fréquentation sacramentelle, mais sans entrée dans une catégorie spéciale; réconciliation effectuée sans solennité extérieure; aucune des séquelles qui alourdissaient si gravement la situation des pénitents, même réconciliés. Et, dès lors, possibilité de recourir à plusieurs reprises au remède qui s'est montré une première fois efficace; possibilité d'y recourir non plus seulement pour les fautes graves, qui, dans le système canonique, impliquaient l'exclusion, l'excommunication, mais encore pour des fautes plus légères; accès, enfin, de la pénitence à tous, même aux clercs, dans les ordres majeurs.

On ne nous reprochera pas d'avoir essayé d'atténuer les contrastes entre ces deux formes de pénitence. A regarder les choses de plus près, ces contrastes ne sont guère plus graves, néanmoins, que ceux qui apparaissent entre la liturgie eucharistique telle que la montrent en vigueur les documents du Ve ou du VIe siècle et notre « messe privée »; et nous ne songeons pas seulement, dans le cas visé, à la simplification et au raccourcissement des cérémonies, mais encore et surtout à la disparition, en un grand nombre de cas, d'un élément d'importance : la participation du peuple fidèle à l'oblation et à la communion. De même pourtant que l'analyse liturgique permet de retrouver, dans les cérémonies et les prières de la « messe privée », les éléments constitutifs des liturgies, du passé, de même que l'analyse théologique montre en l'une et en l'autre de ces actions, les mêmes idées essentielles, de même, enfin, que l'histoire fait apparaître, au moins en certains cas, la continuité entre la forme abrégée du sacrifice eucharistique et ses formes les plus développées, de même, en la question qui nous occupe présentement, l'analyse des éléments de la pénitence permet de retrouver, de part et d'autre, les mêmes constituants, l'analyse théologique révèle, sous des formules parfois fort différentes, les mêmes idées essentielles, l'histoire; enfin, met en évidence les « formes de passage » qui établissent la liaison entre l'une et l'autre de ces organisations pénitentielles, si différentes en apparence.

Commençons par ce dernier point. La pénitence privée, a-t-on prétendu, c'est purement et simplement l'ouverture de conscience monastique imposée aux laïques. C'est bien vite dit. Qu'il n'y ait, dans la pratique monastique, un des points de départ de la pénitence privée, c'est ce que nous avons reconnu, col. 853. Mais, indépendamment de toute influence monacale, l'Église ancienne avait connu quelque chose d'analogue; nous l'avons signalé, col. 784 et col. 808. Et quant à cette forme relativement abrégée et secrète de la pénitence, où tout se passe, en définitive, entre le prêtre et le coupable, il y avait longtemps déjà qu'elle était en usage dans l'Église d'Occident (pour ne point citer l'Église d'Orient); nous avons même dit qu'elle tendait de plus en plus à être la seule forme usitée. C'est proprement la *pénitence des malades* à l'article de la mort. Malgré les artifices par lesquels les rituels essaient de lui donner l'apparence de la pénitence publique, voir surtout col. 818 sq., il est trop évident qu'elle ressemble, à s'y méprendre, à une pénitence privée et justement à cette pénitence privée que pratiquent nos moines celtes. Elle est administrée par le simple prêtre; elle comporte, sans doute, l'introduction du malade en l'ordre des pénitents, mais cette introduction n'est que pour la forme, dans le cas, du moins, où le malade ne tarde pas à mourir; l'aveu sommaire de culpabilité est suivi presque immédiatement de la réconciliation. Bref, tout l'ensemble de la cérémonie se déroule en un laps de temps fort court et les rituels même prescrivent, en cas d'urgence, d'abréger les délais au minimum. Quelle différence y a-t-il entre cette pénitence des malades et celle que nous pouvons imaginer en usage, pour les bien portants, dans les Églises celtiques du VIe siècle? Une seule; qui est grave, il est vrai : la première, dans l'état de la discipline continentale ne se peut réitérer; la seconde, nous l'avons dit, paraît bien avoir été, dès l'origine, susceptible de réitération. Mais, pour importante qu'elle soit, la différence ne suffit pas pour faire de la « pénitence privée » quelque chose d'absolument nouveau par rapport à la « pénitence des malades ». Et, quant à l'absence des séquelles dans la pratique insulaire, il est bon de faire remarquer que la discipline grecque ne les connaît pas non plus et que la plus ancienne discipline occidentale, nous l'avons fait remarquer, les a peut-être ignorées.

On a attiré l'attention sur diverses particularités de détail qui montrent que les pénitentiels, surtout les plus anciens, sont en continuité avec les prescriptions

canoniques. Certaines de leurs prohibitions, celles du commerce conjugal ou du port d'armes pendant la *durée même de la pénitence*, ne peuvent s'expliquer, a-t-on dit, qu'en fonction des anciennes lois canoniques. B. Poschmann, *op. cit.*, p. 28. Il nous paraît, en effet, et nous l'avons déjà fait remarquer, qu'il ne serait pas impossible de constituer, en partant des plus anciens textes, des séries continues qui feraient passer aux formes les plus récentes par des transitions graduées. L'on verrait alors que les habitudes insulaires ont, avec les pratiques de la discipline grecque, plus d'un point de contact non seulement à l'époque de Théodore, où l'influence grecque s'explique sans peine, mais à l'époque même de saint Patrice.

Une dernière considération, enfin, est bien propre à faire entendre que le hiatus ne paraissait pas si grand qu'on l'imagine entre la discipline canonique et la pratique insulaire; c'est la simplicité avec laquelle les missionnaires romains du début du VII[e] siècle ont accepté lesdites pratiques. Alors que, sur d'autres points (et qui nous paraissent bien secondaires), l'antagonisme a été violent entre chrétientés celtiques et prédicateurs romains, il n'est jamais question, à notre connaissance, qu'un conflit se soit produit sur la pratique pénitentielle. L'opposition contre les habitudes insulaires en la matière ne s'est pas manifestée davantage dans l'est de la Gaule à la suite de l'apostolat de saint Colomban. On ne voit que l'Espagne où l'attention soit attirée sur les graves divergences qui séparent les pratiques récemment importées et la discipline canonique. Tout cela tient évidemment au fait que l'Espagne avait conservé plus fidèlement les vieilles réglementations, tombées plus ou moins en désuétude en Gaule et même à Rome. Du moins, le fait que la pratique insulaire n'a pas, en général, rencontré d'opposition témoigne à sa manière que la discipline pénitentielle celtique ne constituait pas, aux yeux de qui la voyait fonctionner pour la première fois, une novation au sens propre du mot.

2. *Identité foncière des divers éléments dans l'une et l'autre disciplines.* — Aussi bien, l'analyse attentive des éléments constitutifs de l'une et l'autre disciplines révèle-t-elle une frappante identité.

a) De toute évidence, *la contrition*, est commune à l'une et à l'autre : *pænitenda non admittere, admissa deflere*, c'est en ces deux maximes que le pénitentiel de Colomban définit le repentir. Sur la prédication de la pénitence, telle que la réalisaient nos missionnaires celtes, nous n'avons que de maigres renseignements; l'action profonde qu'ils ont tous exercée doit au moins nous être une preuve de l'émotion que leurs paroles faisaient passer dans l'âme de leurs auditeurs. Cette émotion, pour ne pas s'exprimer peut-être dans les manifestations extérieures que décrivaient un Pacien ou un Tertullien, ne devait pas être moindre que celle qui amenait aux pieds d'un Césaire d'Arles ou d'un Hilaire les pécheurs repentants. Il fallait d'ailleurs que ce brisement de cœur fut bien grand pour amener les coupables à accepter les dures obligations satisfactoires de cette pénitence privée.

b) La *satisfaction*, dont nous avons dit à maintes reprises qu'elle est, dans la discipline canonique, l'élément le plus voyant de la pénitence, est encore ce qui, dans le nouveau régime, attire plus particulièrement le regard. Cette satisfaction est-elle plus facile? l'est-elle moins que dans la pénitence canonique? C'est affaire d'appréciation. Les tarifs de nos premiers pénitentiels, même mitigés par les *arrea*, représentent des mortifications qui risquent de passer, aux yeux d'observateurs superficiels, pour tout aussi impraticables que les prescriptions de l'ancienne discipline. A en lire les sévérités, on serait tenté de croire que ces dures observances n'étaient point appliquées, ou du moins de penser que nos pères ont mis à trop haut prix la rémission du péché. Ne jugeons pas du passé d'après nos habitudes modernes. D'ailleurs, à des populations habituées par la pratique de la vie à régler par des compensations tarifées les divers dommages causés au prochain, ce système de taxes pénitentielles ne devait point paraître surprenant. On a parlé, à ce propos, et non sans raison, de l'introduction, dans le domaine religieux, du *Wergeld* germanique. Il y a bien quelque chose de cela dans les tarifs de nos vieux auteurs. Mais il ne faut pas oublier que les moines celtes trouvaient ailleurs des points d'appui. L'Ancien Testament, en particulier (qui, pour le dire en passant, inspire aux pénitentiels tant de prescriptions sur les aliments purs et impurs), avec tout son système d'expiations, minutieusement réglées, a pu inspirer l'idée générale de tarif qui est à la base de la discipline insulaire. Mais, pour important que soit l'écart entre cette idée, qui introduit dans les rapports de l'âme avec Dieu les complications du calcul, et l'idée fondamentale de la discipline canonique, qui ne connaît, pour les fautes les plus diverses qu'une seule peine, il n'en reste pas moins que, de part et d'autre, on se rencontre dans cette pensée, que la remise de la peine due au péché ne va pas sans une peine volontaire que s'inflige à lui-même le coupable.

c) Par ailleurs, l'introduction de l'idée de tarif devait avoir sur le concept de la *confession* une influence considérable. On n'oubliera pas que toute la discipline ancienne est fondée sur la nécessité de l'aveu des fautes. C'est l'aveu, spontané ou provoqué, qui est le point de départ de toute l'action pénitentielle; en l'absence d'aveu, il peut y avoir excommunication pénale, il n'y a pas introduction dans l'*ordo pænitentium*. Seulement, la signification de cet aveu se ramène à ceci : donner à l'administrateur de la pénitence le moyen de juger si les fautes commises sont de celles qui doivent être expiées par la pénitence canonique ou, au contraire, de celles qui se rachètent par l'expiation personnelle. A l'époque surtout où l'exclusion du pénitent se réduit à un petit nombre de semaines ou de jours, où cette durée n'est plus proportionnelle à la grandeur et au nombre des fautes commises, on comprend que l'aveu ne soit pas entré en de très grandes précisions. Dans le système de la tarification pénitentielle, l'aveu est tout aussi nécessaire, en principe, que dans le système canonique, mais il prendra forcément un caractère beaucoup plus détaillé. Car le confesseur est celui qui doit proportionner, et dans une mesure très exacte, les expiations aux fautes commises, en tenant compte non seulement des fautes en elles-mêmes et de leur nombre (de leur distinction spécifique et numérique, comme diront les théologiens ultérieurs), mais encore de toutes les circonstances de personne, d'âge, de sexe, de temps, de lieu, etc. Le pénitentiel, nous l'avons déjà dit, pose, en définitive, les principes de la casuistique, en même temps qu'il popularise l'idée de la confession détaillée. Et, par ailleurs, cet entretien du pécheur avec le confesseur fournit à ce dernier l'occasion de donner des conseils appropriés. L'ouverture de conscience monastique, à laquelle ressemble par tant de points l'entretien en question, nous oriente dans le sens de la direction spirituelle et de la confession des fautes légères. Ces dernières ne relevaient en aucune manière de l'ancienne discipline canonique; la place est considérable que leur accordent les pénitentiels.

d) Mais cet aspect de la confession ne doit pas nous faire prendre le change. La confession n'est pas seulement un entretien du pécheur avec la personne capable de lui indiquer les moyens d'expier

personnellement ses fautes. Elle est ordonnée, au moins s'il s'agit de fautes graves, à une intervention du prêtre qui, au nom de Dieu, exerce sur l'état du pénitent une action certaine, encore que mal définie. La confession est ordonnée à la *rémission des péchés*.

Nous avons dit que l'ancienne Église était persuadée de cette médiation qu'exerçaient ses représentants, encore qu'elle arrivât difficilement à fixer, dans la rémission du péché, la part qui revenait aux efforts du pénitent et celle qui était due à son intervention à elle. A plus forte raison, les textes de la période actuellement étudiée ne permettent-ils pas de donner, sur cette matière, de bien grandes précisions. Nous avons noté, dans le pénitentiel de Théodore, ce qu'il dit de la réconciliation, de la manière dont elle se fait, de la date où elle prend place, avant que soit achevée l'expiation prescrite. Tout ceci suppose, évidemment, des idées analogues, pour l'essentiel, à celles de l'ancienne Église. Voici, dans le pénitentiel de Cumméan, qui est un peu plus ancien (milieu du VIIe siècle), comment l'épilogue décrit le rôle du confesseur.

Discant igitur sacerdotes Domini qui in ecclesiis præsunt quia pars ei data est cum his, quorum delicta repropitiaverunt. Quid est autem repropitiare delictum, nisi cum assumpseris peccatorem ad pænitentiam admonendo, hortando, docendo, instruendo adduxeris eum ad pænitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris et effeceris eum talem, *ut ei converso propitius fiat Deus*, pro delicto repropitiare diceris. Texte de Zettinger, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. LXXXII, 1902, p. 523.

On dira sans doute que le texte met surtout l'accent sur les sentiments personnels du pénitent, que le confesseur est chargé de porter à leur maximum d'intensité. Mais ce rôle, que le confesseur d'aujourd'hui doit également remplir, n'exclut pas une intervention d'un autre genre qu'exprime, dans d'autres pénitentiels contemporains, les mots de *reconciliare altario, recipere ad communionem*. L'emploi par le Ier synode de saint Patrice de l'expression *a sacerdote resolvi*, can. 14, Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 516 sq., est plus expressif encore, puisqu'il s'y trouve une claire allusion au pouvoir des clefs. Ce n'est point par hasard non plus que le texte de Matth., XVI, 19, se rencontre dans la préface mise par le *discipulus Umbrensium* en tête du pénitentiel de Théodore. Somme toute, et quelle que soit l'indigence de nos renseignements, les pénitentiels ne nous transportent pas dans une autre atmosphère que celle où nous avait mis les textes de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Augustin ou de saint Grégoire le Grand. La rémission du péché s'obtient dans et par l'Église.

Quant à la qualité des ministres qui interviennent en cette action, tout le nécessaire a été dit à l'art. ABSOLUTION, col. 166 et surtout à l'art. CONFESSION, col. 875. On remarquera que les moines, administrateurs ordinaires de la pénitence, étaient prêtres, souvent évêques. L'intervention des diacres dans cette administration, qui se retrouvera à la période ultérieure, n'apparaît point dans nos textes. Et quant à ce qui est dit, dans la vie de sainte Burgondofora sur la manière dont cette abbesse recevait les aveux de ses filles, rien dans le texte n'indique que nous avons affaire ici à une action sacramentelle. Voir col. 819.

En définitive, quelles que soient les obscurités qui s'étendent encore sur cette période, nous voyons assez clairement s'y former et s'y répandre un type de discipline pénitentielle d'où notre type actuel procède en droite ligne. Mais, pour différent qu'il nous apparaisse d'abord de l'ancienne pratique, ce mode de donner la pénitence ne laisse pas d'être en continuité avec la vieille discipline fixée par les canons, et d'incorporer les pratiques et les idées essentielles qui avaient présidé dans l'ancienne Église à la rémission des péchés.

II. PÉNITENCE PUBLIQUE ET PÉNITENCE PRIVÉE A L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME CAROLINGIENNE. — Sous le nom de réforme carolingienne, nous n'entendons pas seulement le puissant mouvement dont Charlemagne a été le grand inspirateur dans le dernier quart du VIIIe siècle. Ce mouvement a été précédé par des tentatives plus modestes que l'on voit se produire aussitôt après la mort de Charles-Martel (741). Saint Boniface, directement encouragé par le Saint-Siège, en a été le promoteur; les conciles de la région rhénane (*Concilium germanicum* de 743), de Leptines (744), de Soissons (746), le concile général de la Neustrie et de l'Austrasie (747) en sont les premières manifestations. Une fois déclenché, ce mouvement qui porte l'Église franque à se réformer elle-même ne s'arrêtera plus jusqu'au milieu du IXe siècle. Sans doute, la main puissante de Charlemagne lui imprime, à un moment donné, un caractère assez particulier, conforme aux vues tout autant politiques qu'ecclésiastiques du souverain. Mais, sous Louis le Pieux (814-840), l'Église tente de se débarrasser du protectorat par trop lourd de l'État, et demande seulement à celui-ci de faire respecter les mesures qu'elle-même entend édicter. Le développement d'une culture théologique plus intense, et puisée aux sources mêmes de la tradition, écrits des Pères et canons ecclésiastiques, permet aux protagonistes de la réforme d'orienter dans un sens bien déterminé les efforts de tous. En même temps, l'unification de la chrétienté occidentale permet d'étendre rapidement aux diverses régions les mesures décrétées au centre. Ce besoin d'unité se fait sentir dans tous les domaines : liturgie, droit canonique, vie monastique.

La pratique pénitentielle devait profiter elle aussi de ces multiples efforts. Instrument très efficace de moralisation, la pénitence ne pouvait être négligée par ceux qui voulaient restaurer dans l'Église la vie chrétienne. Ce qui les frappa d'abord, ce fut le caractère chaotique qu'au cours des siècles précédents avait pris la vieille institution. Hommes de doctrine, les réformateurs entendaient, sur ce point comme sur tant d'autres, s'inspirer du passé, retrouver dans les collections canoniques les règles anciennes que l'on remettrait en vigueur. Mais il était désormais impossible de déraciner la « pénitence privée », dont, en somme, on pouvait attendre de notables avantages. Canonisée elle-même jusqu'à un certain point, elle se présentera comme une des formes de la discipline pénitentielle, dont la « pénitence publique » constituera le pendant. Un principe que l'on pouvait croire inébranlable, départagera le domaine des deux institutions : « A péché occulte, pénitence occulte; à péché public, pénitence publique. »

Il est à peine besoin de dire que l'effondrement, au dernier tiers du IXe siècle, de l'organisation carolingienne emportera une grande partie des résultats acquis. Il conviendra donc de se demander, au début de la période suivante ce qui est resté de tous ces efforts. — 1° Les documents. — 2° La pratique, (col. 872). — 3° La doctrine (col. 886).

I. LES DOCUMENTS. — Il ne saurait être question, ici, d'une énumération exhaustive. Autant ils étaient parcimonieux à l'âge précédent, autant les textes sont nombreux à présent. L'essentiel est seulement d'indiquer les principes de la classification et de signaler les documents capitaux.

1° *Les pénitentiels.* — Nous n'insisterons pas ici sur leur histoire littéraire, voir l'art. PÉNITENTIELS. La seule chose qui importe est de marquer la courbe générale de leur évolution.

La littérature pénitentielle de l'époque est extrêmement abondante, ce qui marque déjà l'importance que l'on attache à la pénitence et la très grande diffusion de la pratique. Chose curieuse, l'Espagne elle-même en voit paraître, mais il s'agit de cette partie de la péninsule qui est plus ou moins rattachée à l'empire franc.

De ces pénitentiels, le plus grand nombre est anonyme et d'origine privée. Leurs auteurs se sont préoccupés de rassembler un choix assez grand de solutions et ont puisé de toutes mains dans des compilations antérieures d'origines diverses. C'est le secret de la composition des nombreux *pénitentiels tripartites*, qui ont été rédigés, surtout au IXe siècle, par des clercs francs. Les inconvénients du procédé sautent aux yeux; diversité et arbitraire des solutions données, manque d'autorité, sans compter un laxisme assez prononcé.

C'est à quoi entendent remédier les grands évêques du IXe siècle. D'une part, et nous le dirons tout à l'heure, ils pressent le retour à la pénitence canonique, d'autre part, ils tentent d'infuser aux pénitentiels, qu'il est décidément impossible de supprimer, une sève nouvelle. A ce point de vue, les œuvres d'Halitgaire de Cambrai et de Raban Maur méritent une mention spéciale.

Le travail d'Halitgaire († 831) intitulé *De vitiis et virtutibus et de ordine pænitentium* se présente comme un véritable traité de la pénitence où se retrouvent, d'ailleurs relativement bien classées, les données théologiques, liturgiques, canoniques. Texte dans *P. L.*, t. CV, col. 651-710. Les deux premiers livres constituent un traité de morale où l'on oppose les huit vices capitaux aux vertus théologales et morales. Le livre III, *De ordine pænitentium*, reprend, dans un ordre logique, les canons conciliaires du passé qui règlent la situation générale des pénitents; application est faite, dans le livre suivant, *De judicio pænitentium laicorum*, des règles générales aux diverses catégories de péchés, classés dans l'ordre suivant : homicide, luxure, sacrilège, attentats à la propriété; le l. V vise les fautes graves commises par les ecclésiastiques : elles sont punies de la déposition. Ainsi nous avons affaire, jusqu'à présent, avec un parfait manuel de la discipline canonique. Mais, brusquement, le l. VI nous fait repasser dans la littérature habituelle des livres pénitentiels. *Addidimus huic operi excerptionis nostræ*, commence Halitgaire, *pænitentialem romanum alterum, quem de scrinio romanæ Ecclesiæ assumpsimus; attamen a quo sit editus ignoramus : idcirco adnectendum præscriptis canonum sententiis decrevimus, ut si forte hæ protatæ sententiæ alicui superfluæ sint visæ aut penitus quæ desiderat ibi de singulorum criminibus nequiverit invenire, in hac saltem brevitate novissima omnium scelera forsitan inveniet explicata.* Col. 693. Laissons de côté la question de l'origine soi-disant romaine du pénitentiel qu'Halitgaire annexe à son traité; l'intérêt de cette préface est surtout dans l'opposition qu'elle met entre la discipline des collections canoniques, résumée dans les livres III à V, et la pratique courante qu'il est impossible de supprimer. Tous les termes de cette préface seraient à discuter de près. On remarquera que, des anciens livrets, Halitgaire retient les tarifs essentiels, y compris les commutations. Voir col. 705 et 706.

Les deux pénitentiels de Raban Maur († 856), *P. L.*, t. CX, col. 471-494, et t. CXII, col. 1397-1424, sont en dépendance l'un de l'autre. Ils sont tout à fait remarquables en ceci, qu'au lieu de juxtaposer, comme l'avait fait Halitgaire, les deux disciplines pénitentielles en concurrence, ils s'efforcent de donner, dans le cadre général des pénitentiels en cours, les anciennes décisions de la discipline canonique. Plus rien des tarifs auxquels nous étions jusqu'ici habitués, on se trouve transporté dans le monde du Ve siècle, où la seule pénalité connue est l'exclusion de la communion pendant un temps plus ou moins long. Nous aurons l'occasion d'expliquer plus loin comment pouvait se faire, dans la pratique, la transposition des sanctions antiques à l'usage moderne.

2° *Documents canoniques.* — On peut les répartir en deux catégories : les décisions pontificales ou conciliaires et les collections.

1. *Decrétales pontificales et décisions conciliaires.* — *a)* Le réveil de l'activité missionnaire en Germanie amène les papes du milieu du VIIIe siècle à répondre à diverses consultations qui leur sont adressées : ainsi paraissent un certain nombre de lettres pontificales qui correspondent très exactement aux décrétales des siècles antérieurs.

On retiendra les suivantes : Grégoire II (715-731), *Epist.*, XIV, *ad Bonifacium*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 524. où se relèvent aux n. 2, 3, 6, quelques décisions touchant, d'assez loin, à la question pénitentielle; du même, le *Capitulare datum Martiniano episcopo... in Bavariam ablegato*, *ibid.*, col. 531, dans lequel il faut relever les n. 6, 8, 9; quant au n. 12 : *Ut pænitentiæ remediis nemo se non egere putet, pro quotidianis humanæ fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus*, il ne se réfère pas, quoi qu'on ait dit, à la pénitence ecclésiastique. (Les *canones pænitentiales* attribuées à Grégoire II, *ibid.*, sont apocryphes.) — Grégoire III (731-741), *Epist.*, I, *ad Bonifacium*, *ibid.*, col. 575, où l'on relèvera les n. 7 et 8 : pour certains crimes plus particulièrement graves, le pape prescrit l'exclusion de la communion jusqu'à l'article de la mort; en même temps, il indique la façon très rigoureuse dont les coupables doivent faire pénitence. — Zacharie (741-752), en réponse aux demandes qui lui avaient été adressées par Pépin le Bref, envoie à celui-ci un *Capitulare*, *ibid.*, col. 930, dont plusieurs prescriptions renouvellent les anciens canons pénitentiels; voir surtout les n. 20-26. Ces diverses réponses pontificales semblent indiquer que Rome, à ce moment-là, ne connaît pas d'autre discipline pénitentielle que la discipline canonique.

Un siècle plus tard, le pape Nicolas Ier (858-867). dans une lettre adressée à un évêque, précise les conditions dans lesquelles un homme, meurtrier de ses trois fils, et qui est venu demander son pardon à Rome, devra accomplir sa pénitence. Ces conditions sont particulièrement sévères. *Epist.*, CXXXVI, *P. L.*, t. CXIX, col. 1130.

C'est à côté de ces « rescrits » pontificaux qu'il faut placer, toutes proportions gardées, une réponse adressée par Paulin, archevêque d'Aquilée, à son diocésain Haistolfe, qui s'était rendu coupable de très graves forfaits. Paulin lui donne le choix entre la retraite perpétuelle dans un monastère ou la pénitence publique dont il lui décrit les sévères prescriptions. *P. L.*, t. XCIX, col. 181 sq. Ce texte est passé au *Décret* de Gratien, caus. XXXIII, q. II, c. 8 : *Admonere*, sous le nom du pape Étienne V. Burchard de Worms qui l'avait introduit dans son *Décret* en avait donné, au contraire, l'origine exacte.

b) Deux groupes de *conciles* se détachent nettement dans la période étudiée : les conciles réformateurs des années 741 et suivantes dont saint Boniface est l'âme; les conciles du début du IXe siècle (fin du règne de Charlemagne et commencement de celui de Louis le Pieux).

a. — Tout importants qu'ils aient été, les conciles du premier groupe ont peu de choses sur la pénitence. Relevons dans le *Concilium germanicum primum*, le can. 2, qui, tout en interdisant aux clercs de porter les armes, prévoit qu'il y aura, à la suite des troupes, des ecclésiastiques faisant fonction d'aumôniers : *unum vel duos episcopos cum capellanis presbyteris princeps secum habeat, et unusquisque præfectus unum presbyterum, qui hominibus peccata confitentibus judicare et indicare pænitentiam possit.* Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 366. Le can. 6, prévoyant les peines à infliger aux moines, religieuses ou prêtres, coupables de fautes charnelles, nous paraît se rattacher davantage au droit pénal qu'à la discipline pénitentielle.

A ces conciles francs, il convient de rattacher le concile anglais de Cloveshoë, tenu en 747, dont Boniface fut également l'inspirateur. Les deux canons 26 et 27, Mansi, t. XII, col. 403 sq., sont particulièrement intéressants. Ils protestent vigoureusement contre les abus des « rémissions » ou commutations de peines (ce que les anciens pénitentiels nomment les *arreu)*, contre celles, en particulier, qui remplacent le jeûne par des aumônes, ou par la récitation des psaumes. Rien ne saurait remplacer intégralement, dit le concile, les jeûnes imposés suivant la règle ecclésiastique. A plus forte raison, n'est-il pas admissible que des coupables chargent d'autres personnes, moyennant rétribution, de prier ou même de jeûner à leur place. Ces deux canons jettent un jour extrêmement curieux sur les inconvénients qu'entraînait le système des rémissions. Voir ci-dessous, col. 874.

b. — L'an 813 vit se tenir, par ordre de Charlemagne, des conciles *super statu ecclesiarum corrigendo*, à Arles, Reims, Mayence, Chalon-sur-Saône, Tours. Il est remarquable que chacun de ces conciles prescrive le retour à la pénitence publique. Arles, can. 26 : « Qui s'est rendu coupable d'une faute publique doit être soumis à une pénitence publique. » Mansi, t. XIV, col. 62. — Reims, can. 16 : « Les évêques et les prêtres doivent examiner la pénitence donnée pour les diverses fautes et le temps qui doit y être assigné » (discrète invitation à une révision des pénitentiels en cours); can. 31 : « On doit discerner entre les cas qui demandent une pénitence publique et ceux qui peuvent relever de la pénitence secrète. » Mansi, col. 78, 80. — Chalon, can. 25 : « La pénitence publique et la réconciliation sont, en beaucoup d'endroits, tombées en désuétude; on devra, avec le consentement de l'empereur, les remettre en vigueur. » Les canons 34-38 élèvent de vives protestations contre le laxisme qui s'est introduit soit dans l'indication, soit dans l'accomplissement des pénitences, et déclarent que celles-ci doivent être imposées d'après les anciens canons, et non selon des pénitentiels sans autorité, *repudiatis ac penitus eliminatis libellis quos pænitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores.* Il n'est pas sans intérêt de relater le can. 33, qui jouera par la suite un rôle considérable; ce canon met en parallèle la confession faite à Dieu, dont certaines personnes prétendent qu'elle suffit, et la confession faite aux prêtres, que d'autres estiment nécessaire. Le concile laisse, semble-t-il, la question en suspens : *Confessio quæ Deo fit purgat peccata ; ea vero, quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor plerumque* (traduire : tantôt) *hanc præbet suæ potentiæ invisibili administratione, plerumque* (tantôt) *medicorum operatione.* Mansi, col. 98 sq. — Tours, can. 22 : qui vise expressément les pénitentiels en usage, dont il regrette la diversité; il exprime le souhait que, dans une assemblée générale, les évêques se mettent d'accord sur le texte qui devra être suivi : *cujus antiquorum liber pænitentialis potissimum sit sequendus.* Mansi, col. 86.

Plus décidé encore dans sa protestation contre les pénitentiels, le concile de Paris de 829. Chaque évêque, prescrit le canon 32, fera rechercher dans son diocèse ces petits livres qu'on appelle pénitentiels et les fera brûler. Voir, dans le même sens, le can. 34. Mansi, col. 559, 560.

Ce qui préoccupe les réformateurs du IXe siècle, ce n'est pas tant la diversité, l'incohérence des pénitentiels, que le laxisme qui s'est introduit, de ce chef, dans la détermination des peines. Aussi divers canons conciliaires renforcent-ils les peines alors en usage, dans l'idée qu'ils reviennent par là à la sévérité des anciennes règles canoniques. Le concile de Thionville de 821 porte ainsi de lourdes pénalités contre ceux qui maltraitent ou blessent les ecclésiastiques. Mansi, t. XIV, col. 389. Celui de Mayence, en 847, prescrit aux évêques, dans son canon 28, de rechercher et de punir les incestueux. Mansi, col. 911. Bref, les très nombreuses décisions conciliaires de l'époque — nous ne pouvons songer à les rapporter toutes — s'orientent dans le sens de la sévérité.

2. *Les collections canoniques.* — Il nous suffira de renvoyer pour cette question à l'article PÉNITENTIELS où l'on trouvera sur les principales collections de l'époque les renseignements nécessaires. On notera particulièrement l'importance de la *Dacheriana* dont la préface et le l. I ont pour sujet la pénitence, qui fait de cette partie un véritable pénitentiel rédigé d'ailleurs dans le même esprit que ceux de Raban Maur ou d'Halitgaire. Tout à fait à la fin de la période que nous étudions se situe les *Libri duo de synodalibus causis* de Réginon, abbé de Prüm († 915), qui font une large place à la pénitence. Texte dans *P. L.*, t. CXXXII, sous le titre : *De ecclesiastica disciplina*, col. 185-400. Nous y reviendrons plus tard.

Parmi ces collections canoniques, il faut faire une place aux *Fausses décrétales;* la question pénitentielle y est naturellement traitée dans les lettres pontificales authentiques empruntées aux collections anciennes. Il est remarquable, par ailleurs, de voir le faussaire introduire, dans une décrétale attribuée au pape Calliste, le principe cher aux réformateurs du IXe siècle : « à péché public, pénitence publique », *animas eorum* (il s'agit des *raptores) per pænitentiam publicam et Ecclesiæ satisfactionem sanare cupimus, quia manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda.* Édit. Hinschius, p. 140. Les faux capitulaires de Benoît Lévite contiennent, sur la pénitence, un très grand nombre de prescriptions dispersées. L'évêque de Langres, Isaac († 880), les a rassemblées et ordonnées dans sa collection de statuts diocésains. Voir *P. L.*, t. CXXIV, col. 1075-1110. Cette collection donnera une excellente idée de l'idéal qu'en matière pénitentielle poursuivaient les réformateurs du milieu du IXe siècle.

Plus précieux, parce qu'en contact plus direct avec la réalité, sont les capitulaires épiscopaux rassemblés par de grands évêques pour guider la réforme de leurs diocèses. Voir, à ce sujet, A. Werminghoff, *Capitula episcoporum sæc. VIII et XI*, dans le *Neues Archiv*, t. XXVI, 1901, p. 665-670; t. XXVII, 1902, p. 576-590; P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. I, p. 113 sq. Signalons, au moins à titre d'exemple, les deux *Capitulaires* de Théodulfe d'Orléans, *P. L.*, t. CV, col. 191 sq., col. 207 sq.; voir surtout I, 30, 31, 36, et II, col. 211; les *Capitula* d'Hérard de Tours, de l'an 858, *P. L.*, t. CXXI, col. 763 sq.; les *Capitula* de Rodolphe de Bourges, dans Baluze, *Miscellanea*,

éd. Mansi, t. II, p. 101; mais surtout les *Capitula synodica* d'Hincmar de Reims, où l'on trouve, relativement à l'administration de la pénitence, de curieux renseignements. Voir *P. L.*, t. CXXV, col. 785 sq., 793, 797, 802. On peut rattacher à ce groupe les règles monastiques; la plus importante est la *Regula canonicorum* de saint Chrodegand, évêque de Metz, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1097 sq.; voir surtout : c. XIV, *De confessionibus*, c. XV, *De gravioribus culpis*.

3° *Documents liturgiques.* — 1. *La pénitence publique*, dont tous les réformateurs de l'époque pressent la résurrection, a dû s'administrer conformément au cérémonial réglé par le *Sacramentaire gélasien*, envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien et devenu, par la volonté du roi, la norme liturgique de toutes les Églises. A la fin du pénitentiel d'Halitgaire, sont consignées, mais tout à fait en bref, les formules pour la réconciliation des pénitents, le jeudi saint, *P. L.*, t. CV, col. 704. Par contre, un des mss. du pénitentiel attribué à Egbert, archevêque d'York († 766), donne tout au long l'*ordo agentibus publicam pænitentiam*. On le trouvera dans Morin, *De pænitentia*, appendice, p. 19 sq.; l'ordre des cérémonies et la teneur des prières sont sensiblement les mêmes que nous avons décrits dans le gélasien. Ci-dessus, col. 816.

2. *La pénitence privée.* — Un certain nombre de pénitentiels de l'époque décrivent également la manière dont elle s'administre; on trouvera dans Morin, *loc. cit.*, p. 12 sq., un *Ordo qualiter suscipi debeant pænitentes;* p. 15, un *Ordo ad pænitentiam dandam*, qui peuvent être du VIIIe ou du IXe siècle. Nous analyserons sommairement l'*ordo* qu'Halitgaire donne dans son pénitentiels, *P. L.*, t. CV, col. 693 sq.

Un assez long prologue explique au prêtre les dispositions où il doit se mettre : son rôle n'est pas seulement d'entendre les pénitents, il doit s'unir à leurs mortifications et à leurs réparations; la peine principale étant le jeûne, le prêtre doit jeûner, pendant quelque temps, de concert avec celui à qui il impose cette pénitence. Il doit être zélé aussi, appelant les fidèles à la pénitence, les encourageant dans leurs aveux. Cet avertissement ne s'adresse pas à tous les clercs, qui ne doivent même pas lire les pénitentiels; seuls les évêques et les prêtres ont le pouvoir des clefs. Quant aux diacres, en cas de nécessité, ils peuvent recevoir le pénitent *ad satisfactionem vel sanctam communionem*, col. 695 B.

Quand donc quelqu'un se présente au prêtre pour confesser ses péchés, celui-ci doit se retirer un instant dans son oratoire et faire une prière où il implore de Dieu la grâce de bien remplir son office. Ensuite commence proprement la confession, sous forme sans doute d'interrogation : après l'aveu de chaque faute, le prêtre doit indiquer la pénitence à accomplir. Après quoi sont marquées les *orationes ad dandam pænitentiam*. On le voit, le rituel ne donne aucune explication sur le rapport qu'il y a entre l'aveu, l'imposition de la pénitence et la réconciliation. Celle-ci est pratiquée par les prières suivantes : le prêtre récite successivement (avec le pénitent, disent d'autres textes), les psaumes XXXVII, CII, L (en partie), LIII, LI (en partie), séparés les uns des autres par des oraisons; ce sont vraisemblablement celles dont le texte est donné à la suite. *Deus cujus indulgentia nemo non indiget...* — *Deus sub cujus oculis...* — *Deus infinitæ misericordiæ...* — *Precor, Domine, clementiæ et misericordiæ tuæ majestatem.* La dernière de ces oraisons est précédée de la rubrique : *oratio manus impositionis;* en voici le texte :

Domine sancte Pater omnipotens, æterne Deus, qui per Jesum Filium tuum Dominum nostrum vulnera nostra curare dignatus es; te supplices rogamus et petimus nos humiles tui sacerdotes *(remarquer ce pluriel)*, ut precibus nostris aurem tuæ pietatis inclinare digneris, remittasque omnia crimina et peccata universa condones, desque huic famulo tuo, Domine, pro suppliciis veniam, pro mœrore lætitiam, pro morte vitam, ut de tua misericordia confidens pervenire mereatur ad vitam æternam.

Si long qu'il nous paraisse, ce cérémonial est relativement bref, comparé à d'autres qui font précéder la confession elle-même d'une série d'interrogations sur les diverses vérités de la foi, d'exhortations de divers ordres. Le nombre des psaumes varie également, comme aussi celui des oraisons. Quant à la teneur de celles-ci, on observe les plus grandes divergences. Citons au moins cette formule que donne Morin, *loc. cit.*, p. 19.

Sis namque absolutus a Deo Patre et Filio et sancto Spiritu ab omnibus tuis peccatis, similiter etiam sis absolutus a sanctis apostolis et martyribus et confessoribus, sive ab omnibus timentibus Dominum et a me, quamvis indignus, et hic et in futuro sæculo.

Voir d'autres *ordines ad dandam pænitentiam*, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 57 (sacramentaire de Fulda).

4° *Textes d'allure théologique.* — 1. Des textes de ce genre se rencontraient déjà dans les documents étudiés ci-dessus. Certaines préfaces soit des *Capitulaires épiscopaux*, soit des collections canoniques, soit des pénitentiels expriment, parfois d'une manière heureuse, ce qu'est la pénitence et la manière de l'accomplir avec fruit. La préface de la *Dacheriana* est particulièrement instructive.

2. Il faut interroger aussi les *commentateurs* de l'Écriture, et celui-là d'abord qui forme le trait d'union entre l'Église ancienne et celle du VIIIe siècle. *Bède le Vénérable* († 735); une lecture même rapide des commentateurs de l'âge suivant montre combien ceux-ci dépendent de ce vieux maître. Trois passages scripturaires doivent surtout être étudiés : Matth., XVI, 19 sq. (et aussi XVIII, 15 sq.); Joa., XX, 22, 23; Jac., V, 16. — L'*Expositio in Matthæum* attribuée à Bède n'est pas d'une authenticité certaine, mais les idées et les expressions qui se rencontrent dans l'explication de Matth., XVI, se retrouvent dans une homélie sur le *Tu es Petrus. Homil.*, II, XVI, *P. L.*, t. XCIV, col. 223. L'auteur y met en parallèle le texte de Matth., XVI (XVIII) et celui de Joa., XX, pour conclure qu'aujourd'hui encore il y a, dans l'Église, chez les évêques et les prêtres, un pouvoir de délier et de lier : *ut videlicet, agnitis peccantium causis, quoscumque humiles ac vere pænitentes aspexerint, hos jam a timore perpetuæ mortis miserans absolvat; quos vero in peccatis quæ egerint persistere cognoverit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuet.* Ce pouvoir redoutable est confié à toute l'Église des élus, *omni electorum Ecclesiæ*, mais il réside plus particulièrement dans Pierre et ses représentants actuels. — Le commentaire sur Joa., XX, ajoute peu de chose à ceci : c'est la charité, qui, répandue par le Saint-Esprit dans les cœurs, remet les péchés à ceux qui y participent. *P. L.*, t. XCII, col. 921. — Plus important est le commentaire sur Jac., V, 16, parce qu'il donne définitivement à ce texte valeur de preuve pour la nécessité de la confession. Comme l'explication de Bède passera dans tous les auteurs suivants, il convient de la donner en entier. Il s'agit dans le texte, on le sait, de l'onction que Jacques recommande de pratiquer sur les malades. Après avoir expliqué le sens de cette onction, l'exégète continue : *Si ergo infirmi in peccatis sint et hæc presbyteris Ecclesiæ confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satagerint dimittentur eis*, NEQUE ENIM SINE CONFESSIONE EMENDATIONIS PECCATA QUEUNT DIMITTI. Et cet axiome

introduit l'explication du verset suivant : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, dont le sens obvie suggère la nécessité de la confession mutuelle des fautes. Bède fait remarquer toutefois qu'il y a lieu ici à distinction : *In hac autem sententia, illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coæqualibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris lepræ immunditiam juxta legem sacerdoti pandamus, atque ad ejus arbitrium qualiter et quanto tempore jusserit purificare curemus. P. L.*, t. XCIII, col. 39-40.

De ces explications de Bède s'inspirent plus ou moins directement *Benoît d'Aniane* († 821), à propos de Jac., V, dans *Concord. regul.*, XXXVI, 6, *P. L.*, t. CIII, col. 1028, — *Paul Diacre* († fin du VIIIe siècle), *Hom.*, XCII, *in Matth.*, XVIII. *P. L.*, t. CV, col. 215; — *Walafrid Strabon* († 849), dont la *Glossa ordinaria* deviendra le bréviaire de tous les théologiens, voir sur Matth., XVI, *P. L.*, t. CXIV, col. 142; sur Joa., XX, col. 423; sur Jac., V, col. 680; — *Raban Maur* († 856), *In Matth.*, XVI, t. CVII, col. 992; *Homil. in ev. et ep.*, XLII, sur Jac., V, t. CX, col. 223; — *Smaragde* de Saint-Mihiel († au début du IXe siècle), *Collect. in epist. et ev.*, *In Natali S. Petri*, *P. L.*, t. CII, col. 392 C, explication de Matth., XVI; *In lit. maj.*, col. 303, sur Jac., V.

Plus indépendants se révèlent *Christian Drutmar* de Stavelot († après 865) et *Paschase Radbert* († après 856). L'*Expositio in Matthæum* du premier est un des plus remarquables travaux de l'époque. Son explication de Matth., XVI rassemble un certain nombre d'idées qui se retrouveront dans la tradition ultérieure. Comme Bède, il bloque l'exégèse de Matth., XVI et de Joa., XX, et voit dans le mot « délier » le fait que le pénitent est délivré de la crainte du châtiment éternel, dans celui de « lier » la menace, pour les coupables mal disposés, de l'éternel supplice. Mais il ajoute, sur la façon dont il conçoit cette « absolution », un développement qui vaut d'être relevé : De même que les prêtres de l'Ancienne Loi avaient, dans leurs attributions, de constater l'existence de la lèpre ou sa disparition, de même, dans l'Église, prêtres et évêques doivent *ligare quos viderint leprosos in anima de peccatis criminalibus. Cum vero viderint aut audierint ablatam lepram, id est peccata per digna opera pænitentiæ et confessionis, tunc debent illos absolvere.* Cette explication amène, comme d'ordinaire, la comparaison de la résurrection spirituelle du pécheur avec la résurrection corporelle de Lazare : en somme, le prêtre doit faire pour celui-là, ce que les apôtres ont fait pour celui-ci : *ut illum studeat (sacerdos) absolvere quem Dominus in anima resuscitavit, quia si discipuli ante solvissent Lazarum quam Dominus illum resuscitasset, fetorem potius ostenderent quam virtutem. P. L.*, t. CVI, col. 1397; cf. 1311 A. Le commentaire sur saint Matthieu de Paschase Radbert donne, au sujet du passage en question, d'heureux développement sur l'excommunication, mais qui touchent moins directement à la question pénitentielle. *P. L.*, t. CXX, col. 563.

3. Au premier rang des *théologiens* de l'époque il faut placer *Alcuin* († 804), dont on peut dire, sans exagérer, qu'il a été un des plus zélés propagateurs de la confession. Signalons seulement les exhortations générales contenues dans l'*Epist.* XIV, à des moines anglais, *P. L.*, t. C, col. 165 C; dans l'*Epist.* XCIV, à Arn de Salzbourg : cet archevêque fera bien de réveiller chez ses prêtres le souci d'appeler les fidèles à la confession de leurs fautes, col. 300 C; dans l'*Epist.* CCXXV, à des moines d'Hibernie, col. 502 CD. Mais il faut s'arrêter à l'*Epist.* CXII, adressée aux frères de la province de Gothie (c'est-à-dire de Septimanie), parce qu'elle donne toute la théorie de la nécessité de la confession, col. 337-341. En la province susdite, nul parmi les laïques ne voulait, paraît-il, faire sa confession aux prêtres. Pourtant, dit Alcuin, comment pourra, sans cela, entrer en action le pouvoir de lier et de délier confié à l'Église par le Seigneur ? On veut se confesser à Dieu, et l'on néglige de satisfaire l'Église, dans laquelle on a péché. L'ordre donné par le Christ aux lépreux d'aller se montrer aux prêtres, le commandement fait par lui aux apôtres de délier Lazare ressuscité, ne sont-ils pas une claire indication de sa pensée? Que fait-on des ordres formels donnés par les apôtres et, en particulier, du *Confitemini alterutrum peccata vestra?* ce mot *alterutrum* n'indique-t-il pas que l'homme doit se confesser à un homme, le coupable à son juge, le malade à son médecin? Déjà l'Ancien Testament renvoyait le pécheur au prêtre, qui devait offrir pour lui le sacrifice; or, quel est le sacrifice pour le péché que nous, chrétiens, nous offrons, sinon la confession de nos péchés? Ce sacrifice, nous l'offrons à Dieu par l'intermédiaire du prêtre, ses prières rendent agréable à Dieu ce sacrifice de notre confession, *nostræ confessionis oblatio Deo acceptabilis fit*, et nous valent de recevoir de Dieu la rémission de nos péchés. S'il ne fallait pas confesser ses fautes au prêtre, pourquoi y a-t-il, dans le *Sacramentaire*, les prières de réconciliation? le prêtre pourrait-il réconcilier celui dont il ne connaît pas les péchés? Et cette démonstration se termine par un vibrant appel aux frères négligents. Quiconque est tombé, par suite de la fragilité de la chair, qu'il recourre sans tarder au remède de la confession. Et Alcuin d'assimiler le cas des divers pécheurs à celui des trois morts dont l'Évangile raconte la résurrection. *Qui sunt hi tres mortui nisi tria genera peccantium, quæ modo quotidie divina confitentibus suscitare solet gratia? Filiam suscitat in domo, dum consentientem* IN CORDE *peccare, revocat a peccati perpetratione. Filium viduæ extra portam civitatis suscitat, dum peccantem* FORIS *in opere ad pænitentiæ medicamenta confugere facit. Fetentem vero* IN MALA CONSUETUDINE *peccati, dum lacrymas pænitentiæ elicit ex corde, suscitat, et ex ecclesiastica auctoritate solvere eum jubet, ut dignus sit communione Domini et particeps sacri altaris efficiatur.* Que les frères de Gothie se gardent dorénavant de l'erreur qui sévit en leur pays : *venenosum erraticæ infectionis fermentum.*

L'*opusculum de confessione peccatorum ad pueros Sancti Martini*, *P. L.*, t. CI, col. 649-656, est une instruction en règle sur la confession, adressée par Alcuin aux jeunes gens élevés à Saint-Martin de Tours, dont il était abbé. C'est aux adolescents surtout que la confession est utile; à leur âge ne manquent pas les occasions de chute; la pénitence apporte aussitôt le remède : *crede mihi totum veniale erit quod peccasti si confiteri non erubesces.* La confession est vraiment le *sacrifice* qu'ils doivent offrir à Dieu en expiation de leurs fautes. On relèvera, dans cet opuscule, les mêmes textes scripturaires mis en œuvre dans la lettre analysée ci-dessus. Alcuin envoya ce petit traité à Arn de Salzbourg, cf. *Epist.* CLII, *P. L.*, t. C, col. 402.

Des exhortations du même genre, appuyées par des preuves analogues, se rencontrent dans le *De institutione laicali* de *Jonas d'Orléans* († 843). Voir, en particulier, les c. IX, X, XV, XVI du l. I, *P. L.*, t. CVI, col. 151 sq., qui constituent un petit traité de la pénitence, avec insistance particulière sur la nécessité de la confession. Cette nécessité est démontrée par les textes de Jac., V, 16, et I Joa., I, 9, par l'exemple que donnent sur les rives du Jourdain les convertis de Jean-Baptiste, à Éphèse les chrétiens adonnés aux pratiques de magie, Act., XIX, 18. Le c. XVI, lui, insiste sur l'opportunité qu'il y a, même pour les

simples fidèles de s'accuser mutuellement de leurs fautes légères : *de quotidianis vero et levibus (peccatis), perrari sunt qui invicem confessionem faciant, exceptis monachis qui id quotidie faciunt. Quod vero de levibus et quotidianis peccatis confessio mutua fieri debeat sequentia manifestant.* Et l'auteur d'aligner les preuves qui lui paraissent militer en faveur de cette pratique. On relèvera, dans ce même traité, l. II, c. XVIII, col. 201 sq., une indication précise sur la fréquence de la communion à l'époque. Après avoir noté qu'il est des fidèles que leurs péchés font exclure, par jugement sacerdotal, de la communion, il remarque que trop facilement d'autres fidèles, soit négligence, soit paresse, ne s'approchent guère de la table sainte que trois fois par an, *nisi sub tribus tantum festis præclaris;* encore est-ce moins par dévotion que par habitude.

Raban Maur, dans son *De clericorum institutione*, nous offre une réplique du livre de Jonas. Les c. XXIX et XXX, *P. L.*, t. CVII, col. 341 sq., sont une description des rites pénitentiels, envisagés du point de vue de la discipline canonique. Les pénitents dont il s'agit, au c. XXIX, ne peuvent être que les coupables admis dans l'*ordo pœnitentium*, où il n'y a pas de place pour les clercs des ordres supérieurs : s'ils se rendent coupables, ceux-ci ne font pénitence que devant Dieu : *ita ut a sacerdotibus et levitis* DEO TESTE FIAT, *a cæteris vero astante coram Deo solemniter sacerdote.* De même, au c. XXX, il est spécifié que la réconciliation ne peut avoir lieu que *post complementum pœnitentiæ.* Cette pénitence publique ne s'applique qu'aux fautes publiques; quant aux péchés occultes et qui ne sont dévoilés que par la confession faite au prêtre ou à l'évêque, leur pénitence s'accomplit secrètement, selon le jugement du prêtre ou de l'évêque à qui ils ont été confessés. L'homélie LV, *De confessione ac pœnitentia atque compunctione cordis*, t. CX, col. 101, fournit une bonne description de la contrition et de la confession. On en rapprochera les c. XV-XVII du *Diadema monachorum* de Smaragde, *P. L.*, t. CII, col. 611-614.

A côté de ces exhortations, on peut placer la série d'homélies mises sous le nom de saint Éloi († 660), *P. L.*, t. LXXXVII, col. 593-654, mais qui ont bien des chances d'être postérieures de deux siècles à la mort du célèbre évêque de Noyon. Voir l'article ÉLOI, t. IV, col. 2345. Une bonne partie de ces sermons représente les admonitions adressées par un évêque, le jeudi saint, à la cérémonie de la réconciliation des pénitents. *Homil.*, IV, VI, VII, VIII, XI, XIII, XV. Si, comme pense l'avoir démontré E. Vacandard, ces homélies sont bien de la seconde moitié du IXe siècle, elles donnent, sur la pratique de l'époque et plus encore sur les idées, de très précieux renseignements.

Signalons enfin, pour terminer, dans la correspondance d'*Hincmar*, archevêque de Reims († 882), une lettre extrêmement intéressante. *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. CXXVI, col. 172 sq. Le suffragant de Reims, Hildebold, évêque de Soissons, gravement malade, envoie à son métropolitain sa confession écrite, en lui demandant des lettres d'absolution, *absolutorias litteras.* Hincmar lui répond en le renvoyant au Christ, *ad pontificem nostræ confessionis Jesum.* En vertu des mérites de celui-ci, il peut s'exprimer de la sorte à l'endroit d'Hildebold : *Confitenti tibi peccata tua, per ecclesiasticam potestatem... dimittat tibi (Deus) omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet in omni bono, et perducat te ad vitam æternam, et ad sanctorum sacerdotum consortium. Amen.* Cette sorte d'absolution, il la transmet au malade par un prêtre, à qui il remet en même temps l'huile sainte pour l'extrême-onction. Mais il ne laisse pas de faire remarquer à son suffragant qu'outre cette « confession générale », il doit faire à Dieu et à un prêtre une confession détaillée de toutes les fautes qu'il a commises depuis sa petite enfance jusqu'au moment présent : *quæque, ab ineunte ætate usque ad hanc in qua nunc degis, te commisisse cognoscis specialiter ac singillatim Deo et sacerdoti satage confiteri.* Cette recommandation, qu'Hincmar, d'ailleurs, reconnaît superflue, introduit un petit développement sur l'action de la pénitence relativement aux diverses catégories de péché. Il ne serait pas difficile d'en faire sortir toute la théorie de la reviviscence des péchés, quand il s'agit, bien entendu, des fautes graves. Mais, comme il arrive si souvent dans les auteurs de l'époque carolingienne, l'abus des citations empêche de déterminer quelle était exactement la pensée d'Hincmar.

II. LA PRATIQUE. — Le trait caractéristique de l'époque étudiée, c'est la séparation qui va s'établir, dans la pratique comme dans la théorie, entre les deux disciplines pénitentielles qui, depuis quelque temps déjà, coexistaient dans une partie de l'Occident. Cette distinction, que le droit finira par consacrer, est partiellement le résultat d'une très vive réaction contre les pénitentiels et la discipline qu'ils représentaient.

1° *La réaction contre les pénitentiels.* — Cette réaction, qui se manifeste si nettement dans les conciles réformateurs de 813 et plus encore dans les années suivantes, est d'origine continentale, et elle se produit assez tardivement. Alcuin, qui est anglo-saxon de naissance et d'éducation, ne semble pas en être touché. C'est avec la seconde génération de la renaissance carolingienne qu'elle fait son apparition, et l'influence de Théodulfe, un Espagnol, n'a pas dû être étrangère à son développement. En toute hypothèse, la réaction a cause gagnée dans tout l'épiscopat franc avant le milieu du IXe siècle.

1. *Laxisme reproché aux pénitentiels.* — Que reproche-t-on aux livres pénitentiels, qui ont foisonné pendant le VIIIe siècle? Leur laxisme d'abord, qui tient à plusieurs causes et s'étend à deux domaines assez distincts.

Les pénitentiels, en effet, ne sont pas seulement des guides pour les confesseurs; étant donnée la connexité qu'il y a entre la pénitence et certaines dispositions du droit, sur l'ordre et le mariage principalement, ils sont devenus des *vade-mecum* à l'usage du clergé, où s'incorporent tellement quellement des notions sommaires de droit canonique. Beaucoup de pénitentiels ont des chapitres sur les empêchements de mariage, sur les questions de séparation ou de divorce, sur les irrégularités relatives à la réception des ordres ou à l'exercice des ordres reçus. Or, sur plusieurs de ces points, les solutions apportées par les pénitentiels insulaires ne sont pas conformes à celles qu'avait prévues l'ancien droit. L'influence des coutumes ou des idées orientales, qui s'est fait sentir à plusieurs reprises dans les Iles Britanniques, y a favorisé l'introduction de certains abus : le divorce, en cas d'adultère d'un des conjoints, est le plus saillant; il n'est pas le seul. Du jour où se répandra, sur le continent, une connaissance plus exacte de l'ancien droit occidental, il est inévitable qu'une réaction se produise contre les pratiques insulaires, convoyées par les pénitentiels, et contre les pénitentiels mêmes.

Mais ce qui indispose le plus les réformateurs du IXe siècle, c'est le laxisme des livres en question en matière de pénitence; laxisme tout relatif, bien entendu, et qui tient en partie au fait que les compilateurs de ces livrets, rencontrant dans les sources des tarifs différents, n'ont pas résisté à la tentation d'inscrire, à la suite les uns des autres, les chiffres contradictoires qu'ils ont rencontrés. Dans les pénitentiels tripartites, les solutions fournies par les trois

sources sont réparties en trois séries distinctes; en d'autres livres, au contraire, c'est dans le même texte que sont indiquées les diverses solutions. Quelques exemples fixeront les idées.

Dans le *Sangallense tripartitum*, le crime de bestialité est réprimé de manière fort différente dans chacune des séries :

Sér. I. Si quis cum quadrupedia fornicaverit, episcopus XII annos, III in pane et aqua et deponatur, presbyter X, III in p. et a, et deponatur; diaconus vel monachus VII, III in p. et a.; clerici vel laici IV in p. et a.

Sér. II. (Théodore). Qui cum pecoribus coierit, XV annos pæniteat.

Sér. III. (Cumméan). Si quis peccaverit cum pecode, I annum pæniteat. (Textes dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 180, 183, 185.)

Dans le *Confessionale pseudo-Egberti*, on trouve, à propos de fautes charnelles commises par un prêtre, le canon suivant :

Can. 5. Presbyter, si osculatus est feminam per desiderium, XX dies pæniteat. Sacerdos, si coinquinatus fuerit, eo quod mulierem tetigerat, XL dies jejunet ; *nonnulli volunt XXX*. Sacerdos, si desiderio cogitationis coinquinatus fuerit, hebdomadam jejunet; si manu tetigerat, III hebdomadas jejunet. Qui autem crebro fornicationem commiserit, canon judicat ut X annos jejunet; nonnulli volunt VII, juxta concilium vero III. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 305.

On comprend assez que dans ces conditions, la tendance soit allée à imposer la peine minima. Ce serait un travail intéressant que de relever, dans les pénitentiels d'une même époque, les pénalités appliquées à un même péché bien déterminé. On verrait combien varient les solutions, et il ne s'agit pas, qu'on l'entende bien, de cas extraordinaires, mais de fautes, hélas! trop courantes, ne seraient-ce, par exemple, que les péchés solitaires de l'homme ou de la femme. Ainsi, le pullulement des pénitentiels a-t-il encouragé le laxisme par la multiplication des réponses données. Quoi qu'il en soit de la casuistique, fort légitime en son principe, qui était la cause de cette diversité, il est incontestable que l'on s'orientait dans la voie des solutions plus faciles.

Le laxisme engendré par les pénitentiels avait une autre cause : le développement du système des rédemptions ou commutations *(arrea)*. Tant que l'on s'en tint au principe qu'une œuvre satisfactoire plus dure à accomplir, mais plus courte, pouvait en remplacer une autre plus longue mais moins pénible, il n'y avait pas à s'élever là-contre. Les exemples que nous avons signalés dans les très vieux pénitentiels insulaires, col. 850, ne témoignent d'aucun désir de mettre des coussins sous les coudes des pécheurs; les mortifications proposées en compensation de la pénitence réglementaire sont tout simplement effrayantes. Mais il était inévitable que, entré dans cette voie des substitutions, l'on n'en arrivât à trouver aux œuvres satisfactoires, en général fort longues, des succédanés plus commodes : d'une part, la récitation de psaumes, en plus ou moins grand nombre; l'aumône, d'autre part, dont l'antiquité ecclésiastique avait tant exalté les mérites expiatoires. Le pénitentiel attribué à Egbert, et qui pourrait bien être de cet archevêque, donne à ce sujet des renseignements du plus vif intérêt. Voir surtout le c. XVI, Wasserschleben, *op. cit.*, p. 246. La question est nettement posée: « Comment s'acquitter *en un an* d'une pénitence de sept années? » Il y a d'abord les *triduana*, c'est-à-dire les jeûnes de trois jours consécutifs; un *triduanum* compte pour 30 jours; vient ensuite le chant des psaumes : pour un jour de pénitence, 50 psaumes et 5 Pater (et, conséquemment, un psautier = 150 psaumes, et 15 Pater remplacent trois jours); ou encore pour un jour le psaume *Beati immaculati* (Ps. CXVIII) avec 70 prostrations. Cette mesure est encore adoucie par la remarque qui fait suite : 100 prostrations avec le *Miserere* compteront pour un jour. Autre substitution : faire dire des messes : une messe compte pour 12 jours; 10 messes pour 4 mois, 20 messes pour 9 mois; 30 messes pour douze mois. A la vérité, le texte fait la remarque que cette manière d'expier ne supprime pas la nécessité des larmes du repentir. Mais on est allé plus loin dans cette voie; le fait de nourrir un ou plusieurs pauvres pendant un jour est considéré par le c. XV du même pénitentiel comme une compensation d'un jour de pénitence; noter, dans le même chapitre, l'introduction aussi des peines corporelles : pour un jour de pénitence, *quidam XII plagas vel percussiones vel plus minus*. On multiplierait ces exemples, cf. dans Schmitz, t. I et II, table alphabétique, au mot *Redemptionen*.

Beaucoup des compensations ainsi proposées sont inattaquables du point de vue moral. Mais, entré dans la voie des rédemptions pécuniaires (aumônes, honoraires de messes), on ne tarderait pas à dépasser la mesure. On verrait finalement les gens fortunés charger d'autres personnes de prier et même de jeûner à leur place moyennant salaire. Tel, qui a déjà commué sa peine en un certain nombre de psaumes, se met en quête de quelqu'un qui récite ces psaumes à sa place : *Qui de psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, eligat justum, qui pro illo impleat et de suo precio ac labore hoc redemat.* Cité par Wasserschleben, *op. cit.*, p. 50. Plus curieux encore est un texte du statut du roi Eadgar qui enseigne comment un « grand » peut, en trois jours, accomplir une pénitence de sept ans, en embauchant, si l'on ose dire, toute une armée de manants qui jeûneront à sa place, chacun trois jours : les chiffres sont donnés et le calcul est exact. Et cette prescription *de magnatum pænitentia* se termine par cette remarque d'un goût douteux : *Hæc est potentis viri et amicorum divitis pænitentiæ allevatio. Sed non datur pauperibus sic procedere, sed debet in se ipso illud requirere diligentius et hoc est etiam æquissimum ut quilibet propria sua delicta diligenti correctione ulciscatur in se ipso. Scriptum est enim : Quia unusquisque onus suum portabit.* Wasserschleben, *ibid.*, p. 51; cf. Schmitz, t. I, p. 147; *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 512. Disons d'ailleurs que c'est ici un cas extrême et rare; et contre ce laxisme l'Église, nous le verrons, a protesté.

2. *Manque d'autorité des solutions fournies par les pénitentiels.* — Si les erreurs des pénitentiels sont certaines, incertains sont leurs auteurs : *quorum sunt certi errores incerti auctores*, c'est le double reproche que fait aux livres en question le concile de Chalon. Ci-dessus, col. 865. Sans doute beaucoup de pénitentiels s'abritent sous des noms plus ou moins vénérés, Colomban, Bède, Egbert, sans parler des vénérables moines de la primitive Irlande. Ces derniers ne sauraient faire impression aux réformateurs de l'époque carolingienne, qui, depuis le milieu du VIII[e] siècle, dénoncent, en toute occasion, l'anarchie introduite par le personnel scot, surtout itinérant, dans l'organisme ecclésiastique; et quant aux autres noms, qui en garantit l'authenticité? Avec la reprise de l'activité conciliaire, on en est arrivé à n'attacher d'importance qu'aux décisions prises en synodes réguliers. Quels synodes généraux, quelles assemblées provinciales, présidées par des métropolitains, ont donné leur approbation à ces livres décriés? Voir en ce sens la critique discrète qui termine la préface de la *Dacheriana*, dans L. d'Achery, *Spicilegium*, 2[e] édit., t. II, p. 511.

On comprend comment, dans ces conditions, les réformateurs du IX[e] siècle vont tenter de substituer autre chose tant aux pénitentiels eux-mêmes qu'à la

pratique qui trouve en eux son fondement et sa règle.

2° *Ce que l'on veut substituer à la pratique des pénitentiels.* — Les *proceres* ecclésiastiques du IXe siècle sont tout férus de leur connaissance, un peu rapidement acquise, un peu sommaire aussi, de l'antiquité chrétienne. Les collections canoniques d'une part — ils utilisent tant l'*Hispana*, plus ou moins modifiée, que la *Dionysio-Hadriana* — les textes patristiques d'autre part, qu'ils lisent, soit dans les ouvrages intégraux, soit, et plus souvent, dans des florilèges, leur révèlent, en matière de discipline pénitentielle, un état de choses bien différent de celui qui a prévalu à peu près exclusivement depuis près de deux siècles.

C'est la discipline ancienne qu'ils entreprennent de restaurer. Rien de plus significatif que les résolutions des conciles réformateurs de 813, ci-dessus col. 865, ou que les préfaces d'Halitgaire, de Raban Maur ou de la *Dacheriana*.

Empruntant son leitmotiv à l'*Enchiridion* de saint Augustin, l'auteur de cette dernière collection expose en un véritable manifeste « ce qu'il faut croire touchant la rémission des péchés ». Son point de départ est la distinction des péchés en fautes capitales, que les fidèles peuvent et doivent éviter, et en fautes quotidiennes que l'humaine fragilité rend pratiquement inévitables. Celles-ci ressortissent à l'expiation personnelle (nous avons dit que les pénitentiels leur avaient fait une place parfois très large); celles-là, tout en exigeant du coupable une pénitence intérieure, requièrent une satisfaction à l'endroit de l'Église, en dehors de laquelle ils ne sauraient être remis. Et cette pénitence consiste essentiellement dans la *separatio ab altario* prononcée par l'autorité de l'évêque *(antistes)* et suivie, après satisfaction convenable, de la réconciliation par ce même évêque. Et notre théologien d'essayer, toujours à la suite d'Augustin, et bien souvent à l'aide de ses expressions mêmes, une classification des péchés qui ressortissent au premier ou au second mode d'expiation. La discipline qu'il envisage est nettement celle qui était en vigueur aux Ve et VIe siècles, et rien n'indique, dans son texte, qu'il préconise une autre réconciliation ecclésiastique que celle dont il trace les grandes lignes. A un tournant de phrase on croit que va s'esquisser, sinon s'affirmer, la distinction entre fautes secrètes et fautes publiques. Mais il n'en est rien et cela jette un jour curieux sur l'état d'esprit de l'auteur : *Hæc dicta sunt*, écrit-il, DE PUBLICA *satisfactione in qua fit remissio peccatorum ad arbitrium antistitum ; sed et* SECRETA *satisfactione solvi mortalia crimina non negamus.* On s'attend à trouver ici la description de la pénitence secrète : pas du tout, ce que l'auteur présente comme un succédané de la *satisfaction publique*, c'est l'entrée en religion : *sed mutato prius sæculari habitu et indefesso religionis studio.* (C'est le mot de Gennade, *De eccles. dogm.*, 53, mentionné ci-dessus, col. 821. Comparer la réponse de Paulin d'Aquilée, signalée col. 864.) Et si l'on parcourt le l. I, qui fait suite à cette préface, on verra qu'après avoir posé les principes généraux relatifs à l'octroi de la pénitence, can. 1 et 2, il décrit aussitôt après la situation qui est faite à ceux qui sont entrés dans l'*ordo pænitentium*, can. 4-10, 13. Après quoi suivent les règles relatives aux malades, au ministre de la réconciliation (qui est régulièrement l'évêque), aux relaps et à la pénitence des clercs (can. 25, 26, 27 : les clercs ne sont pas admis dans l'*ordo pænitentium*, mais simplement déposés). La suite est consacrée à l'énumération des fautes qui relèvent de la pénitence; pour beaucoup d'entre elles aucune précision n'est donnée quant à la durée de la pénitence, et ce n'est pas oubli; l'auteur, dans sa préface, a pris soin d'en avertir. La quotité de la pénitence est réglée en définitive par l'évêque, compte tenu de toutes les circonstances de fait; si quelques chiffres sont indiqués, çà et là, c'est plutôt pour fixer les idées : *Exstant tamen pro quibusdam culpis modi* (traduire : mesure) *pænitentiæ impositi, juxta quos cæteræ perpendendæ sunt culpæ, cum sit facile per eosdem modos vindictam et censuram canonum æstimare.* Voir les textes dans L. d'Achery, *Spicilegium*, 2e édit., t. I, p. 510 sq. Comparer la préface d'Halitgaire, *P. L.*, t. CV, col. 655 sq.

Cette quotité de la pénitence, cette durée de la séparation *ab altario*, l'auteur de la *Dacheriana* — et l'on en dira autant d'Halitgaire ou de Raban Maur — cherche à la déterminer d'une manière qui aurait peut-être surpris les évêques latins du Ve siècle. Nous avons marqué ci-dessus une différence profonde entre la discipline des *stations* pénitentielles, originaire d'Asie-Mineure, dont les « lettres canoniques » et divers synodes asiates sont l'expression, et celle qui a fini par s'étendre à tout l'Occident et à une partie de l'Orient. La pratique asiate est essentiellement caractérisée par le passage du pénitent, coupable de fautes relativement graves, dans des catégories successives qui le rapprochent peu à peu de l'autel et de la communion eucharistique. Les textes canoniques prévoyant ces *stations* pénitentielles prévoyaient aussi le laps de temps qu'y séjournerait le pécheur; d'où une certaine apparence de tarif que prenait les textes en question. C'est même, pensons-nous, la connaissance de ces particularités qui a influencé, d'une manière plus ou moins directe, les premiers textes irlandais et a contribué à leur donner l'allure qui s'est développée ultérieurement dans les pénitentiels.

La discipline occidentale classique, celle du Ve siècle, telle que la règlent les décrétales des papes et les canons conciliaires, a complètement ignoré cette sorte de tarification orientale. Les dispositions relatives à la pénitence n'y prennent jamais l'allure d'un tarif, et c'est à la conscience de l'évêque qu'est remis le soin de fixer à chacun le temps de séparation convenable. Un jour même est venu où, en définitive, la séparation officielle des pénitents s'est réduite uniformément à la durée du carême. Nous avons eu l'occasion de dire comment le renforcement des règles de l'*ordo pænitentium* compensait, du point de vue de la sévérité, cette apparence d'adoucissement.

Mais, par le fait de l'insertion simultanée des textes orientaux et des textes occidentaux dans la *Dionysiana* et dans les autres collections, il s'est trouvé que l'image de la discipline ancienne fournie par ces recueils canoniques était une image composite, dont toute la sagacité des réformateurs du IXe siècle ne pouvait arriver à débrouiller les éléments. Ceux qui, aux VIe et VIIe siècles, utilisaient lesdites collections auraient pu, théoriquement, éprouver les mêmes difficultés. En fait, ils étaient guidés par les usages qui demeuraient plus ou moins vivants, selon les régions, dans l'application des textes législatifs. Étant donnée la disparition à peu près totale de la pénitence canonique au cours du VIIIe siècle, on comprend l'embarras où se sont trouvés les personnages du siècle suivant qui entendaient revenir à la discipline du passé. On comprend aussi, étant donnée l'imprécision de leurs vues, la difficulté que nous éprouvons nous-mêmes à restituer les lignes générales de la discipline qu'ils ont voulu restaurer.

A s'en rapporter à la préface de la *Dacheriana*, dont nous avons cité plus haut, col. 875, les phrases les plus caractéristiques, il semblerait que l'auteur ait raisonné de la façon suivante : les textes canoniques ne fournissent que pour un petit nombre de fautes des règles relatives à la durée de l'excommunication; ces chiffres permettent d'établir, par comparaison, le tarif à appliquer à d'autres péchés. Si on relève, par exemple, dans le canon 15 d'Ancyre, la durée de l'ex-

communication dont est frappé, eu égard aux diverses circonstances, le crime de sodomie ou de bestialité, ce chiffre permet de conclure la durée de pénitence qu'il faut imposer à celui qui s'est rendu coupable de fornication simple. Voir les canons 53 et 54 de la *Dacheriana;* le can. 32 du premier pénitentiel de Raban Maur, *P. L.*, t. cx, col. 492. Il y a là une contamination assez curieuse des disciplines orientale et occidentale.

3° *Impossibilité de faire disparaître la pénitence privée. Coexistence des deux disciplines.* — L'anonyme auteur de la *Dacheriana* ne raisonnait que dans l'abstrait; mais ceux qui vivaient davantage dans la réalité ne pouvaient manquer de voir que le rétablissement intégral et pour toutes les fautes, quel que fût leur degré de publicité, de l'ancienne discipline était en fait une impossibilité.

C'était plus qu'une impossibilité; ç'eût été une monstruosité au point de vue moral. Pour critiquables que fussent certains points de la pénitence secrète, il était évident que cette pratique n'avait pas laissé d'amener de très heureux résultats. La confession, évidemment secrète, dont l'Anglo-Saxon Alcuin vantait les bienfaits, dont il s'efforçait de promouvoir la pratique, qu'il recommandait aux jeunes gens comme le plus sûr moyen de triompher du péché, ne pouvait pas être condamnée sans plus. On pouvait regretter qu'elle donnât à certains pécheurs, par suite surtout des rédemptions trop aisées, de trop grandes facilités, qu'une prime parût également accordée aux récidivistes et aux habitudinaires. Mais certaines précautions pouvaient parer à ces dangers. Par ailleurs, les réformateurs étaient trop férus de l'antiquité ecclésiastique, pour qu'il leur vînt à la pensée de donner à la pénitence publique un congé définitif.

Sans que l'on puisse dire comment la chose se fit, on sent que se forme, dans les premières années du IXe siècle, une jurisprudence, qui finit assez rapidement par s'ériger en principe et par prendre force de loi : « A faute publique, pénitence publique; à faute secrète, pénitence secrète. » C'est bien le sens, si ce ne sont pas tout à fait les termes, du canon 26 d'Arles (813), du can. 31 de Reims (813), du can. 25 de Chalon (813). De ce principe nous rencontrerons d'autres expressions.

Si naturelle que la chose nous paraisse, elle ne laissait pas de constituer, par rapport à la discipline canonique du passé, une considérable innovation. La discipline ancienne, nous l'avons dit, ignorait cette distinction entre fautes occultes et fautes publiques; elle appliquait à tous les péchés graves le même traitement, dont l'essentiel était l'excommunication au sens étymologique du mot, quoi qu'il en fût de la publicité plus ou moins grande de l'expiation. Surtout, elle constituait le pécheur, même réconcilié, dans une catégorie spéciale de chrétiens. La coutume insulaire, de son côté, ne faisait non plus aucune distinction entre les fautes d'après le degré de leur publicité. Pour bien des péchés qui avaient pu scandaliser la communauté, elle connaissait une rémission dont les principaux actes se passaient exclusivement entre le prêtre et le pécheur. Sans doute, elle ne se mettait pas en peine de savoir si telles ou telles pénitences imposées pouvaient désigner la personne coupable de fautes secrètes à l'attention de ses contemporains; mais, par compensation, elle n'imposait pas d'ordinaire aux pécheurs publics de satisfactions d'un genre particulier, et il arriva d'assez bonne heure que la réconciliation suivit de fort près, sinon immédiatement, la confession.

C'est proprement cette absence de sanctions particulières et cette rapidité de la réconciliation à l'endroit des auteurs de scandale, qui émeuvent la bile de nos réformateurs. *Perrari sunt hodie in Ecclesia,* écrit Jonas d'Orléans, *qui talem agant pænitentiam, qualem antiquorum Patrum pænitentium exempla et auctoritas canonica sancit. Quis namque criminis reus, qui utique pænitentia publica debuit mulctari, cingulum militiæ deponit, et a liminibus Ecclesiæ cœtuque fidelium arcetur et a Christi corpore separatur? Quis porro in cinere et cilicio more pænitentium antiquorum lamenta pænitudinis suscipit?* Ne voit-on pas, à cause de cette disparition de l'antique discipline, tel ou tel personnage, coupable d'homicide ou de quelque autre crime, se joindre tout aussitôt après à l'assemblée des fidèles : CRAS *conventui fidelium irreverenter se adjungere non veretur. Et ideo Ecclesiam, cui pænitendo satisfacere debuit, scandalizare convincitur.* Les fidèles murmurent contre une telle présence, contre ces gens qui, chargés de crimes connus, viennent participer avec eux à la table du Seigneur. Et Jonas conclut : Tout ceci dit non des crimes occultes, mais des publics : *Hæc non de occultis, sed de manifestis criminibus dicta sunt, quæ dum publice admittuntur, publica pænitentiæ satisfactione diluantur necesse est. De instit. laic.*, 1, x, *P. L.*, t. cvi, col. 138 sq.

Bien qu'il ne le dise pas expressément, Jonas laisse supposer, dans tout ce chapitre, que les pécheurs scandaleux dont il est question se sont mis en règle, tellement quellement, avec Dieu, par le recours au prêtre. Il y a très loin des abus qu'il signale ici à ceux dont se plaignait un Césaire d'Arles. Il reste, néanmoins, que les grands évêques de l'époque souhaitaient ardemment la reconnaissance du principe dont ce chapitre de Jonas est la très claire expression : « à faute publique, pénitence publique », ce qui importait la contre-partie : « à faute privée, pénitence privée ». Cette dernière idée, à défaut du terme, est clairement exprimée par le mot de Jonas que nous avons cité en dernier lieu.

Les réformateurs carolingiens eurent-ils conscience de l'innovation que leur principe constituait par rapport à l'ancienne discipline? On pourrait le soupçonner à voir la manière dont certains ont modifié, pour les faire cadrer avec la pratique nouvelle, des textes patristiques, et tout spécialement le fameux texte de Gennade sur le succédané de la pénitence publique que constitue l'entrée en religion. Voir à ce sujet, Poschmann, *op. cit.*, p. 98 sq. Rien de plus instructif que la mise en parallèle des deux textes suivants de Gennade et de Théodulfe.

Quem mortalia crimina premunt, hortor prius publica pænitentia satisfacere, et ita sacerdotis judicio reconciliatum communioni sociari... Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, *sed mutato prius sæculari habitu et confesso religionis studio* per vitæ correctionem et jugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur. Gennade, *De eccles. dogm.*, n. 53, *P. L.*, t. LVIII, col. 994.	Capitalia et mortalia crimina deflenda sunt secundum canonum et sanctorum Patrum institutionem. Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, *mutata tamen prius animi intentione et sæculari jactantia simul deposita,* piæ religionis confesso studio, per vitæ correctionem et jugi imo perpetuo luctu se submittente. Théodulfe, *Capitulare, P. L.*, t. cv, col. 271.

Le rédacteur de la *Dacheriana* s'était contenté de reproduire tel quel le texte de Gennade; la modification que Théodulfe fait subir à celui-ci est bien caractéristique. Pour le lecteur peu au courant, il est bien difficile de trouver, dans la rédaction de l'évêque d'Orléans, mention de la profession monastique qu'exprimait si clairement l'auteur des *Dogmes ecclésiastiques.* Ce que Théodulfe demande pour la rémission des péchés occultes, ce n'est plus l'entrée en religion, mais la confession secrète, et pourtant son

texte est équilibré de telle sorte que l'idée de profession religieuse n'en est pas absolument exclue.

Ainsi, le principe est posé qui réglera désormais, et pour longtemps, le domaine des deux formes de pénitence. Il reste à voir le fonctionnement de l'une et l'autre disciplines.

4° *La pénitence publique.* — Ce ne dut pas être chose facile de remettre en mouvement les rouages de la vieille institution. Et l'on serait bien aise d'avoir, pour juger de la manière dont les choses se passèrent, d'autres documents que des textes législatifs, lesquels sont plus aptes à nous faire savoir ce que l'on entendait faire que ce que l'on fit dans la réalité.

Peut-être trouverait-on quelque enseignement dans les deux épisodes de la vie de Louis le Pieux où l'on voit cet empereur, amené par les *proceres* ecclésiastiques à faire pénitence des fautes qu'il a commises dans son gouvernement. Une première fois, en 822, à Attigny, le souverain est incité par les représentations des évêques à une démarche que l'Astronome raconte ainsi : *Palam se errasse confessus et imitatus Theodosii imperatoris exemplum, pænitentiam spontaneam suscepit, tam de his* (sentences trop sévères portées contre des coupables) *quam quæ in Bernardum nepotem proprium gesserat* (Bernard, révolté, avait été puni de l'aveuglement et était mort des suites de cette mutilation). *Vita Ludovici, P. L.*, t. CIV, col. 951. Il n'est pas très facile de voir ici ce à quoi les *proceres* ont moralement contraint l'empereur. Par contre, le récit des événements qui se sont déroulés à Soissons en 833 est particulièrement clair. Voir *Episcoporum de exauctoratione Hludowici imperatoris relatio, P. L.*, t. XCVII, col. 659-666. Trahi par les siens, livré à son fils Lothaire, le souverain est enfermé à l'abbaye de Saint-Médard. Les meneurs de la révolte, ayant à leur tête Ébon de Reims, viennent de Compiègne, où ils tiennent concile, pour décider l'empereur à se soumettre à la pénitence publique : Il a perdu son pouvoir terrestre, qu'il ne perde pas encore son âme, et songe à son salut, en acceptant le remède que l'Église réserve au repentir. Louis se laisse convaincre, demande que l'on fasse venir à Soissons son fils Lothaire pour se réconcilier avec lui et lui demander pardon des torts qu'il lui a faits (!), puis, en présence de la multitude, il recevra, en pénitent, le jugement sacerdotal. Ainsi fut fait. Au jour dit, dans la basilique de Saint-Médard, devant un énorme concours de peuple, l'empereur prosterné sur un cilice devant l'autel confessa qu'il n'avait pas rempli complètement ses devoirs, qu'en bien des choses il avait gravement offensé Dieu et scandalisé l'Église. « Et pour l'expiation publique et ecclésiastique de toutes ces fautes, il déclara demander la pénitence, afin que Dieu lui accordât l'absolution de tant de crimes par le ministère et le secours de ceux à qui a été conféré le pouvoir de lier et de délier. » Les évêques l'engagent à s'en remettre à la miséricorde divine, mais à ne point perdre de vue qu'il devait faire une confession intégrale et sincère de toutes ses fautes. On lui met donc en main une liste des crimes dont il devait se reconnaître coupable. Il la lut en présence de tous; Ébon déposa ensuite cette pièce sur l'autel, après quoi : *cingulum militiæ deposuit (Ludovicus) et super altare collocavit et habitu sæculi se exuens, habitum pænitentis per impositionem manuum episcoporum suscepit, ut post tantam talemque pænitentiam nemo ultra ad militiam sæcularem redeat.* La relation des évêques ne dit pas ce qu'il advint ensuite de Louis; mais l'Astronome nous assure qu'il fut enfermé : *pullaque indutum veste, adhibita magna custodia, sub tectum quoddam retrudunt. P. L.*, t. CIV, col. 964 C. Remarquer ce que dit ce dernier de l'illégalité de cette procédure; il considère cette cérémonie comme un renouvellement de la pénitence d'Attigny et, au nom de l'axiome juridique *non bis in idem*, proteste contre cette réitération de la pénitence publique.

Nous n'entendons point ici porter un jugement sur l'opportunité ou la légitimité de cette double action épiscopale; la politique s'est étrangement mêlée ici à la religion, et les intérêts mêmes de l'Église ont été plus compromis que servis en cette lamentable occurrence. Ce qu'il faut retenir de cette narration, c'est que les *proceres* ecclésiastiques du IXe siècle entendaient prendre au sérieux la discipline canonique dont ils prêchaient la résurrection. Quand ils le purent, là où ils le purent, ils ont tenté d'imposer — même aux puissants — les vieilles règles. S'ils n'ont pas reculé devant la majesté d'un souverain, vaincu à la vérité et tombé aux mains de ses ennemis, on peut estimer que, devant des pécheurs de moindre envergure, ils ont urgé, quand cela leur a été possible, l'exécution des canons.

Il faut donc se représenter que les statuts synodaux d'un Hincmar, par exemple, donnant à son clergé des instructions sur la pénitence publique, ne sont pas toujours demeurés lettre morte. Il est intéressant, en toute hypothèse, de signaler la tentative faite pour adapter à des conditions plus modernes l'antique discipline : les prêtres des diverses paroisses jouent ici un rôle considérable. Dès que vient à la connaissance du curé quelque faute grave, homicide, adultère, parjure, ou quelque autre crime perpétré en public (l'inceste est visé en d'autres textes), le prêtre, s'il peut en atteindre l'auteur, et que celui-ci soit de bonne volonté, doit l'exhorter à se présenter d'urgence au doyen et à ses assistants, lesquels devront adresser un rapport à la curie épiscopale, de telle sorte que le pécheur public puisse, dans les quinze jours, être envoyé à l'évêque et recevoir de lui la pénitence canonique publique avec l'imposition des mains. Il est sous-entendu que le pénitent rentre ensuite à son domicile habituel et qu'il est placé sous la surveillance du curé; dans leurs conférences mensuelles, les curés devront rendre compte au doyen et, par lui, à l'évêque de la manière dont se comportent les pénitents, afin que l'évêque puisse apprécier la durée pendant laquelle il devra laisser ceux-ci attendre leur réconciliation : *ut in actione pænitentiæ pensare valeamus quando quisque pænitens reconciliari debeat.* Le statut prévoit le cas où le coupable se montrerait récalcitrant; il sera alors séparé de l'Église jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence. Des mesures sont également prévues contre les curés négligents qui n'appliqueraient pas exactement les prescriptions ci-dessus. Voir les *Capitula anno XII episcopatus superaddita*, c. I, *P. L.*, t. CXXV, col. 793. Mêmes prescriptions, plus brièvement édictées, dans les *Capitula* d'Hérard de Tours, n. 14, *P. L.*, t. CXXI, col. 765 B.

Comment se déroule l'action de la pénitence, c'est ce que les statuts synodaux d'Hincmar permettraient aussi de reconstituer. Mais, comme les textes y sont un peu dispersés, il est préférable, en dépit d'un très léger anachronisme, de s'adresser à Réginon de Prüm, qui s'est d'ailleurs très copieusement inspiré de ses prédécesseurs. Cet abbé distingue nettement l'imposition de la pénitence, I, 290, *P. L.*, t. CXXXII, col. 245, qui correspond de toute évidence à l'action judiciaire dont nous parlait tout à l'heure Hincmar et l'ensemble des cérémonies plus proprement liturgiques qui constituent l'*actio pænitentiæ*. I, 291.

In capite quadragesimæ omnes pænitentes qui publicam suscipiunt (il s'agit de ceux qui se présentent pour la première fois) aut susceperunt (ce sont les coupables qui, s'étant présentés antérieurement, se sont déjà entendu imposer leur pénitence) pænitentiam, ante fores ecclesiæ se repræsentent episcopo civitatis, sacco induti, nudis pedibus,

vultibus in terram prostratis, reos se esse ipso habitu et vultu proclamantes; ubi adesse debent decani, id est archipresbyteri parochiarum, cum testibus, id est presbyteri pænitentium, qui eorum conversationem diligenter inspicere debent; et secundum modum culpæ pænitentiam per præfixos gradus injungat (à ceux évidemment qui se présentent pour la première fois). Post hæc in ecclesiam eos introducat, et cum omni clero septem pænitentiæ psalmos in terram prostratus cum lacrymis pro eorum absolutione decantet. Tum consurgens ab oratione, juxta id quod canones jubent, manus eis imponat, aquam benedictam super eos spargat, cinerem prius mittat, dein cilicio capita eorum cooperiat, et cum gemitu ac crebris suspiriis eis denuntiet quod sicut Adam projectus est de paradiso, ita et ipsi ab Ecclesia ob peccata ejiciantur. Post hæc jubeat ministros, ut eos extra januas ecclesiæ expellant. Clerus vero prosequatur eos cum responsorio : *In sudore vultus tui vesceris pane tuo*, etc., ...In sacra autem Domini cæna rursus ecclesiæ liminibus se præsentent.

Le rite même de la réconciliation n'est pas donné; nul doute qu'il ne faille le chercher dans le texte du sacramentaire d'Hadrien (gélasien), plus ou moins modifié, mais demeuré le même dans ses parties essentielles. Poschmann a attiré l'attention sur la rubrique du sacramentaire qui parle de la réclusion des pénitents, entre le début du carême et le jeudi saint; cette rubrique, pense-t-il, représente davantage les usages de la période carolingienne que ceux de l'âge précédent. *Op. cit.*, p. 121 sq. Cet internement pouvait se pratiquer, continue-t-il, dans les dépendances immédiates de l'église; mais nous pensons qu'il ne faudrait pas exclure la retraite dans quelque monastère; il n'en manquait pas d'ordinaire aux alentours de la ville épiscopale.

Si l'on veut se représenter, de manière tant soit peu synthétique, le fonctionnement de la pénitence publique à cette époque, on arrive à peu près au schéma suivant. Y sont contraints, par tous les moyens de droit, les auteurs de crimes publics : meurtres, incestes, adultères, parjures (la fornication simple ne semble pas maintenue dans la liste de ces *capitalia*). Dès qu'ils peuvent les amener à accepter la pénitence, les curés mettent les coupables en rapport avec l'évêque; celui-ci leur impose une certaine durée de pénitence qu'ils devront accomplir à leur domicile. Les textes n'indiquent pas, mais il va de soi, que ces pénitents ne peuvent participer à la communion; peut-être ont-ils dans leur église une place spéciale. La durée de cette exclusion, accompagnée d'œuvres satisfactoires, jeûnes et aussi pèlerinages, varie avec la grandeur de la faute et les diverses circonstances qui l'ont accompagnée. Nous pensons qu'elle pouvait s'étendre à un certain nombre d'années. La lettre de Paulin d'Aquilée, ci-dessus mentionnée, col. 861, certaines réponses pontificales nous font entrevoir des pénitences à vie. La façon dont se comporte le pénitent, que le curé doit surveiller, peut amener une réduction de cette durée. Quand l'expiation est jugée suffisante, le pénitent est convoqué à la ville épiscopale pour le début du carême; là, on lui impose les cendres et le cilice en une cérémonie solennelle; il est ensuite enfermé pendant la durée de la sainte quarantaine, et solennellement réconcilié le jeudi saint. Il n'est pas rare de voir des évêques, embarrassés par la gravité de tel ou tel cas, renvoyer leur pénitent à Rome. D'autres pénitents recourent spontanément au vicaire de Pierre et viennent demander à Rome la réconciliation. La procédure, dans ce cas, est assez variable. Il arrive que le pape impose directement la pénitence à ces pèlerins et les renvoie à leurs évêques pour la réconciliation. Il peut abréger aussi le temps de la pénitence, déjà imposée, adoucir les conditions, mais en renvoyant toujours le pénitent à son évêque. Les lettres échangées à ce sujet entre Rome et les évêques montrent qu'il s'agit, en ces divers cas, de la pénitence publique.

Le plus difficile en toute cette procédure était évidemment d'amener les coupables à se soumettre à cette longue et humiliante expiation. L'excommunication, au sens canonique du mot, avec les suites graves qu'elle entraînait déjà tant au point de vue religieux qu'au point de vue temporel, était un moyen de contrainte d'une efficacité certaine. On aimerait savoir si le succès était considérable, si le nombre était grand des pénitents qui, accompagnés de leurs curés et de témoins, se présentaient, au début du carême, aux portes de la cathédrale. Tout élément d'appréciation nous fait défaut; ne concluons pas trop vite, néanmoins, que ces prescriptions demeuraient lettre morte. La comparaison de cette procédure avec celle qui, aux XIIe et XIIIe siècles, sera appliquée aux hérétiques permet peut-être de penser qu'au IXe siècle les prescriptions épiscopales eurent plus de succès que nous ne pourrions d'abord l'imaginer. Au XIIe siècle, il est vrai, le bras séculier prêtait main-forte à l'Église; cette intervention n'est pas aussi clairement réglée dans les siècles antérieurs; elle ne laissait pas de pouvoir être invoquée.

Il reste à se demander si la discipline restaurée au IXe siècle conservait, à l'endroit des pénitents réconciliés, les sévérités du passé, et imposait à tous les lourdes séquelles, dont nous avons dit qu'elles finissaient par constituer le plus dur de la pénitence. Laissons de côté l'Espagne, où il semble que l'ancien état de choses ait encore persévéré. Dans l'empire carolingien, les réformateurs ont, à coup sûr, introduit dans leurs collections les canons antiques réglant le statut des pénitents. Voir le pénitentiel d'Halitgaire, l. III; la *Dacheriana*, can. 3-13. On a l'impression, néanmoins, que ces textes figurent ici à titre d'organes témoins, et que l'interdiction de contracter mariage, ou d'user du mariage contracté, est sérieusement adoucie. Du moins reste-t-il de l'ancienne discipline que certains crimes, soit fautes sexuelles, soit crimes de sang, constituent pour le mariage à contracter un empêchement dirimant. L'inceste prétendu de Teutberge a été allégué par les canonistes aux gages de Lothaire II comme entraînant l'invalidité du mariage contracté ultérieurement par elle. Voir aussi un certain nombre de textes canoniques dans Poschmann, *op. cit.*, p. 155 sq. Nous n'insisterons pas sur ce point qui nous entraînerait dans l'histoire des empêchements de mariage. L'interdiction du service militaire et des affaires séculières est fréquemment exprimée par les canons; on la voit surtout prononcée à l'endroit de ceux qui se sont rendus coupables de crimes de sang particulièrement graves. Nous l'avons vue enjointe à Louis le Pieux. Parfois elle est imposé à vie, parfois pendant la seule durée de la pénitence. Mais il est visible, par la répétition même des textes visant les cas particuliers, que ces diverses interdictions ne sont plus considérées comme les suites naturelles, les séquelles obligatoires de la pénitence publique. Sur un point, toutefois, la vieille discipline a conservé sa rigueur; la pénitence reçue constitue un empêchement à la réception ultérieure des ordres; la pénitence publique n'est pas accordée non plus aux clercs dans les ordres supérieurs, pour lesquels la déposition reste la seule peine, en cas de fautes graves et publiques. Mais il va de soi que les clercs ne sont nullement écartés de la pénitence privée; nous verrons même que certains textes les engagent ou même les obligent à la recevoir régulièrement.

Les canonistes du IXe siècle reproduisent, on pouvait s'y attendre, les textes du passé sur la non réitérabilité de la pénitence publique : les relaps, conformément à la vieille ordonnance du pape Sirice, ne peuvent compter sur une nouvelle imposition de la pénitence suivie de réconciliation; du moins leur

reste-t-il, à leur dernier moment, la réception du viatique. Mais ici encore les errements introduits par les pratiques insulaires ont dû rendre impossible la mise à exécution, dans tous les cas, de la règle du droit. On lira à ce sujet les instructions données par Hincmar dans le capitulaire promulgué au synode de Fismes en 881, *P. L.*, t. CXXV, col. 1083. Elles manquent de précision. A s'en tenir au texte de saint Augustin, qui est cité intégralement, il semblerait qu'Hincmar n'envisage pas la possibilité d'une seconde réconciliation ecclésiastique pour les récidivistes de fautes publiques, même repentants. Mais la manière même dont il introduit cette citation laisse percer une intention différente. Pourquoi la pénitence *privée* ne serait-elle pas accessible à des récidivistes, *qui per fragilitatem in præterita peccata criminalia* VEL PUBLICA *recidunt et iterum pænitentiam poscunt?*

En définitive, la discipline, que l'on a tenté de restaurer au IXe siècle, se calque assez exactement sur le modèle ancien; elle en diffère surtout par le domaine qu'elle régit (seules les fautes publiques y ressortissent désormais) et par un certain nombre de modifications de détail que le voisinage de la pénitence privée lui a forcément imposées.

5° *La pénitence privée.* — Les réformateurs du IXe siècle se devaient, ayant circonscrit de manière précise le domaine de la pénitence privée, de la débarrasser de plusieurs abus graves qui en compromettaient l'efficacité.

L'institution est désormais acceptée, et le principe général : « à faute privée, pénitence privée » donne à la vieille pratique une sanction officielle qui lui avait manqué jusque-là. Ceci entendu, il n'y avait guère à retoucher que le système des satisfactions imposées par les vieux tarifs. Ce qu'on eût souhaité, c'était l'entière disparition des livrets qui contenaient ces derniers. Mais on ne détruit que ce que l'on remplace et, en fait, ce que les protagonistes de la réforme essayèrent de fournir comme succédanés des vieux pénitentiels ou bien n'était pas pratique, ou bien retombait dans les antiques errements. La *Dacheriana*, nous l'avons dit, semble vouloir ignorer la pénitence privée; Halitgaire se contente de juxtaposer à son manuel de la pénitence canonique un pénitentiel qui a les mêmes défauts criants que ce qu'il entend remplacer; Raban Maur n'est pas plus utilisable que la *Dacheriana*.

Au vrai, la difficulté était d'appliquer (Raban Maur le sent bien) les textes canoniques du passé à une institution que ceux-ci n'avaient pas prévue. Tout au plus les chiffres qui, dans les canons d'origine asiate, fixaient la durée du passage dans les différentes stations, ou même simplement la durée de la pénitence, pouvaient-ils trouver leur emploi. Dans l'idée des réformateurs, ils donneraient aux confesseurs quelque idée de la longueur de la pénitence à imposer dans les cas analogues qui leur seraient soumis. Voir la remarque de la *Dacheriana* citée plus haut, col. 876, qui se retrouve dans Halitgaire. *P. L.*, t. CV, col. 657 B. Mais ces prescriptions sur la durée pouvaient-elles être appliquées purement et simplement? Théodulfe, dans son *Capitulare*, règle le sort à faire à une personne coupable d'homicide volontaire, et d'abord, dans le cas où le crime a été public. Le coupable devra déposer les armes et faire publique satisfaction : pendant quarante jours (où il jeûnera au pain et à l'eau) il sera relégué à la porte de l'église. Durant cinq années il est séparé *a communione orationum;* les cinq années suivantes, il est admis à cette communauté de prières, mais sans pouvoir encore prendre part à l'oblation et à la communion eucharistiques; après quatorze ans de ce régime *ad plenam communionem cum orationibus recipitur.* Durant tout ce temps, il est tenu à garder l'abstinence de certains mets, d'après les indications du prêtre. Et Théodulfe d'ajouter : *Si autem occultum sit, occulte similiter agat, sicut superius insertum tenetur. P. L.*, t. CV, col. 212. C'est bientôt dit, mais il n'est pas facile de voir en quoi cette satisfaction occulte diffère de la satisfaction publique antérieurement déterminée. Et faut-il encore sous-entendre cette même distinction d'occulte et de privé, pour les pénalités énoncées dans les paragraphes suivants? L'adultère suivi d'infanticide, qui est prévu et réprimé un peu plus loin, n'est pas toujours, il s'en faut, un crime du domaine public. Or, sans faire aucune distinction, on lui applique simplement les antiques pénalités, analogues à celles que nous venons de voir, sauf pour la durée. Théodulfe faisait-il de ces déterminations une règle absolue pour les confesseurs? On voit toutes les questions que pose cette application des vieilles règles pénitentielles à la nouvelle discipline. Voici encore un texte emprunté à un concile de Mayence de 851, mais qui témoigne d'un souci plus net de la réalité; il vise d'ailleurs d'une façon très claire le cas de la pénitence secrète.

Can. 10. Si quis incestum occulte commiserit et sacerdoti occulte confessionem egerit, indicetur ei remedium canonicum quod subire debuerat si ejus facinus publicum fuisset; verum quia latet commissum, detur ei a sacerdote consilium ut saluti animæ suæ per occultam pænitentiam prospiciat, hoc est ut veraciter ex corde pæniteat se graviter deliquisse, et per jejunia et eleemosinas vigiliasque, atque per sacras orationes cum lacrymis se purgare contendat, et sic se ad spem veniæ per misericordiam Dei pervenire confidat. *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 586.

Mais nous voici ramenés, par là-même, au système des pénitentiels et ce sont bien, en effet, des tarifs de pénitentiels qu'expriment les canons qui avoisinent celui-ci. Autant dire que, sauf des cas isolés, on ne sortit guère, en ce qui concerne la pénitence privée, du système qui avait fini par prévaloir depuis au moins deux siècles. Les livrets décriés continuèrent à circuler et l'effort des réformateurs pour leur substituer autre chose n'aboutit qu'à augmenter la confusion. On ne voit pas que les *rédemptions* mêmes, dont le danger avait été signalé, aient fait mine de disparaître. Halitgaire les admet dans le l. VI de son *De pænitentia* et elles s'étalent tout à l'aise dans Réginon de Prüm. Il serait intéressant de se demander, en comparant les divers pénitentiels d'usage courant à la fin du IXe siècle, si la sévérité est devenue plus grande. Mais ceci intéresse l'histoire de la satisfaction plus que celle de la pénitence elle-même.

Nous avons décrit ci-dessus le rite de cette pénitence privée à l'époque qui nous occupe, col. 867 sq. Il faut attirer simplement l'attention sur la très grande diversité des cérémonies, des pratiques, des formules même en usage. L'origine privée des pénitentiels anciens était responsable, pour partie, de cette bigarrure. Chaque auteur s'était réglé sur les coutumes qu'il avait vu pratiquer, mais sans se priver d'ajouter ou de retrancher. Le nombre et la nature des psaumes à réciter en commun par le pénitent et le confesseur était naturellement ce qui variait le plus, quant aux oraisons qui s'entremêlaient à la récitation des psaumes, elles sont fournies d'ordinaire par les sacramentaires; on a simplement transcrit la formule de l'imposition de la pénitence ou de la réconciliation, sans parfois se mettre en peine de certaines incohérences. Nous avons signalé, ci-dessus, une prière de réconciliation qui est au pluriel, alors que le prêtre, qui la prononce sur le pénitent est seul. Col. 868.

Il ne faudrait d'ailleurs pas se représenter les choses comme se passant de la manière qui s'est imposée ultérieurement. La longueur même des prières prescrites invite à imaginer des solutions passablement

différentes. La lecture des textes autoriserait peut-être à distinguer deux cas : celui des confessions isolées, celui des confessions par groupe. Un pécheur, c'est le premier cas, se présente au domicile du prêtre et la première partie de *l'ordo pænitentiæ* se déroule suivant les prescriptions que nous avons relatées ci-dessus. La réconciliation a-t-elle lieu aussitôt après? Certains textes nous permettent de penser que le cas se présente, et les paroles de Jonas d'Orléans, rapportées col. 878, invitent à penser que, même pour des fautes très graves, certains prêtres accordaient la réconciliation et, comme nous dirions, l'absolution, sinon immédiatement après l'aveu et l'injonction de la pénitence, du moins après un laps de temps fort court. Plusieurs textes supposent la cérémonie en question s'accomplissant à l'église, tandis que la confession proprement dite s'est faite au domicile du prêtre. Mais certains *ordines* visent aussi le cas de confessions groupées, si l'on peut dire. Le sacramentaire de Fulda et les textes parallèles prévoient le cas du prêtre qui, au début du carême, entend les confessions de ceux dont il a la charge, impose séparément, à chacun, la pénitence convenable et enjoint aux ayants cause de revenir pour le jeudi saint à la cérémonie de réconciliation solennelle; c'est cette cérémonie, avec toutes ses oraisons et ses psaumes, qui fait l'objet de la description suivante : elle doit être publique, selon toute vraisemblance, et s'accomplit, une fois pour toutes, pour l'ensemble des pénitents qui se sont confessés au début du carême. Des exceptions sont prévues pour ceux qu'une raison sérieuse empêcherait d'assister à cette cérémonie finale. Le texte vaut d'être cité :

Præmonere debet sacerdos eos qui sibi confiteri solent ut in capite jejunii concurrere incipiant ad renovandam confessionem. Et tunc suscepta secundum prolatam rationem confessione, indicat singulis congruam pænitentiam sive observantiam usque in cænam Domini, magnopere intimans illis in præsenti, ut tunc (c'est-à-dire le jeudi saint) ad reconciliandum festinare nullatenus parvipendant. Si vero interest causa aut itineris aut cujuslibet occupationis, aut ita forte hebes est ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat, injungat ei tam quadragesimalem quamque annualem pænitentiam et *reconciliet eum statim*. Dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 57.

Aussi bien, à l'époque où nous sommes arrivés, la confession *régulière*, on le voit par notre texte, est devenue d'un usage de plus en plus fréquent. Le principe de la réitérabilité de la pénitence s'exprime clairement dans le texte suivant du *Pænitentiale Vindobonense a* de Wasserschleben qui doit être du VIIIe siècle :

Can 46. Si pænitentiam susciperit homo et unde pænituit eadem rerum commiserit, jubemus ut iterum et pænitentiam agat et toties pænitentiam tollat, quoties peccata commiserit. Toties est pius Dominus Deus quoties ad eum conversus fuerit homo. Præcipimus igitur ut quacumque hora pænitentiam petierit, eadem hora ei tribuatur, non transferat in alio die. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 420.

Non seulement il est permis de réitérer la pénitence, mais on voit s'affirmer de plus en plus l'obligation de recourir à celle-ci à des intervalles déterminés. Voir ce qui a été dit ici à l'article CONFESSION, col. 881-885; les textes allégués se rapportent tous à l'époque que nous étudions. L'on remarquera également que les règles sur la fréquence de la communion marchent de pair avec celles qui sont relatives à la confession. Aussi bien la liaison se fait-elle de plus en plus étroite entre la réception de ces deux sacrements. Mais c'est là une question de doctrine sur laquelle nous reviendrons plus loin. Constatons simplement ici qu'au courant du IXe siècle la confession quadragésimale obligatoire est devenue un usage fréquent, sinon universel, et qu'en bien des endroits l'obligation de la confession s'impose aux fidèles à d'autres moments de l'année. Mais ceci reste encore de droit coutumier et l'on ne saurait alléguer aucun précepte tant soit peu général.

En définitive, l'on peut dire qu'à l'époque carolingienne, et tout spécialement au cours du IXe siècle, la pénitence privée prend de plus en plus les caractères qui la rapprochent de l'institution actuelle. N'eût-il fait que préciser ces caractères, l'effort des réformateurs ecclésiastiques de cette période n'aurait pas été stérile. Leur zèle, d'ailleurs, à remonter aux sources de la tradition chrétienne ne pouvait manquer d'attirer l'attention sur des aspects de la pénitence chers à l'antiquité et que les âges postérieurs avaient tant soit peu obnubilés. A se pencher avec curiosité sur tant de textes conciliaires ou patristiques, il ne pouvait y avoir, pour la doctrine de la pénitence, que des avantages. C'est ce qui nous reste maintenant à examiner.

III. LA DOCTRINE. — Nous avons signalé plus haut la difficulté qu'éprouve l'historien de la théologie à tirer au clair les conceptions que l'on se faisait aux VIe et VIIe siècles de la rémission des péchés dans et par l'Église. L'obstacle venait surtout de la rareté des informations. A l'époque qui nous occupe, les documents ne manquent pas; ce n'est pas, néanmoins, une besogne de tout repos que d'en extraire un clair enseignement. Deux choses frappent dès l'abord l'observateur qui s'aventure dans l'histoire d'un point quelconque de la théologie carolingienne : l'impossibilité où l'on se trouve, en premier lieu, de fixer la pensée personnelle d'un auteur déterminé. Au moment précis où l'on croit le saisir, le théologien, le commentateur, le sermonnaire que l'on étudie se dérobe derrière une citation d'un texte ancien, saint Augustin, par exemple, sans même prendre soin de signaler son garant. A quoi se joint, trop souvent, un manque de logique qui déconcerte. La dialectique, dans l'enfance, ne permet pas encore à nos auteurs de définir ni de distinguer; les diverses idées se suivent sans se lier et le progrès de la pensée est loin de toujours apparaître. Qu'on relise, à titre d'exemple, les deux préfaces, d'ailleurs parallèles, de la *Dacheriana* et d'Halitgaire, où se découvrent pourtant de si nombreuses idées sur le repentir et sur la pénitence ecclésiastique, et l'on se rendra compte de la difficulté qu'il y a d'en extraire une doctrine tant soit peu suivie sur la matière : leur théologie en est encore à balbutier. Les siècles suivants abuseront de la logique, celui-ci abuse de l'érudition. Sous ces réserves, il n'est pas interdit d'interroger les auteurs de cette époque, tant sur la nécessité de l'intervention ecclésiastique, dans la rémission des péchés, que sur la manière dont, à les en croire, cette intervention aboutit au résultat cherché.

1° *Nécessité de l'intervention ecclésiastique pour la rémission des péchés.* — Sur ce point, la théorie devait sortir de la pratique, et nous avons dit qu'au fur et à mesure que l'on avance dans la période étudiée, le précepte ecclésiastique prend de plus en plus de consistance qui oblige les pécheurs à recourir à la pénitence. Toute la réglementation de la pénitence publique est dominée par ce principe qu'il n'est, en somme, de rémission des péchés que dans et par l'Église. Le triomphe de la pratique insulaire aux siècles précédents avait pu mettre en une moins vive lumière cette idée fondamentale. Le confesseur des vieux pénitentiels apparaissait surtout comme le régulateur d'une expiation personnelle. A lire telle ou telle disposition, un fidèle — si un pénitentiel lui était tombé entre les mains — aurait pu conclure, bien à tort, qu'il n'avait besoin de personne pour régler ses comptes avec Dieu, qu'il était quitte avec la justice divine une fois accomplies les œuvres satisfac-

toires marquées dans son livret. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, que certaines déterminations des pénitentiels aient été conçues par les compilateurs de ces livrets comme de simples directions à l'usage des pénitents. En remettant en honneur la discipline canonique, en faisant revivre les textes patristiques, les décrétales des papes, les prescriptions conciliaires sur quoi elle se fondait, la réforme carolingienne ne pouvait manquer de fixer l'attention des bons esprits sur le caractère ecclésiastique de la rémission des péchés.

Ceux-là mêmes, parmi les théologiens de la première génération, qui, à raison de leur origine insulaire, n'ont été mêlés en rien au mouvement qui aboutit à la renaissance de la discipline canonique, un Alcuin, par exemple, n'ont pas laissé de donner sur la nécessité de soumettre les fautes graves aux clefs de l'Église de très précieuses indications. La Grande-Bretagne, au point de vue intellectuel, vivait de la tradition dont, au début du VIII[e] siècle, Bède le Vénérable s'était fait le puissant écho. Nul parmi les commentateurs de l'Écriture n'eut autant d'influence que ce savant, qui eut le mérite de transmettre aux siècles ultérieurs un résidu, convenablement ordonné et suffisamment dépouillé, de toute l'exégèse occidentale. Nous avons signalé plus haut sa descendance directe. C'est donc chez Bède qu'il faut d'abord chercher les précisions théologiques au sujet du pouvoir des clefs; de Bède elles sont passées à Alcuin et, par ce dernier, à tout le groupe des réformateurs carolingiens.

C'est l'exégèse des deux passages scripturaires relatifs au pouvoir général des clefs (Matth., XVI, cf. XVIII), et au pouvoir de remettre les péchés (Joa., XX), qui est au point de départ de la doctrine de tous nos théologiens. Voir ci-dessus, col. 868 sq. Ce pouvoir réside, comme Bède l'explique, dans Pierre d'abord et ses représentants actuels (allusion à la doctrine qui considérait les papes comme les vicaires de Pierre), mais il existe encore dans tous ceux à qui l'Église l'a spécialement délégué : l'expression de Bède *omni electorum Ecclesiæ*, qui passera dans les commentateurs suivants, n'est pas de toute clarté. Les distinctions ultérieures entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction y sont à peine entrevues. Il y a plus, la pratique de la confession aux laïques, qui se trouve indiquée dans un autre texte de Bède, peut, jusqu'à un certain point, y trouver son fondement.

La preuve de la nécessité d'une intervention ecclésiastique dans la rémission du péché se trouve déjà dans les deux textes ci-dessus commentés. Alcuin, dans la fameuse lettre aux frères de la province de Gothie, *Epist.*, CXII, ci-dessus, col. 869 sq., a été plus affirmatif encore; plus clairement que Bède il montre que l'exercice du pouvoir des clefs suppose l'aveu du pécheur, un acte par lequel celui-ci vient soumettre aux clefs de l'Église les fautes dont il se reconnaît coupable. Cette nécessité de la confession, Bède l'avait vue surtout exprimée dans le texte de Jac., V, 16, *Confitemini alterutrum peccata vestra*, et de cette phrase il avait tiré l'axiome : *Sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti*. On a vu quel parti il tirait de ceci pour proclamer l'obligation de la confession des péchés graves aux prêtres, des fautes plus légères (à défaut de prêtre sans doute) au prochain, même s'il n'est pas honoré du sacerdoce. Alcuin, qui s'appuie également sur le passage de Jacques, n'y met pas tant de raffinement. Le texte, en toute hypothèse, signifie, à son avis, qu'il ne suffit pas de s'accuser de ses fautes devant Dieu, que l'intervention d'un homme est nécessaire, quoi qu'il en soit, pour l'instant, des qualités dont cet homme doit être revêtu. La pratique de l'Église indique assez, par ailleurs, que c'est au prêtre qu'il faut ainsi s'adresser.

Nos auteurs n'ont pas manqué d'emprunter à d'autres épisodes ou à d'autres textes de l'Écriture la preuve de la nécessité du recours au délégué de l'Église. L'Ancien Testament leur fournissait les règles concernant le rôle des prêtres dans la guérison de certaines maladies; ces règles, Notre-Seigneur, quand il prescrivait aux lépreux d'aller « se montrer aux prêtres » et d'offrir le sacrifice prévu par la Loi, en avait urgé l'exécution, donnant à entendre par là que, dans la nouvelle économie, il y aurait de même intervention du prêtre dans la guérison des maladies de l'âme. A cette preuve, dont on aurait pu contester la valeur, Jonas d'Orléans en ajoutait d'autres d'un ordre plus réel : Alcuin avait tablé sur le précepte apostolique de la confession contenue dans le texte de Jacques; Jonas montrait, d'après le passage, Act., XIX, 18, que cette loi avait été mise en pratique dès l'époque la plus reculée. Ce faisant, d'ailleurs, les apôtres n'innovaient guère, fait observer l'évêque d'Orléans : les convertis de Jean-Baptiste, avant de descendre dans l'eau du Jourdain, devaient confesser leurs péchés.

A côté de ces preuves scripturaires, Alcuin en alignait d'autres, celles, par exemple, qu'il tirait de la liturgie et des prescriptions canoniques en général. Les frères de Gothie qu'il entend convertir à l'idée que la confession est nécessaire ne sauraient contester l'existence, dans le rituel, de prières pour la réconciliation des pécheurs. Si elles n'y sont point insérées en vain, si elles ont leur emploi à quelque moment, elles supposent dans l'Église l'existence d'un pouvoir de rémission, mais aussi la nécessité d'un aveu qui mettra le dépositaire de ce pouvoir au courant de l'état d'âme de celui qu'il entreprend de guérir. Bien qu'il n'ait pas pressé cet argument, Alcuin a le mérite de l'avoir signalé.

La génération suivante, plus férue d'érudition patristique, ajoutera, à ces preuves tirées de l'Écriture et de la pratique ecclésiastique, des arguments empruntés à la tradition et dont plusieurs sont du meilleur aloi. Les textes les plus probants de saint Augustin sur la distinction des péchés dont les uns peuvent être remis par l'expiation personnelle, tandis que les autres ne le peuvent être que par l'intervention de l'Église, de saint Léon sur la nécessité « de la prière sacerdotale » pour la rémission des péchés, ont été versés au débat par l'auteur de la *Dacheriana*, par Halitgaire, par Raban Maur. Les distinctions formulées par Augustin compensaient ce qu'il y avait de trop absolu dans la pensée et les expressions de Bède et même d'Alcuin sur la nécessité de la confession. Cette nécessité n'est relative qu'aux fautes plus graves; les fautes « quotidiennes », en prenant le mot au sens augustinien, voir col. 801, relevant exclusivement de la pénitence personnelle.

Enfin, beaucoup de nos auteurs répondent à la difficulté, qui tout au long de la vie de l'Église sera faite à la confession obligatoire. Confier à un homme les fautes les plus secrètes n'est-ce point une trop grande humiliation imposée au coupable? Que l'on se confesse à Dieu, à la bonne heure! Mais à un homme! A cette objection, Alcuin, l'infatigable apôtre de la confession, ne se lasse pas de répondre, et de même Raban Maur, *Hom.*, LV, *P. L.*, t. CX, col. 102. Déjà un concile bavarois du milieu du VIII[e] siècle s'exprimait sur ce point avec une franchise toute populaire : *Melius est hic in præsenti erubescere in conspectu unius hominis, quam in futuro judicio coram cunctis gentibus*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 1026 C, cité par B. Poschmann, *op. cit.*, p. 193.

On voit qu'en somme nos auteurs ont esquissé les grandes lignes d'un traité sur la pénitence ecclésiastique, disons mieux, sur la confession obligatoire. A constater leur insistance, on s'est demandé s'ils ne se

trouvaient pas en face de quelque hostilité qu'il s'agissait de vaincre. Ce n'est pas impossible. Si traditionnelle que fût l'idée que le pardon des fautes ne s'obtient, en définitive, que par l'Église, elle ne laissait pas de se heurter aux vieux errements, qui avaient raréfié au maximum cette intervention du pouvoir des clefs. Sans aucun doute la discipline canonique mettait avec force l'accent sur la nécessaire intervention de l'Église. Mais comme, dans le fait, cette intervention s'était trouvée renvoyée aux derniers moments de la vie, du moins pour un très grand nombre de pécheurs, on comprend assez que certains aient perdu de vue les principes qui dominaient la question. Le préjugé contre la pénitence privée qu'exprimait le concile de Tolède de 589 a pu se maintenir en Espagne, et dans les régions avoisinantes largement soumises à l'influence wisigothique. C'est contre les frères de *Gothie* qu'Alcuin entreprend de plaider la cause de la nécessité de la confession; à lire cette lettre, il semblerait bien que les frères en question, et non pas seulement les laïques, nourrissaient, à l'endroit de la confession, une sérieuse antipathie. Peut-être n'est-il pas interdit de voir, dans le canon 33 du synode de Chalon-sur-Saône (813) cité ici, col. 865, une trace de l'opposition que l'on faisait encore, en divers lieux, à la doctrine de la nécessité de la pénitence ecclésiastique. Conciliateur, le texte semble vouloir éviter de prendre parti entre deux opinions, dont l'une préconisait l'exclusive confession à Dieu, tandis que l'autre insistait sur le rôle des médecins spirituels, des prêtres, dans la guérison des pécheurs.

Reste une dernière question que nos textes n'ont pas encore élucidée : celle du lien entre confession et communion. Est-il permis de s'approcher de l'eucharistie sans s'être, au préalable, confessé? Le problème ne se pose évidemment que pour les personnes coupables de péchés autres que les fautes « quotidiennes ». Disons que, sur ce point, l'on ne trouve pas de réponses fermes à l'époque considérée. Nous avons signalé plus haut que la triple communion dans l'année était pour lors considérée comme obligatoire, sinon en vertu de textes législatifs universels, du moins en vertu de coutumes ayant force de loi. On a dit que cette triple communion supposait une triple confession. Voir article Confession, col. 885-886. C'est vrai d'époques postérieures, mais les textes d'âge carolingien, quand il s'agit de l'ensemble des fidèles, ne parlent explicitement que de la confession annuelle à l'époque du carême. Pourtant, les textes de ladite époque font allusion à des communions plus nombreuses. Un texte intéressant de Jonas d'Orléans tendrait à faire croire que, dans certaines régions tout au moins, celui-là était considéré comme un chrétien tiède qui ne s'approchait que trois fois par an de la table eucharistique. *Sunt plerique* (traduire *plusieurs* et non *la plupart*) *qui ab hoc sacramento partim incuria partim desidia adeo se subtrahunt ut vix in anno nisi sub tribus tantum festis præclaris ex consuetudine potius quam ex devotione faciant. De inst. laic.*, II, XVIII, *P. L.*, t. CVI, col. 202. Soit pour les deux communions de la Pentecôte et de Noël, soit pour les communions intercalaires, les fidèles recouraient-ils à la confession préalable? Les prêtres, les clercs, amenés par leur ministère à célébrer fréquemment ou à participer à la célébration y recouraient-ils? Nous ne saurions l'affirmer. Il est vraisemblable néanmoins que des efforts durent être faits pour lier plus étroitement qu'on ne l'avait fait jadis confession et communion. Les principes développés par Bède et Alcuin sont tellement généraux qu'ils emportent, pour qui est coupable de fautes graves, la nécessité de la confession avant toute communion. Nul de nos théologiens n'a encore l'idée de la réception des sacrements *in voto*; la logique devait les amener à l'idée du lien nécessaire entre confession et communion, idée qui s'affirmera plus claire aux époques ultérieures. Mais c'est ici particulièrement qu'il faut se défier des généralisations trop hâtives et des déductions trop logiques.

2° *Rapport entre les divers actes de la pénitence et la rémission des péchés.* — C'est la pénitence ecclésiastique, dans son ensemble, qui remet le péché. Cette pénitence est publique ou privée. Nos auteurs, quand ils parlent des effets de cet ensemble de rites, ne font aucune distinction entre ces deux modes de rémission. Nulle trace chez eux de l'ingénieuse théorie qui ne voit dans la pénitence publique qu'une manière de simulacre propre seulement à frapper l'imagination des spectateurs et qui n'aurait, sur la rémission du péché, aucun effet particulier. Les textes de l'époque carolingienne sur la pénitence publique sont clairs à souhait : l'absolution, au sens moderne du mot, se confond, sans aucun doute possible, avec la cérémonie de la réconciliation. Ce rite ne relève pas seulement du for externe, il est, avant tout, efficace sur l'intérieur. En quoi nos auteurs ne font que suivre, avec une parfaite docilité, les enseignements de la tradition. Le voisinage de la pénitence privée (qui n'existait pas à l'époque patristique) ne leur fait pas oublier l'unité essentielle de la pénitence. Il n'y a qu'une pénitence qui s'administre différemment, suivant que les fautes ont été occultes ou publiques. Dans tout ce qui suit, c'est à cette unique pénitence que s'appliqueront toutes nos remarques.

1. *Importance attachée à la confession.* — Il n'en reste pas moins que c'est désormais la pénitence privée qui attire surtout l'attention; c'est même à elle seule que songent les Anglo-Saxons, un Bède, un Alcuin, qui ont été les premiers éducateurs du monde carolingien. Or, en dépit de son identité foncière avec la pénitence publique, la pratique insulaire, dorénavant acclimatée sur le continent et canonisée par les décisions ecclésiastiques, présente un aspect extérieur qui semble l'opposer à la discipline ancienne. Celle-ci mettait au premier plan l'idée d'expiation, accordait à la réconciliation une importance considérable; si l'aveu y jouait un rôle, ce dernier n'était que subordonné. Dans la pratique insulaire, nous y avons insisté ci-dessus, col. 860, la confession au contraire devenait la grande affaire. Il n'est donc pas étonnant que, dans la pensée de nos théologiens, elle fasse quelque peu reculer à l'arrière-plan les deux autres facteurs. A telles enseignes que le mot est tout uniment employé par Alcuin pour désigner la pénitence ecclésiastique : voir en particulier la lettre CXII : *Dicitur neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare, P. L.*, t. C, col. 337 B : « Personne, dirions-nous aujourd'hui, ne veut se confesser. »

Et ce n'est pas une simple question de mot. Un peu plus loin, Alcuin identifie la *confession* aux sacrifices expiatoires, prescrits par la loi lévitique : *In Levitico peccator ad sacerdotem mittitur cum victima, quam offerens Deo oret pro eo et dimittatur ei : quæ sunt nostræ victimæ pro peccatis a nobis commissis, nisi confessio peccatorum nostrorum? Quam pure Deo per sacerdotem offerre debemus; quatenus orationibus illius nostræ confessionis oblatio Deo acceptabilis fiat et remissionem ab eo accipiamus. Ibid.*, col. 338 D. Même idée dans l'exhortation adressée aux jeunes gens : *totum veniale erit quod peccasti si confiteri non erubescis.* A lire cet aphorisme, il semblerait que la confession apporte par elle-même le droit au pardon. Raban Maur est donc un fidèle écho d'Alcuin quand il dit, dans l'homélie LV, précisant encore les paroles de son vieux maître : *Confessio justificat, confessio veniam peccatis donat. Omnis spes veniæ in confessione consistit, confessio opus est misericordiæ, salus ægroti, unicum est viribus nostris*

medicamentum pœnitentiæ. P. L., t. cx, col. 103 A. Hincmar, dans la lettre à Hildebold, est tout aussi catégorique. A l'entendre, il paraîtrait que la rémission suit immédiatement l'aveu des péchés : *(Christi) misericordiæ nec modum possumus ponere, nec tempore diffinire, apud quem* NULLAS PATITUR VENIÆ MORAS *vera confessio... Fideliter nobis confitentibus dimittit (Christus) nobis peccata nostra et emundat nos ab omni iniquitate. P. L.*, t. cxxv, col. 173.

De ces textes, quelques critiques ont conclu que, pour ces auteurs, la nécessité de la confession n'est plus subordonnée à la pénitence, que l'aveu est devenu nécessaire en lui-même et pour lui-même, que la confession ne concourt pas seulement indirectement à la rémission du péché, mais aussi directement, et cela en vertu d'une activité particulière à la confession elle-même. Voir A. Teetaert, *La confession aux laïques*, p. 34-37. C'est une idée de ce genre qui est au point de départ de l'argumentation de Bède sur la nécessité de la confession aux laïques. Posé le principe : *sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti*, il n'est pas trop étonnant que l'on aboutisse à l'idée que les fautes les plus légères ne peuvent être remises sans une confession et, puisque la confession à un prêtre n'est pas toujours possible, qu'il convient, par application du *confitemini alterutrum peccata vestra*, de s'en confesser même à des laïques. Bède est seul, à la vérité, à considérer cette pratique comme obligatoire. Mais la logique aurait dû amener les autres théologiens à la même conclusion.

Toutefois, il convient de ne pas serrer de trop près les expressions employées par ces auteurs. Dans les textes cités, ni Bède, ni Alcuin, ni Raban Maur, ni Hincmar, n'entendent faire la théorie de l'efficacité respective des divers éléments de la pénitence. Ces phrases sont empruntées à des exhortations, non à des traités de théologie. Elles mettent l'accent avec une grande vigueur sur l'importance de l'aveu des fautes; elles n'entendent exclure ni la componction intérieure, ni la satisfaction, ni l'absolution. Pour ce qui est de cette dernière, nous allons être amené à en traiter avec quelque détail et, quant à la satisfaction, il est de toute évidence que des hommes comme Raban Maur ou Hincmar, si férus de la discipline canonique, si prompts à réagir contre ce qu'ils appelaient le laxisme ambiant, n'étaient pas disposés à signifier son congé à l'idée d'expiation. Pour eux, sans aucun doute, l'accomplissement de la pénitence demeurait proprement cause opérante de la rémission des péchés; la confession s'ordonnait à la satisfaction. Réglée par les anciens canons ou tarifée par les pénitentiels, celle-ci demeurait, dans l'ensemble de l'*actio pœnitentiæ*, un élément essentiel.

Ajoutons néanmoins que le fait, pour la réconciliation, d'être donnée avant l'accomplissement intégral de la pénitence et parfois même très peu après l'aveu, sinon immédiatement après lui, était bien de nature à faire perdre de vue l'importance de la satisfaction dans la rémission des péchés. Mais la distinction entre les deux effets du péché, la coulpe et la peine n'est encore qu'à l'état d'ébauche, encore que cette insistance sur la *venia* qu'obtient la confession soit un indice de son existence. On comprend dès lors l'embarras de nos théologiens, quand ils parlent de la rémission des péchés qu'opère la pénitence. Suivant l'inspiration du moment, ils mettent l'accent sur tel des facteurs de l'*actio pœnitentiæ* avec une force qui ferait penser qu'ils oublient les autres. C'est ce que nous allons constater à nouveau dans leurs façons de parler de la réconciliation.

2. *Le sens de la réconciliation ecclésiastique ou de l'absolution.* — Deux principes dominent toute la question, et Bède, le maître de tous nos théologiens, les a formulés avec toute la précision voulue. D'une part, c'est la charité qui remet le péché et, de cette charité, d'autre part, l'Église est la dispensatrice : *Ecclesiæ charitas quæ per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris participum suorum peccata dimittit. Eorum autem qui non sunt ejus participes tenet. Ideo posteaquam dixit (Jesus) : « Accipite Spiritum sanctum », continuo de peccatorum remissione subjecit. In S. Joannis evang. expositio, P. L.*, t. xcii, col. 921.

Le premier principe est évident : présence du Saint-Esprit, charité, rémission des péchés c'est tout un. Un texte liturgique, que nos auteurs rappellent au besoin, ne dit-il pas que le Saint-Esprit « est lui-même la rémission de tous les péchés », *Ipse est remissio omnium peccatorum?* Postcommunion du mardi de la Pentecôte. En d'autres termes, le repentir inspiré par la charité remet la faute sans qu'il y ait, semble-t-il, à se préoccuper d'autre chose.

Et pourtant, nous venons d'entendre Bède affirmer, en même temps, que cette charité qui se répand dans les âmes est la « charité de l'Église ». Et de cette expression, de prime abord un peu obscure, notre auteur donne, en commentant Matth., xvi, une abondante explication. Voir ci-dessus, col. 868. En son exégèse du fameux texte relatif au pouvoir des clefs, il a condensé tout ce qu'avait dit la tradition antérieure et il est devenu à son tour une autorité pour tous ceux qui ont suivi; par la *Glose* de Wallafrid Strabon, il fera sentir son autorité sur tout le Moyen Age.

Point de difficulté, dès lors, sur le point suivant : la collation à l'Église (à Pierre d'abord, à tous les apôtres ensuite) du pouvoir des clefs fonde le principe que la rémission des péchés ne se fait que dans et par l'Église. Tous nos auteurs, en ceci, sont clairs à souhait. Où l'embarras commence, c'est quand il s'agit de déterminer exactement le sens des mots *lier* et *délier*. L'ancienne Église, sur ce point, n'était pas en peine, appliquant sans difficulté la métaphore évangélique à ses usages pénitentiels. Le pécheur qui demandait à l'évêque d'être admis dans l'*ordo pœnitentium* était vraiment lié par celui-ci, empêché qu'il était, par sa nouvelle condition, d'exercer, si l'on peut dire, ses droits civiques de chrétien. Au jour de la réconciliation, l'évêque, en toute vérité, le débarrassait de ces liens métaphoriques en lui rendant la jouissance de ces droits; le pénitent redevenait chrétien de plein exercice. La seule difficulté, dans le système, était d'expliquer la correspondance, que tout le monde admettait d'ailleurs, entre cette action ecclésiastique et ce qui se passait dans l'au-delà. De cette difficulté, nous avons vu qu'il n'avait été proposé, dans l'ancienne tradition, aucune solution adéquate. Voir col. 787, 810 sq., et 842.

Pour Bède, pour Alcuin, qui raisonnent en dehors de cette perspective de la discipline canonique, l'explication traditionnelle de la métaphore évangélique ne peut plus les satisfaire. Ils ne paraissent pas l'avoir utilisée. Une interprétation de la métaphore évangélique nous est fournie par le texte de Bède cité plus haut. Dans l'*actio pœnitentiæ*, le prêtre, après avoir pris connaissance des fautes du pécheur et de ses dispositions présentes, agit différemment suivant les constatations qu'il a faites : *ou bien* le pénitent lui paraît bien disposé et alors il l'absout, il le délie (les deux mots sont équivalents), il le délivre de la crainte de la mort éternelle; *ou bien* les dispositions constatées lui paraissent insuffisantes, et alors il fait comprendre au pénitent qu'il reste passible des supplices sans fin : *hos a timore perpetuæ mortis absolvit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuat.* Il n'y a pas exercice successif du droit de lier et de délier; il y a, au moment où le prêtre intervient, le choix entre l'un et l'autre de ces droits; et cela revient à dire, Bède le remarque expressément, que le prêtre est un juge qui peut absoudre ou condamner, remettre ou retenir le péché. Le texte de

Matth., xvi, s'éclaire par celui de Joa., xx. Quoi qu'il en soit de la conformité de cette exégèse avec la tradition, l'explication de Bède finirait par prévaloir.

Autre est l'explication fournie par les canonistes, plus au courant de la discipline du passé, plus instruits des textes patristiques rédigés en fonction de celle-ci. En dehors de la pénitence publique, avec laquelle l'explication traditionnelle cadre parfaitement, ils essaient une adaptation de celle-ci à la pénitence privée. Ils font état de ces peines canoniques (visées par les vieux textes ou modifiées par les pénitentiels, il n'importe) dont ils s'attachent à souligner l'importance; ces peines, le confesseur les impose au pénitent, il l'oblige *(ob-ligare)* à les subir : c'est comme un fardeau qu'il lie sur ses épaules. Lier le pénitent, c'est lui imposer une obligation. En liant ainsi, le prêtre fait usage de son pouvoir judiciaire, il détermine, en juge, la mesure des pénitences. Le malheur est que, dans cette perspective, le terme de *délier* n'a plus de correspondant, puisqu'il n'y a pas de moment où le prêtre débarrasse le pénitent de ces satisfactions; il faudra donc en revenir à l'explication fournie par Béde que le prêtre délivre le pénitent bien disposé de la crainte des supplices éternels. Mais nous passons ainsi du plan de l'expérience à celui des vérités transcendantes. Les hésitations dont témoignent ces diverses théories apparaîtront plus clairement encore à l'âge suivant.

Est-il besoin d'ajouter que. nonobstant ces défauts d'équilibre, nos auteurs sont tous d'accord pour admettre un parallélisme entre ce qui se passe ici-bas et ce qui se passe dans l'au-delà? L'explication de Bède le met en pleine lumière; et l'autre, pour rester fidèle à cette idée, n'hésite pas à admettre une incohérence visible.

Mais l'on aura remarqué, sans doute, que l'une et l'autre explications insistent principalement sur ce que la théologie postérieure appellera le *reatus pœnæ*. Ce qu'on envisage avant tout c'est l'obligation de subir une peine éternelle ou temporelle qui est, pour le coupable, la conséquence du péché. Or, il est un autre aspect du péché que l'ancienne tradition avait également souligné. En le comparant à une maladie de l'âme, à la mort spirituelle, elle avait marqué, en somme, ce qu'il y avait d'essentiel dans la faute et dont la peine n'était qu'une conséquence. C'est, de toute évidence, sur cet état intérieur que doit porter, en dernière analyse, la rémission du péché. Mais nous pénétrons ici en un domaine inaccessible aux investigations de l'homme, où c'est proprement Dieu qui opère.

En utilisant l'exemple des lépreux guéris par Jésus, de Lazare ressuscité par lui, les Pères avaient bien marqué que cette guérison, que cette résurrection spirituelle du pécheur était principalement l'œuvre du Sauveur. Jésus ordonnait aux lépreux d'aller se montrer aux prêtres et d'offrir, par leur intermédiaire, le sacrifice prescrit par la Loi; oui; mais c'est en se rendant au sanctuaire et avant même l'accomplissement de la plus minime des cérémonies, que ces pauvres gens se trouvaient guéris. La voix divine du Maître rendait d'abord la vie à Lazare; les apôtres, dans l'occurrence, n'avaient qu'un rôle secondaire : délier le ressuscité des bandelettes qui l'enserraient. Ainsi dans l'action de la pénitence : guérison intérieure, résurrection de l'âme sont le fait de l'opération tout intime de la divinité. Nos théologiens reprennent ces commentaires. Alcuin qui marque clairement que le pécheur vient offrir à Dieu, par l'intermédiaire du prêtre, le *sacrifice de sa confession*, l'oblation de sa pénitence, doit être persuadé, tout comme les anciens, que la purification intérieure est déjà accomplie quand commence le sacrifice. Même idée, plus nettement exprimée, dans Christian Drutmar. Quant aux homélies de pseudo-Éloi, si tant est qu'elles se rapportent à notre période, elles rendent très exactement le même son. Voir en particulier *Hom.*, xi, *P. L.*, t. lxxxvii, col. 636 (développement sur le thème de Lazare); cf. *Hom.*, iv, col. 610; ce dernier passage résume au mieux tout ce que nous venons de dire. Après avoir insisté sur le fait que les évêques, dans la réconciliation, ne sont point auteurs mais ministres, car la réconciliation est effectuée par le Christ lui-même, pseudo-Éloi ne laisse pas d'ajouter que l'action intérieure du Christ doit être complétée, sous peine de demeurer imparfaite, par l'intervention de ceux qui ont reçu pouvoir de lier et de délier. L'action de ceux-ci ne peut évidemment s'exercer que sur les pécheurs déjà réconciliés intérieurement. Ce n'est pas qu'il y ait lieu de mettre en doute l'axiome de saint Léon : *indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum obtineri nequit;* mais il ne faut pas oublier qu'à toute la série de l'*actio pænitentiæ* se mêle continuellement l'intervention du Sauveur : *Huic tamen operi incessabiliter ipse Salvator intervenit nec unquam ab his abest quæ ministris suis exsequenda commisit.* Comment traduire cette définition si pleine de notre auteur, sinon en déclarant que la pénitence est un véritable sacrement?

En résumé, si la théologie de l'âge carolingien n'a pas encore mis au point tous les éléments d'une théorie complète de la pénitence, elle n'a pas laissé de fournir une contribution précieuse aux travaux de l'avenir. Elle a repris avec force la doctrine de la nécessité d'une intervention de l'Église dans la rémission des péchés; si elle n'est pas arrivée à tirer complètement au clair la nature même de cette rémission, et les aspects divers que comporte cette guérison intérieure de l'âme, du moins a-t-elle eu quelques lueurs sur la distinction qu'il convenait d'établir entre la coulpe et la peine. Elle s'est rendue compte, plus clairement peut-être que l'âge patristique, que l'ensemble du processus pénitentiel n'avait pas seulement valeur au for externe, mais s'ordonnait à un effet intérieur. L'idée que fournissait, sur ce point, la pratique de la pénitence privée s'est heureusement conjuguée avec les concepts issus de la discipline canonique, lesquels envisageaient davantage l'action extérieure de la pénitence. De tout cela, il est résulté un concept général du sacrement (le mot n'est pas encore prononcé, mais la réalité s'y rencontre), qui, dans sa riche complexité, va servir de point de départ aux spéculations de l'âge suivant.

A la vérité, un petit nombre seulement des textes de nos auteurs se transmettront à la préscolastique; seuls les dispositions d'ordre canonique et les commentaires de l'Écriture, généralement schématisés, seront conservés et finiront par trouver leur place, qui au *Décret* de Gratien, qui dans les *Gloses* usuelles. Mais, si les traités proprement théologiques des auteurs carolingiens ont finalement sombré dans l'oubli, la pratique qu'ils ont renouvelée partiellement a véhiculé, jusqu'à l'âge des spéculations doctrinales, bon nombre des idées qui s'étaient précisées à l'époque de Charlemagne et de ses premiers successeurs.

III. Vers les solutions définitives. — Les années qui suivent l'écroulement définitif de l'empire carolingien (déposition de Charles le Gros à Tribur en 887) sont, pour l'Église d'Occident, une période d'anarchie et de trouble qui n'épargne aucun pays, mais qui sévit plus particulièrement en Italie et à Rome. Cette horrible confusion amène le naufrage de ce qui pouvait encore survivre, à la fin du ixe siècle, de la culture carolingienne. C'est à partir du milieu du xe siècle seulement que l'on voit poindre, çà et là, l'espoir d'un relèvement. Conservée en quelques monastères, en quelques évêchés, la flamme jaillit parfois, dissipant les ténèbres en telle ou telle région assez limitée. Il faudra du temps pour que le foyer lumineux qui, dans la seconde moitié du xie siècle, trouve à

Rome enfin ses meilleures conditions de vie, devienne assez puissant pour éclairer tout l'Occident latin. La réforme grégorienne, persévéramment continuée par les grands papes du XIIe siècle, ne pouvait manquer d'avoir, pour les destinées de la vieille institution pénitentielle, une bienfaisante influence. D'une part, la pratique va se régulariser, s'uniformiser, s'imposer à l'observance de tous; par ailleurs, la science théologique, à la fin du XIe siècle, commence à renaître et prend bien vite l'allure d'une spéculation sur les choses divines; elle va s'appliquer à l'étude de la pratique; elle veut en scruter les éléments; finalement, elle tente d'incorporer ses vues sur la pénitence ecclésiastique dans le système général des connaissances théologiques. Aussi bien du côté de la théorie que de celui de la pratique, on est en marche vers les solutions définitives. — 1° Les documents. — 2° La pratique. — 3° La théologie.

I. LES DOCUMENTS. — D'abord extrêmement raréfiés, réduits presque aux textes canoniques, les documents vont se multiplier à partir de la seconde moitié du XIe siècle. De l'abondante littérature du XIIe siècle il ne saurait être question de donner une revue exhaustive; on se contentera de fournir certains exemples plus caractéristiques. — 1° Textes canoniques. — 2° Textes liturgiques. — 3° Textes théologiques.

1° *Textes canoniques.* — 1. *Décrétales des papes.* — Longtemps paralysée, l'action du Saint-Siège s'affirme de plus en plus nette à partir du XIe siècle. Sur divers points de la pratique pénitentielle, et tout particulièrement sur les questions de juridiction et de réserve, elle finira par avoir une influence considérable. S'incorporant soit au *Décret* de Gratien, soit aux divers recueils de *Décrétales*, les textes pontificaux continueront indéfiniment à inspirer la pratique et la théorie.

Signalons : Une lettre de Jean XIX (1024-1033) accordant l'absolution à l'évêque Hugues d'Auxerre, avec cette remarque qu'il n'y a pas de crime que ne puisse *dissolvere concessa Petro a Domino clavis. Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXLI, col. 1151, Jaffé, n. 4102. — Une lettre d'Alexandre II (1061-1073) accordant à deux prêtres le droit « d'imposer des pénitences à ceux qui se confesseront à eux », sauf autorisation des évêques dans les diocèses desquels ils se trouveraient. Texte dans Löwenfeld, *Epistolæ RR. PP. ineditæ*, p. 54, Jaffé, n. 4585. Cf. aussi Jaffé, n. 4480, 4551, tous deux relatifs à des adoucissements de pénitences; n. 4526, 4551, 4572, exemples de pénitences imposées par le pape et dont il communique le texte aux évêques des délinquants; ces pénitences sont extrêmement longues et sévères; n. 4623, appréciation portée par le pape sur une pénitence imposée par un évêque. — De Grégoire VII (1073-1085) : le décret du concile romain de 1075, c. 7, relatif à la juridiction des curés sur leurs paroissiens, *in baptismo et absolutione*, renouvelé au concile de 1078; voir aussi Jaffé, n. 4925 (le fratricide, cas réservé, crée un empêchement aux secondes noces, au moins tant que la pénitence n'est pas accomplie). — Le décret rendu par Urbain II (1088-1099) au c. 16 du synode d'Amalfi, en 1089, a été repris au concile de Clermont de 1095, renouvelé au IIe concile du Latran en 1139; il est finalement passé au *Décret*, caus. XXXIII, q. III, *de pæn.*, dist. V, c. 8 (et dans Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XV, c. VII); il maintient pour le pénitent l'obligation de renoncer à diverses charges : *Falsa est pænitentia cum pænitens ab officio vel curiali vel negotiali non recedit, quod sine peccatis nullatenus agi valet, aut si odium in corde gesserit... aut si arma quis contra justitiam gerat.* — Eugène III (1145-1153), dans la lettre Jaffé, n. 9656, vise le cas de ceux qui ravissent les biens d'Église et des prêtres qui leur imposent la pénitence; insérée aux *Décrétales*, l. V, tit. XVII, c. 2. — C'est surtout Alexandre III (1159-1181) qui a fourni une riche contribution au droit pénitentiel : nombre de ses réponses sont entrées dans la collection des *Décrétales.* On relèvera au moins les textes suivants : l. V, tit. X, c. 1 = Jaffé, n. 10 707 (dispense du pèlerinage à Jérusalem); tit. XII, c. 6 = Jaffé, n. 12 180 (diverses peines contre les complices de l'homicide); même titre, c. 7, 8, 9, 10, 11 (cas analogues); tit. XVI, c. 5 = Jaffé, n. 12 183 (relations adultères d'un prêtre); tit. XVII, c. 5 = Jaffé, 13 855 (crime d'incendie); tit. XIX, c. 1-9 (répression de l'usure); tit. XXI, c. 2 = Jaffé, n. 13 943 (sortilèges); tit. XXXVIII, intitulé *De pænitentiis et remissionibus*, c. 3, 4, 6 (adoucissement de certaines peines); le c. 5, Jaffé, n. 13 772, a été souvent cité : « Certains viennent se confesser, mais en déclarant qu'ils ne peuvent renoncer à telle faute, que faire en ce cas? *eorum confessionem recipere debes et eis de criminibus consilium exhibere, quia licet non sit vera hujusmodi pænitentia, admittenda est tamen eorum confessio et crebris et salubribus monitis pænitentia indicenda.* » Relever aussi, en dehors des *Décrétales*, la lettre Jaffé, n. 12 113, à l'archevêque d'Upsal réprimant un certain nombre de fautes courantes dans les pays du Nord. — De Lucius III (1181-1185), une décision commuant en une peine plus douce la pénitence imposée à une mère coupable d'infanticide : *Decret.*, l. V, tit. X, c. 2 = Jaffé, n. 15 188. — Clément III (1187-1191), a été appelé à trancher nombre de cas de conscience; retenons au moins les solutions données, Jaffé, n. 16 611 et 16 622, parce qu'elles ont été reprises dans la *Compilatio IIa*, l. IV, tit. XIII, c. 2, et l. V, tit. XVIII, c. 2; elles montrent dans quel détail entrait dès lors le souverain pontife en matière de confession. — Célestin III (1151-1198) a un texte très important, adressé au doyen de Lille, et lui permettant d'absoudre *in articulo mortis* des clercs coupables de fautes réservées au pape : *cum clerici tuæ jurisdictioni subjecti in tantum excesserint ut pro quantitate commissi ad Sedem sint apostolicam destinandi, ut injuncta eis pænitentia, si in mortis fuerint articulo constituti, ipsis possis munus absolutionis impendere*, Jaffé, n. 17 403 (texte dans Pflugk-Harttung, *Acta PP. RR. inedita*, t. I, p. 375). — Innocent III enfin (1198-1216) a déployé, dans ce domaine comme en tant d'autres, une extraordinaire activité; retenons seulement les quelques textes suivants, tous insérés aux *Décrétales :* Potthast, *Regesta* (qui donne le renvoi aux *Décrétales*), n. 401 et 1070 (pénitence des usuriers); 1158, 1167, 1328 (cas de l'homicide par imprudence); 2038 (peines diverses imposées aux clercs); 1323 (aux évêques de Livonie : ils peuvent tempérer quelque peu, en ce pays de nouveaux convertis, la rigueur des canons); 1752, 2653 (cas de ceux qui tombent sous le coup du canon *latæ sententiæ* contre les *percussores clericorum;* régulièrement ils doivent être envoyés à Rome pour être absous; on prévoit cependant des exceptions et aussi une absolution provisoire et conditionnelle); 3101 (cas des clercs qui doivent se présenter à Rome pour être absous, l'absolution provisoire est également prévue); 4143 (les abbesses des monastères de femmes n'ont pas le droit d'entendre les confessions de leurs religieuses *in criminibus;* le considérant est à relever : *quia licet beatissima virgo Maria dignior et excellentior fuerit apostolis universis, non tamen illi sed istis Dominus claves regni cælorum commisit).*

2. *Conciles.* — Il serait fastidieux de relever dans les conciles de la période considérée tous les textes où il est question des pénitences ou des pénitents. Bornons-nous à ceux qui mettent en évidence des pratiques ou des idées plus ou moins nouvelles ou bien encore qui expriment de façon heureuse la doctrine reçue à l'époque.

C'est dans cette dernière catégorie qu'il faut placer l'allocution finale tenue par Hervé, archevêque de

Reims, au synode provincial de Trosly (909). Rappelant les articles de foi dont la profession s'impose aux fidèles, il s'exprime ainsi : *Credat et in Spiritum Sanctum et quod in baptismate per eum tribuatur omnium remissio peccatorum, et quod ejus dono in Ecclesia Christi per pænitentiam et per sacerdotale ministerium incunctanter peccatorum detur indulgentia.* C. XV, *P. L.*, t. CXXXII, col. 714 C.

Les autres textes que nous allons citer se rapportent plutôt à la juridiction nécessaire pour « imposer la pénitence », aux droits respectifs des prêtres, des évêques, du pape, à la question du recours à Rome pour certains cas. Le concile de Seligenstadt (1022), en son canon 18, s'élève contre les pénitents qui refusent l'expiation qu'on leur a imposée et préfèrent aller à Rome dans l'espoir que le pape leur pardonnera. Ils devront d'abord accomplir la pénitence imposée, ils iront ensuite à Rome, s'ils le veulent, avec une lettre de leur évêque. Voir aussi le can. 19. On retrouve, dans le *Décret* de Burchard de Worms, une prescription analogue; rien d'étonnant puisque Burchard assistait à ce concile. Mansi, t. XIX, col. 398, et dans *P. L.*, t. CXL, col. 1062; cf. Burchard, *Decret.*, II, 80, *ibid.*, col. 640.

Idée analogue exprimée au concile de Limoges (1032), lequel estime blâmables les pénitents qui s'adressent à Rome sans avoir prévenu leurs évêques; dans les cas graves, estime le concile, il appartient aux évêques eux-mêmes de soumettre la question à Rome. Sess. II, Mansi, t. XIX, col. 547-548. La question de la juridiction des simples prêtres est réglée au concile tenu à Plaisance en 1095 par le pape Urbain II : *sine licentia episcopi nullus presbyter aliquos ad pænitentiam recipiat*, règlement complété par le suivant : *quibuslibet* RITE *ad confessionem venientibus eucharistia non denegetur.* Mansi, t. XX, col. 803. Les dispositions de Plaisance sont reprises au concile de Clermont, tenu quelques mois plus tard (nov. 1095). Cette question de la juridiction des prêtres revient encore au concile de Nîmes (juillet 1096) également tenu sous la présidence d'Urbain II. On y précise le droit des prêtres ayant charge d'âme à recevoir à la pénitence leurs ayants cause, sauf une restriction qui est passée au *Décret* de Gratien, caus. XXXIII, q. III, dist. VI, c. 3 : *Nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad pænitentiam suscipere sine ejus consensu, cui se prius commisit, nisi pro ignorantia illius cui pænitens prius confessus est.*

Le can. 28 du concile de Londres (1102), tenu à la diligence d'Anselme de Cantorbéry, fournirait le premier exemple d'une faute (demeurée secrète) réservée à l'évêque; il s'agit de la sodomie, qui aurait eu une extraordinaire diffusion; cf. Mansi, t. XX, col. 1152, et voir le commentaire qu'en donne saint Anselme, *Epist.*, LXII, *P. L.*, t. CLIX, col. 94 sq. — Le can. 10 du concile tenu à Clermont, en novembre 1130, par le pape Innocent II serait, d'autre part, le premier exemple précis d'un cas réservé par le droit *(latæ sententiæ)* à l'absolution pontificale; il s'agit de celui qui, *suadente diabolo*, porte la main sur un clerc ou un moine : *anathematis vinculo subjaceat et nullus episcoporum illum præsumat absolvere nisi mortis urgente periculo donec apostolico conspectui præsentetur et ejus mandatum suscipiat;* il a été repris par le II[e] concile général du Latran (1139), can. 15. Ce dernier concile, tout en frappant sévèrement les incendiaires, ne fait pas cependant de leur crime un cas réservé. Peu à peu, au cours du XII[e] siècle, les papes réclament une juridiction exclusive sur le crime d'incendie, puis sur la spoliation des Églises, sur la violation de la clôture des moniales. Un concile de Rouen de 1189, can. 26, ajoute à cette liste le crime de parjure. Dans le même ordre d'idées, signalons le can. 4 du concile d'York (1196) qui a beaucoup exercé la sagacité des critiques. Il déclare que c'est seulement dans les cas de grande nécessité qu'un *diacre* peut baptiser ou donner la sainte eucharistie ou imposer la pénitence. Mansi, t. XXII, col. 652.

Retenons enfin comme se rapportant à la doctrine de la pénitence la condamnation générale portée au concile de Sens, en 1140, contre l'esprit général de la théologie d'Abélard et contre plusieurs de ses doctrines. Le n. 14 des *Capitula hæresum Petri Abælardi* fait allusion à une théorie d'Abélard sur le pouvoir des clefs : *Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis data tantum sit, non successoribus.* Sur cette question très confuse, voir l'art. ABÉLARD, col. 44, et aussi Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V *a*, p. 750-790.

3. *Constitutions synodales.* — A côté des textes conciliaires, il convient de placer les statuts synodaux rédigés par les évêques ou les métropolitains pour leurs diocèses ou leurs provinces. Nous en choisirons des exemples au début et à la fin de la période étudiée.

Le *Capitulare* d'Atton de Verceil († 961) prescrit au can. 73 la communion pour tous les fidèles aux trois fêtes de Noël, Pâques et Pentecôte; le can. 90, *qualiter presbyteri erga pænitentes agant*, et les can. 91-93, sur les pénitents, rappellent les prescriptions d'Hincmar sur la pénitence publique; il est digne de remarque que la pénitence privée n'y est pas explicitement touchée. *P. L.*, t. CXXXIV, col. 42, 45.

La *Synodica* de Rathier, évêque de Vérone, a été rédigée en 966; on y relèvera, au n. 10, l'invitation que les curés doivent faire à leurs paroissiens de venir se confesser au début du carême : *Feria IV ante quadragesimam plebem ad confessionem invitate et ei juxta qualitatem delicti pænitentiam injungite... sicut in Pænitentiali scriptum est. Quater in anno, id est Natali Domini et Cæna Domini, Pascha et Pentecoste, omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis Domini accedere admonete. P. L.*, t. CXXXVI, col. 562. La distinction est expressément faite, un peu plus loin, entre péchés occultes et fautes publiques : *De occultis peccatis pænitentiam vos dare posse scitote, de publicis ad nos deferendum agnoscite.* C'est vraisemblablement de gens coupables de ces fautes qu'il est dit un peu plus haut : *Quinta feria* (le jeudi saint) *ad ecclesiam matrem* (la cathédrale) *omnes reconciliandi venite.* Col. 566, 567. Cf. le *Sermo synodalis* d'Ulrich d'Augsbourg († 973), *P. L.*, t. CXXXV, col. 1072.

A ces prescriptions synodales de la fin du X[e] siècle il y aurait intérêt à comparer minutieusement celles que rédige, deux siècles plus tard, Odon (Eudes) de Sully († 1208) pour son Église de Paris. Les divers *sacrements* que les curés doivent conférer sont passés en revue les uns après les autres : baptême, confirmation, eucharistie, confession, mariage, extrême-onction. Les *capitula de confessione* entrent dans des détails intéressants sur la manière dont on doit « entendre les confessions », sur l'endroit (ce doit être un lieu où l'on puisse être vu de tous), sur l'attitude du confesseur, sur les cas qui sont réservés soit à l'autorité supérieure du diocèse, soit au pape (en cas de doute, que le confesseur consulte l'évêque); sur les conseils à donner au pénitent et sur les promesses à exiger de lui, sur l'injonction, enfin, de la pénitence *(in injungendis parvis pænitentiis sibi caveant sacerdotes). P. L.*, t. CCXII, col. 60 sq. On voit, par ce texte, comment et la pratique et le vocabulaire même se rapprochent de nos habitudes modernes.

4. *Collections canoniques.* — A côté du droit en voie d'élaboration, il faut tenir compte de celui qui se dépose, en sédiments plus ou moins puissants, dans les collections canoniques. Ici encore, la comparaison minutieuse des recueils projetterait une vive lumière sur les destinées de la pénitence. Sans doute, c'est avant tout de la pénitence publique qu'il est question dans ces textes, mais l'on constaterait, à entrer dans le

détail, que la pénitence privée elle-même y trouve son compte, et la plus célèbre des collections fait à la doctrine même du sacrement de pénitence une place considérable. Pour l'histoire littéraire, nous renvoyons, une fois pour toutes, à P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident... jusqu'au décret de Gratien*, t. I et II, Paris, 1931, 1932.

a) La période de transition entre l'âge carolingien et l'âge ottonien. — Nous avons signalé plus haut, col. 880, les *Libri synodales* (ou mieux *Libri de synodalibus causis*) de Réginon, abbé de Prüm († 915). *P. L.*, t. CXXXII, col. 175 sq. Ils sont destinés à guider les clercs appelés à siéger dans les assemblées judiciaires connues sous le nom de synodes, qui se transportent dans le diocèse pour examiner si tout y est conforme aux règles. Le l. II est consacré aux questions qui se posent relativement aux laïques. L'évêque ou ses représentants s'informent, en suivant un questionnaire établi à l'avance, des désordres les plus divers qui peuvent avoir lieu dans telle ou telle paroisse. A la suite de ce questionnaire, sont indiquées les peines qui expient ces divers crimes ou délits. Bien que tout ceci semble, de prime abord, nous laisser dans le domaine du for externe, l'ensemble du livre ne laisse pas de constituer un véritable pénitentiel dont la plus grande partie est inspirée par le pénitentiel dit de pseudo-Bède.

Il est intéressant de signaler que certaines collections italiennes, sensiblement contemporaines, reproduisent, elles aussi, des textes du même genre, mais surtout empruntés à la *Dacheriana* et excluant les canons insulaires. P. Fournier, t. I, p. 333 sq. et 341 sq. C'est la preuve que les textes pénitentiels carolingiens ont fini par traverser les Alpes.

b) Les tentatives de réforme au début du XIe siècle. — La seconde moitié du Xe siècle a amené des contacts plus prolongés entre la Germanie (tout spécialement la région rhénane) et l'Italie; nous aurons à signaler plus loin des conséquences importantes de cet état de choses dans le domaine liturgique. Une étroite alliance s'établit dans le premier quart du XIe siècle pour la réforme ecclésiastique entre la papauté, représentée par le pape Benoît VIII, et l'empire, qui est pour lors aux mains de Henri II.

De ces tentatives de réforme, le plus précieux témoin est la volumineuse compilation canonique de Burchard de Worms qui porte le nom de *Décret* et qui a été réalisée entre 1008 et 1012. *P. L.*, t. CXL, col. 537-1058. Le l. XIX, qui se rencontre souvent à l'état isolé dans les mss. et qui porte le titre de *Corrector*, est, en vérité, un pénitentiel, qui est, comme le dit P. Fournier, dans le droit fil des pénitentiels composites de l'époque carolingienne. Voir ci-dessous l'art. PÉNITENTIELS. Rien ne saurait donner une meilleure idée sur la pratique, au début du XIe siècle, que ces pages où se rencontrent à la fois les rites de la pénitence, les questionnaires à adresser par le confesseur aux fidèles, les conseils donnés aux confesseurs. Le livre a joui d'une immense vogue, comme en témoigne le nombre des manuscrits.

Contemporaine, ou à peu près, du *Décret* de Burchard est la *Collection en 5 livres* (inédite), originaire de l'Italie méridionale entre les années 1014 et 1020 et qui fait une large place, en son l. IV, aux textes relatifs à la pénitence. Indépendante du *Décret*, elle se rattacherait plutôt à la seconde des collections italiennes mentionnées ci-dessus. Voir P. Fournier, t. I, p. 421.

Au contraire, c'est surtout au *Décret* de Burchard que se rattache la *Summa de judiciis omnium peccatorum*, « recueil d'un caractère pratique, fait à l'usage des supérieurs ecclésiastiques, chargés d'administrer la pénitence, et des fidèles qui s'adressent à eux... Sous réserve d'exceptions peu nombreuses, la *Summa* peut être considérée comme un extrait pénitentiel du *Décret* de Burchard. » P. Fournier, t. I, p. 130 sq.; texte dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 180 sq. Cette compilation est certainement d'origine cisalpine, mais l'Italie, à partir du XIe siècle, présente aussi des recueils, d'ailleurs médiocres en général, faits de matériaux empruntés à des sources variées, mais surtout au *Décret* de l'évêque de Worms. Voir P. Fournier, t. II, p. 441 sq. Nous dirons, plus loin, ce qu'en pensait saint Pierre Damien.

c) La réforme grégorienne. — La collaboration entre l'Église et l'empire s'est bientôt avérée inefficace à promouvoir la réforme tant désirée. A partir du milieu du XIe siècle, c'est le Saint-Siège lui-même qui prend la tête du mouvement réformateur. Comme l'a très bien vu P. Fournier, c'est dès l'époque de saint Léon IX (1048-1054) que les canonistes dévoués au Siège apostolique entreprennent des recherches systématiques, pour rassembler les textes favorables à la réforme, et groupent, en des recueils méthodiques, les documents ainsi rassemblés.

Sans doute, leur préoccupation essentielle n'est pas tournée du côté de la pénitence, mais il était impossible que celle-ci n'obtînt pas de l'un ou de l'autre de ces canonistes l'attention qu'elle méritait. C'est ainsi qu'Anselme de Lucques, neveu du pape Alexandre III (1061-1073), et mort lui-même en 1086, consacre tout le l. XI de sa célèbre *Collection* à la pénitence. L'édition Thaner n'est malheureusement pas terminée, en sorte que l'on n'a encore de ce l. XI que les 15 premiers chapitres, mais la table qui précède donne un aperçu fort intéressant sur ce véritable traité de la pénitence. La méthode et l'esprit rappellent ce que nous avons déjà rencontré dans la *Dacheriana*, mais l'ensemble est plus complet et plus méthodique, d'autant qu'à l'âge où nous sommes arrivés la séparation est nettement faite entre pénitence publique et pénitence privée. Pour la première, Anselme s'efforce de faire revivre les vieilles prescriptions canoniques sur les diverses incapacités qui frappent les pénitents, cf. can. 89, 121, 123, 129, 130-133. Voir F. Thaner, *Anselmi ep. Lucensis collectio canonum*, Berlin, 1906, 1915.

D'inspiration un peu différente se révèle l'énorme contribution apportée par Yves de Chartres († 1116) à la science canonique. De la *Panormia*, les textes pénitentiels ont été systématiquement écartés, mais, dans le *Décret* qui l'avait précédée, il y a une véritable profusion de textes de ce genre. On les trouvera au l. VIII (mariage et atteintes diverses qui lui sont portées), au l. IX (inceste), l. X (homicide), l. XI (sortilèges, superstitions diverses), l. XII (mensonge et parjure), l. XIII (vol, usure, fautes diverses) et surtout au l. XV *(De pænitentia sanorum et infirmorum et qua commutatione teniri possit pænitentia)*. Yves se montre hésitant entre les données proprement canoniques et celles qui proviennent des anciens pénitentiels. Massive, désordonnée, son œuvre est un bon témoignage de la confusion qui reste encore dans les esprits au sujet du traitement des pécheurs. Texte dans *P. L.*, t. CLXI.

Or, à la même époque ou à peu près, Bonizon de Sutri, dans son *Liber de vita christiana*, traitant aux livres IX et X des règles générales de la pénitence et des sanctions applicables à chaque péché, emprunte ses textes pénitentiels à peu près exclusivement aux vieux recueils insulaires de Théodore, Cumméan, Bède, Egbert, qui, depuis près d'un siècle, avaient trouvé accueil dans la péninsule italique. Texte publié pour la première fois au complet par l'Académie de Berlin. *Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im M. A.*, 1930.

Il serait aisé de multiplier les titres de collections canoniques produites directement ou indirectement

par la réforme grégorienne. Presque toutes font à la pénitence une place plus ou moins large, mais, sauf peut-être chez Anselme de Lucques, on a l'impression que la doctrine sur la pénitence, envisagée même du simple point de vue juridique, est encore à l'état chaotique. L'effort considérable fourni par l'école de Bologne au milieu du XII[e] siècle aboutira-t-il à clarifier les idées? C'est ce que l'on va se demander à propos du *Décret* de Gratien.

d) Le Décret de Gratien. — En cette énorme compilation où la patience du moine bolonais s'est efforcée d'apporter un ordre systématique, vont se retrouver à peu près tous les textes canoniques et même patristiques que nous avons rencontrés depuis les toutes premières origines. Les tables dressées par Friedberg en sa magistrale édition du *Corpus juris canonici* permettent de retrouver aisément les textes empruntés aux sources anciennes : canons conciliaires, lettres pontificales, citations patristiques, auxquelles on a joint les références provenant soit du *Pontificale romanum*, soit des divers pénitentiels. Voir éd. citée, t. I, col. XIX-XLI. D'autre part, il est relativement facile de voir, pour chacun des canons, en quelles collections antérieures il a d'abord figuré et de rétablir ainsi la filière probable par laquelle il est arrivé jusqu'à Gratien. Rien ne serait plus instructif que de suivre, de la sorte, un texte canonique, depuis sa première apparition, jusqu'au moment où il vient se déposer, véritable alluvion, dans le *Décret*. Une étude de ce genre mettrait en bonne lumière les adaptations qui ont été nécessaires pour faire exprimer par les vieilles décisions canoniques les exigences de la discipline contemporaine de Gratien. Malgré ces adaptations, que le temps avait aménagées, il restait encore bien des heurts entre des prescriptions d'origine si diverse. Les réformateurs carolingiens, nous l'avons dit, n'en avaient eu que le sentiment obscur. L'esprit méthodique de la première scolastique se remarque au contraire dans Gratien, dont l'œuvre a précisément pour but d'établir, si possible, l'harmonie entre ces autorités contradictoires : *Concordia discordantium canonum*. Nulle part cette *discordia* n'éclatait davantage que dans les dispositions relatives à la pénitence, et Gratien est loin d'être arrivé partout à établir l'harmonie.

Il y a des textes se rapportant à la pénitence un peu dans toutes les parties du *Décret;* il ne saurait être question d'en faire ici le relevé exact. Les nombreuses questions de la I[re] partie, relatives aux droits et devoirs des clercs, devaient obligatoirement faire une place aux sanctions plus ou moins graves dont les anciens canons appuyaient leurs défenses. La distinction entre les peines de for externe et les pénitences imposées au for interne finit par s'énoncer avec une suffisante clarté. C'est surtout à propos de l'admission possible aux ordres ou de la permanence dans les ordres reçus des personnes coupables de diverses fautes que Gratien sera amené à faire la différence entre pénitence publique et pénitence privée. La dist. L (à compléter par dist. LXXXI et dist. LXXXII) finit par poser, en somme, le principe déjà émis par les réformateurs de l'époque carolingienne, *Dictum Grat.*, post c. 32, et à distinguer nettement les deux formes de la pénitence : *Est quædam pænitentia quæ solemnis appellatur, quæ semel tantum in Ecclesia conceditur. Dict. Grat.*, post c. 61. De cette pénitence, les canons suivants retracent les prescriptions les plus importantes ; ces règles, au contraire, ne s'appliquent pas aux autres pénitents. Ne disons pas pour autant que Gratien a toujours fait exactement le départ entre les deux institutions que notre schématisme actuel nous permet de distinguer; mais, quoi qu'il en soit, il serait possible de rétablir, à l'aide de ses textes, la discipline de la pénitence publique telle que, en certains cas, elle s'observait encore au XII[e] siècle.

Mais beaucoup plus importante est la contribution de Gratien à notre matière dans le *De pænitentia*, = *Décret*, caus. XXXIII, q. II; cette question II a pris une telle ampleur qu'elle a été ultérieurement subdivisée en 7 distinctions. Édit. Friedberg, t. I, col. 1159-1247. (Sur les origines possibles de ce véritable traité voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, p. 348.) En voici l'analyse sommaire : dist. I : La contrition intérieure, avec la satisfaction secrète, suffit-elle, sans confession, pour assurer la rémission du péché? Gratien oppose les deux thèses contraires : selon les uns, l'on peut avoir le pardon de ses fautes sans confession faite à l'Église et sans jugement du prêtre; d'autres soutiennent, au contraire, que, sans la confession de bouche et la satisfaction des œuvres, nul ne peut être justifié s'il a le temps de satisfaire. Le lecteur moderne est étonné de la variété des moyens mis en œuvre de part et d'autre, des reprises et des insistances qui amènent, au moment où la question semble épuisée, des rebondissements inattendus. Ouïes les deux parties, Gratien se refuse à prononcer une sentence définitive : *Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia confessionis et satisfactionis nitatur in medium breviter proposuimus. Cui autem harum potius adhærendum sit, lectoris judicio reservatur, utraque enim fautores habet sapientes et religiosos viros.* Et de conclure par un texte qu'il croit emprunté à Théodore, mais qui n'est pas autre que le can. 33 du concile de Chalon ci-dessus mentionné, col. 865.

Les distinctions suivantes ne laissent pas l'impression d'une lutte aussi chaude; les dist. II et III se rapportent à la réitération de la pénitence, question qui est traitée, d'ailleurs, moins du point de vue canonique que de celui de la théologie et d'une théologie assez spéciale. Autant en dira-t-on de la dist. IV, qui examine sous toutes ses faces la question de la reviviscence des péchés, où l'auteur voit surtout, en dernière analyse, la question de la reviviscence du *reatus pœnæ*. La dist. V examine en quoi consiste la véritable pénitence : elle doit faire état, dans ses aveux, des diverses circonstances du péché, accepter, d'autre part, les diverses suites que l'imposition de la pénitence amène pour le pécheur. Les questions relatives au confesseur sont très brièvement traitées dans la dist. VI, en fonction du texte de pseudo-Augustin sur lequel nous aurons à revenir; la dist. VII, enfin, qui est fort courte, établit qu'il y a place pour la pénitence jusqu'au tout dernier moment.

Bien qu'il s'encombre, à plusieurs reprises, de textes relatifs à la pénitence publique (il s'agit surtout des citations provenant des Pères anciens). Gratien a tenté, en ce très long exposé, de faire une théorie générale de la pénitence envisagée surtout du point de vue privé. L'énorme influence qu'exercera par la suite le *Décret*, la place considérable qu'y tient la pénitence signalent cette compilation, d'une manière toute spéciale, à l'attention des historiens de la théologie. Presque toutes les questions que se posait la scolastique du temps y ont été amorcées. C'est ici, plus que dans les *Sentences* de Pierre Lombard, qu'il faudrait chercher des indications.

Nous n'insisterons pas sur les commentateurs de Gratien qui vont se multiplier dès la seconde moitié du XII[e] siècle, ni sur les auteurs, connus ou anonymes, des diverses compilations de *Décrétales* qui, à cette même époque et au début du XIII[e] siècle, préparent

le grand recueil officiel que donnera, sous les auspices du pape Grégoire IX, saint Raymond de Peñafort. Ce que nous avons dit sur l'évolution des collections canoniques, entre les *Libri synodales* de Réginon de Prüm et le *Décret* de Gratien, suffira pour montrer toute l'importance de ces recueils quand il s'agit de faire l'histoire non seulement de la pratique pénitentielle, mais des doctrines qui étaient sous-jacentes à celle-ci.

5. *Les pénitentiels.* — Voir la partie de l'article PÉNITENTIELS qui est consacrée aux derniers textes de ce genre. Plusieurs des textes que nous devions classer parmi les compilations canoniques sont en même temps des pénitentiels, c'est le cas tout spécialement du l. XIX du *Décret* de Burchard. D'autre part, l'ouvrage d'Alain de Lille († vers 1203), qui porte le titre de *Liber pænitentialis*, *P. L.*, t. CCX, col. 281-304, n'a plus rien, ou peu s'en faut, de commun avec les livrets des vieux moines celtes ou anglo-saxons. Nous sommes ici beaucoup plus près de la *Praxis confessarii* de saint Alphonse que du *Pénitentiel de Théodore*. Les tarifs ont presque entièrement disparu; les quelques indications qui en prennent la forme sont surtout données à titre d'exemples; il semble bien que l'imposition de la pénitence soit laissée complètement à l'arbitraire du confesseur, et que la tendance aille dans le sens d'un adoucissement considérable des pénalités anciennes. Ici encore, nous sommes arrivés au terme d'un développement.

C'est entre les pénitentiels et les ouvrages du genre de celui d'Alain de Lille qu'il faut situer les *Summæ confessorum (sive de casibus conscientiæ)* qui commencent à apparaître dans les toutes dernières années du XII[e] siècle et se multiplieront abondamment aux âges ultérieurs. Voir une étude d'ensemble de F. Dietterle, *Die Summæ confessorum von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, parue en articles dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, dans les t. XXIV-XXVIII, 1903-1907. Le même auteur avait antérieurement étudié, *Die franziskanischen Summæ confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablass*, programme du gymnase de Döbeln, 1893. La première composition de ce genre est celle de Robert de Flamesbury, un Anglais, mais qui a surtout travaillé en France et qui a été pénitencier de Saint-Victor de Paris au début du XII[e] siècle. Son livre, encore inédit pour l'ensemble (Morin et Jacques Petit, au XVII[e] siècle, en ont publié des fragments), se dénomme encore un pénitentiel, mais il est l'ancêtre très authentique de la *Somme des cas de conscience* que compilera un peu plus tard saint Raymond de Peñafort. En somme, recueil mi-canonique, mi-théologique, fournissant au confesseur, sous un volume restreint, les notions qui lui permettent de juger rapidement les cas d'espèce qui lui sont soumis. Il s'agit moins d'appliquer mécaniquement aux fautes accusées les tarifs des anciens pénitentiels que d'apprécier la culpabilité du pénitent. L'ouvrage de Robert est divisé dans le meilleur ms. (Prague, bibl. Lobkowitzsch, n. *432*) en dix livres : 1. Rapports entre confesseur et pénitent. 2. Notions sommaires sur le droit canonique matrimonial. 3. Ordre, irrégularités et empêchements. 4. Le péché; les sept péchés « mortels », les satisfactions à imposer. 5-10. Les diverses catégories de péché : meurtre, fautes sexuelles, parjure, sacrilège, incendie, attentats à la propriété, ivresse. Les derniers chapitres du dernier livre ont trait à l'application de la pénitence, aux commutations et rémissions. Le tout se termine par une petite dissertation sur la dispense : d'après le nouveau droit, dit Robert, le pape seul peut dispenser des règles ecclésiastiques générales.

2° *Textes liturgiques.* — 1. *Les rites de la pénitence publique.* — L'importance accordée à la pénitence publique par les réformateurs carolingiens a donné lieu, tout spécialement dans la région intermédiaire entre France et Allemagne, à un rajeunissement, à une amplification des vieux rites transmis par le *sacramentaire d'Hadrien*.

Nous allons décrire cet état de choses d'après l'un des exemplaires de ce *Pontifical romano-germanique*, dont M. Andrieu a si clairement démontré qu'il est né en pays rhénan, à Mayence, aux environs de 950, qu'il s'est répandu très vite dans les régions limitrophes, qu'il a été porté à Rome à l'époque d'Othon I[er], s'est ainsi acclimaté au delà des Alpes, en attendant que des transformations successives fassent de lui le *Pontifical romain* actuel. Voir M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, t. I, Louvain, 1931, p. 494-548. Nous utiliserons le texte fourni par Melchior Hittorp, *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis et mysteriis*, Cologne, 1568; on trouvera un texte sensiblement analogue dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 983 sq. Rubriques et prières sont fournies par l'*Ordo romanus antiquus* (= *Ordo* L d'Andrieu), qui était une des parties importantes du *Pontifical* en question.

a) Cérémonie du mercredi des cendres (Hittorp, col. 27-33). — Elle est fort mal décrite; après avoir indiqué que le début du carême est le moment où les pénitents doivent se rassembler pour recevoir la pénitence, l'auteur transcrit un *Ordo pænitentiæ* complet, visiblement destiné à l'administration de la pénitence privée. Ce texte résulte d'une fusion entre celui d'Halitgaire (ci-dessus, col. 863) et celui que l'on trouve dans pseudo-Alcuin, *Liber de divinis officiis*, c. XIII, *P. L.*, t. CI, col. 1192-1200. Cet *ordo* se termine par des indications relatives à la messe du mercredi des cendres; après la postcommunion de celle-ci on lit la rubrique suivante : *Hic mittendus est cinis super caput pænitentis et dicendum : « Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris, age pænitentiam ut habeas vitam æternam. » Statimque imponendum cilicium et dicendum : « Contere cor tuum et humilia animam tuam in cinere et cilicio. »* Après une oraison, le pénitent est chassé de l'église, et la signification de ce geste est expliqué par les mots : *Ecce hodie ejiceris a liminibus sanctæ matris Ecclesiæ propter peccata et scelera tua ; sicut Adam primus homo ejectus est de paradiso propter transgressionem suam.* Tous ces textes sont passés dans le pontifical actuel, où ils ont été simplement renforcés de quelques autres.

b) Cérémonie du jeudi saint (Hittorp, col. 56-61). — Les pénitents sont présentés à l'évêque devant la porte de l'église par l'archidiacre, qui utilise encore la vieille formule du *gélasien : Adest, venerabilis pontifex*, etc. Une longue cérémonie se déroule d'abord dans l'atrium; appels réitérés de l'évêque : *Venite, venite, venite, filii,* auxquels les pénitents répondent en avançant progressivement vers le pontife; après chaque avance, prostration. La troisième prostration terminée, et pendant que le chœur chante le psaume *Benedicam Domino in omni tempore*, les *plebesani* (prêtres chargés du soin des pénitents) remettent leurs clients à l'archidiacre, celui-ci à l'évêque, qui, les tenant par la main, les introduit dans l'église où la cérémonie de la réconciliation va désormais s'accomplir. On chante d'abord le *Miserere*, durant lequel l'évêque se prosterne en même temps que les pénitents, puis, ceux-ci demeurant étendus, l'évêque se lève et récite sur eux une longue série de versets, puis d'oraisons. Le texte transcrit dans *P. L.*, *loc. cit.*, ne donne souvent que l'*incipit* des oraisons : on trouvera le texte intégral dans Hittorp; plusieurs

sont passées intégralement au pontifical actuel et tout d'abord la première, *Adesto, Domine, supplicationibus nostris*, qui était déjà dans le *gélasien*. Celle-ci proclame (et cette idée revient souvent dans les prières initiales des pénitentiels) l'indignité du ministre de la réconciliation, qui est lui-même un pécheur, quand il s'agit d'opérer un si grand acte. Les oraisons suivantes sont des supplications adressées à Dieu en faveur des pénitents; ces supplications ont leur point culminant dans l'oraison *Deus humani generis* qui était déjà au *gélasien* (transcrite ici col. 817) et qui est passée, elle aussi, au pontifical actuel. Mais elle s'est surchargée dans le *Pontifical romano-germanique* d'un certain nombre de développements que l'on a heureusement abandonnés depuis pour revenir à la simplicité de lignes du *gélasien*. Il y aurait intérêt à étudier, du point de vue théologique, chacune de ces très nombreuses oraisons, où s'expriment, dans des formules généralement bien frappées, les effets mêmes que doit produire la réconciliation ecclésiastique : l'âme coupable était dans les ténèbres; qu'elle soit ramenée à la lumière! elle était blessée et malade; qu'elle soit guérie! elle était souillée, dépouillée de la robe nuptiale; qu'elle recouvre celle-ci et puisse désormais se présenter au banquet royal! elle vivait dans la terreur des peines éternelles auxquelles le péché la condamnait; qu'elle en soit délivrée! — Ces textes liturgiques modernes insistent d'ailleurs, plus que ne le faisaient les très anciens, sur le rôle que joue l'Église en toute cette transformation intérieure. Voici une formule qui se lit dans Hittorp (oraison *Deus qui mundum in fovea peccati jacentem*), et qui exprime, d'une manière heureuse, la collaboration de Dieu et de l'Église dans l'œuvre intérieure. Après avoir fait allusion aux lépreux renvoyés par Jésus aux prêtres, la prière continue :

Deus qui per manus impositionem animarum et corporum valetudines effugasti, idemque opus discipulis tuis eorumque successoribus agere præcipisti, exaudi preces nostras... et *manum pietatis tuæ manui nostro superpone ut, per manus nostræ impositionem, te cooperante infundatur eis Spiritus Sancti gratia* : descendat super eos cælestis benedictio, tribuatur eis peccatorum remissio, cunctorumque scelerum piacula relaxentur et tuorum charismatum munera affluentius conferantur.

Les oraisons qui suivent font une allusion très explicite au pouvoir des clefs; aussi bien elles introduisent des formules que nos divers textes appellent l'*absolutio*; il y en a plusieurs successives dont il n'est pas facile de voir si elles sont toutes des formules de rechange ou si, au contraire, elles se disaient à la file. Voici l'ordre fourni par Hittorp (il est quelque peu interverti dans *P. L.*). 1. D'abord sous la rubrique : *absolutio pluralis* (dans *P. L.*, *absolutio presbyteri*), l'oraison *Dominus Jesus Christus qui dignatus est* (reprise avec des modifications dans le pontifical actuel). 2. Puis, sous la rubrique : *item absolutio pluralis*, l'oraison *Præsta quæsumus*. 3. Enfin, sous la rubrique : *absolutio singularis*, l'oraison *Sicut principali sententia constat*.

Voici le texte de l'absolution n. 2, intéressant en ce qu'il bloque une formule déprécative et une formule indicative :

Præsta quæsumus, Domine, his famulis tuis secundum piissimam misericordiam tuam juxta libitum eorum *absolutionis peccaminum suorum fructum*, ut sint tibi dignum habitationis tuæ templum et mereantur deinceps cum justis atque sanctis in conspectu tuo astantibus absoluti manere ab omni criminum labe. Per Christum Dominum nostrum. — Nos etiam secundum auctoritatem nobis indignis a Deo commissam *absolvimus vos* ab omni vinculo delictorum vestrorum ut mereamini habere vitam æternam. Per eumdem, etc.

L'oraison n. 3, *Sicut principali*, a un intérêt d'un autre ordre : elle met l'accent sur le rôle de la confession et sur le pouvoir de remettre les péchés qui a été confié à l'Église. En voici l'essentiel :

Quapropter, frater N., confitenti tibi peccata tua, per ecclesiasticæ auctoritatis potestatem quam Dominus Jesus Christus tradidit discipulis et apostolis suis dicens : « *Accipite Sp. S...* », et per eosdem apostolos suos successoribus, quorum vices licet indigni tenemus... gratia et potentia sua, virtute Spiritus Sancti qui est remissio omnium peccatorum dimittat tibi omnia peccata tua et liberet te ab omni malo, conservet in omni opere bono et ducat te in vitam æternam et ad sanctorum consortium supernorum civium. Amen.

Les deux formules suivantes semblent bien être des formules de rechange et, si j'ose hasarder l'hypothèse, des formules d'urgence; la dernière est particulièrement brève :

Frater N. absolutionem et remissionem peccatorum tuorum per invocationem nominis Dei et per ministerium nostrum percipere merearis hic et in æternum. Amen.

La cérémonie se termine par une aspersion d'eau bénite sur les pénitents : *exurge qui dormis*, dit l'évêque, *exurge a mortuis et illuminabit te Christus*. Puis les pénitents se lèvent et entendent une monition de l'évêque leur recommandant de ne plus retomber dans les fautes dont la pénitence les a lavés.

Dans ses lignes générales et dans un grand nombre de détails, le *Pontifical romain* conserve aujourd'hui encore l'ensemble de cette cérémonie du jeudi saint, simple organe-témoin, d'ailleurs, car il y a bien longtemps, sans doute, que ces rites ne sont plus en usage. Il n'y aura plus lieu, dès lors, d'y revenir dans la suite de cet article. Pour autant que la pénitence publique (ou solennelle) a continué à se pratiquer dans les siècles ultérieurs, elle s'est administrée suivant les rites que nous venons de décrire, un peu plus compliqués peut-être dans le *Pontifical* de Guillaume Durand, ancêtre direct de notre texte actuel.

2. *Les rites de la pénitence privée.* — Ce n'est certainement pas l'effet du hasard si les rites de la pénitence privée, qui, aux époques précédentes, ne se trouvaient guère que dans les pénitentiels, trouvent place maintenant dans les recueils liturgiques. En fait, on les rencontre assez fréquemment dans les divers témoins du *Pontifical romano-germanique*, souvent au mercredi des cendres (accompagnant le rite de l'entrée en pénitence); c'est le cas, par exemple, des mss. qui ont servi à Hittorp, et du *Monacensis 6425*; quelquefois à l'état isolé, comme dans le *Casinensis 451* où *l'ordo : qualiter sacerdotes suscipere debeant pænitentes more solito*, intervient au milieu d'autres pièces relatives au soin des malades : oraisons *pro infirmo, missa pro infirmo, ordo ad visitandum et unguendum infirmum*. Voir M. Andrieu, *op. cit.*, p. 206 sq.

Nous décrirons le rite d'après le *Monacensis 6425*, qui donne de la cérémonie une idée assez nette. Ce ms. a été copié entre 1023 et 1039; le scribe s'est particulièrement inspiré du *Corrector* de Burchard de Worms; on trouvera le texte de celui-ci dans *P. L.*, t. CXL, col. 949 sq. (Le texte du ms. nous a été très obligeamment communiqué par M. Andrieu.)

Une distinction nette est faite entre ce qui concerne le début de la pénitence publique et ce qui est de la pénitence privée. L'entrée dans la pénitence publique est décrite d'après Burchard, l. XIX, 26, col. 984 : à quoi se joint immédiatement l'*ordo* de la pénitence privée, introduit par la rubrique suivante : *Quomodo sacerdotes plebem sibi commissam tempore pænitudinis* (temps du carême) *admonere et instruere debeant* - Burchard, l. XIX, 2, col. 949. Cette instruction mérite d'être relevée : elle fait une obligation, à qui se sent

coupable de péché mortel, de recourir aux remèdes de la pénitence selon le mode prescrit par les autorités canoniques. Mais tout fidèle, même s'il n'a pas la conscience aussi chargée, doit recourir, au début du carême, à son propre prêtre, lui confesser toutes les transgressions par lesquelles il a offensé Dieu et recevoir la pénitence qui lui sera assignée. Un extrait de Bède, *De remediis peccatorum*, vient appuyer cette admonition. Après quoi commence proprement l'*ordo qualiter sacerdotes plebem sibi commissam tempore pænitudinis suscipere debent et reconciliari*.

Le prêtre commence par se recueillir et par demander la grâce de bien remplir son ministère : deux oraisons, commençant toutes deux par *Domine Deus omnipotens propitius esto mihi peccatori* (la seconde est celle de Burchard, l. XIX, 3). Le pénitent s'approche ensuite du prêtre qui récite sur lui une oraison : *Deus qui confitentium tibi corda purificas*. Ensuite, si le lieu et le temps le permettent, confesseur et pénitent entrent dans l'église (le début est censé se passer au domicile du prêtre) et chantent les sept psaumes de la pénitence; après chaque psaume, des versets et une oraison. Le prêtre interroge ensuite son client sur les grandes vérités de la foi chrétienne; il lui demande s'il est prêt à pardonner à ceux qui l'ont offensé, s'il est disposé à se corriger des vices auxquels il s'est livré. En cas de réponse affirmative, on peut procéder à la confession proprement dite : *tunc cum omni devotione ante absidam suscipi debet ad pitentiam*.

Et tout d'abord une exhortation du prêtre, encourageant le pénitent à s'expliquer en toute sincérité, (cf. Burchard, l. XIX, 4, col. 951; notre texte donne aussi une autre exhortation où interviennent les exemples scripturaires montrant la vertu de l'aveu). Et c'est maintenant l'interrogatoire : *postea sollerti indigatione debet inquirere ipsa peccata, ut ex utrisque plena sit confessio scilicet ut ea confiteatur quæ per corpus gessit et ea quibus in sola cogitatione deliquit*. Notre texte ne donne pas les divers chapitres de l'interrogatoire : on s'en fera une idée en lisant le *Corrector* de Burchard, l. XIX, 5, col. 951-976, où l'on verra que l'on ne craignait pas d'entrer en de singulières précisions.

L'interrogatoire terminé, vient la confession générale du pénitent, formule stéréotypée, correspondant à ce qu'est notre formule actuelle : *Confiteor... quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere*, mais rédigée avec un luxe extraordinaire de détails (on trouvera un exemple en latin et en haut-allemand d'une confession de ce genre dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 989-990, il y a des textes beaucoup plus développés encore; en voir un particulièrement circonstancié dans Morin, appendice, p. 55-56).

Après cette confession générale, le prêtre demande au pénitent s'il croit que, par la confession et une pénitence véritable, les péchés peuvent être remis; puis il lui adresse une instruction sur les huit péchés capitaux, car il est presque impossible que l'un ou l'autre n'ait inspiré au pénitent quelque mouvement déréglé, sur les vertus qu'il faut opposer à ces vices (Burchard, col. 976-978). Le pénitent se prosterne alors à terre et, renouvelant son aveu général de culpabilité, demande au prêtre d'intercéder pour lui auprès de Dieu : *quatenus de his et de omnibus sceleribus meis veniam et indulgentiam consequi merear* (Burchard, col. 977 D).

Ce qui suit est introduit par la rubrique : *Sequitur absolutio sacerdotis*. En voici le texte :

Misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua, præterita, præsentia et futura (!), visibilia et invisibilia quæ commisisti coram eo et sanctis ejus, quæ confessus es, vel quæ per aliquam neglegentiam seu oblivionem vel malevolentiam abscondisti; liberet te ab omni malo hic et in futuro, conservet te in omni bono et perducat te ad vitam sine fine manentem. Qui vivit et gloriatur in sæcula sæculorum.

Après quoi le prêtre se prosterne en même temps que le pénitent, dit l'oraison dominicale et une série de versets, laquelle introduit le chant de nouveaux psaumes séparés par des oraisons : ps. XXXVII (*Domine ne in furore tuo)*, ps. L *(Miserere)*, ps. LI *(Quid gloriaris)*, ps. LIII *(Deus in nomine tuo)*, ps. CII *(Benedic anima mea)*. On trouvera dans Burchard, col. 978, les oraisons qui s'intercalent à la suite de chacun des quatre premiers psaumes. Voici les passages essentiels de celle qui vient après le ps. : *Benedic anima mea* :

Omnipotens Deus, criminum absolutor et indultor peccaminum, qui apostolis tuis apostolorumque successoribus dixisti : « Sine me nihil potestis facere » et « si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo », qui etiam specialiter beato Petro apostolorum principi ligandi et solvendi pontificium tradidisti, et postea generaliter in omnibus discipulis insufflasti et dixisti : « Accipite S. S., etc. », tu, Domine in nostro ministerio tuam insere clementiam et in nobis peccatoribus quod tuum est operare, ut quod nostra merita non exigunt tuæ virtutis impleatur effectu. Supplices poscimus tuam clementiam ut famulo tuo N... pius adjutor et clemens indultor existas. Adsit ei, Domine rex cæli, tua misericordia in tribulatione constituto... ne reminiscaris, Domine Deus, malorum suorum factorum... Tu enim solus potens es, non solum peccata dimittere verum etiam ipsos peccatores justificare. Qui solus cum Patre et Spiritu Sancto vivis, etc.

Ces prières terminées, le prêtre assigne au pénitent la pénitence convenable; et notre *ordo* de donner au confesseur un certain nombre de règles, toutes empruntées à Burchard, sur la manière de proportionner la satisfaction aux diverses circonstances. Il se clôt sur la remarque classique concernant les péchés quotidiens et légers, qui sont remis par la récitation du *Pater* et l'aumône, et par la vieille prescription du pape Innocent I[er] relative à la réconciliation générale des pénitents, qui doit avoir lieu le jeudi saint.

On se gardera de voir dans cet *ordo* un type *ne varietur*. De très nombreuses divergences se remarqueraient dans des textes, même très voisins dans le temps et l'espace; nous avons choisi celui-ci parce que le dessin général de la cérémonie est bien marqué : 1. prières préparatoires; 2. confession proprement dite sous forme d'interrogatoire et ensuite de confession générale; 3. prières de l'absolution, sous lesquelles il faut comprendre non seulement la formule *Misereatur*, mais tout l'ensemble des psaumes et oraisons ultérieures; 4. imposition de la pénitence.

Jusqu'à quel point s'astreignait-on, dans la pratique, à cet ensemble de cérémonies et de prières qui devait durer fort longtemps, c'est ce qu'il est impossible de dire. Il est vraisemblable qu'il y avait avec le rituel des accommodements. Néanmoins, l'impression que laisse la lecture des très nombreux *ordines pænitentiæ* de cette époque, c'est que les choses ne pouvaient se passer avec la célérité qui nous est coutumière. Si les cérémonies de la pénitence publique ont finalement trouvé, vers le début du X[e] siècle, leur règlement à peu près définitif, il faudra bien des simplifications encore pour donner une forme pratique à l'*ordo* de la pénitence privée.

Une chose, néanmoins, frappe à première inspection, quand l'on parcourt ces différents *ordines*, c'est l'insistance sur l'*intégrité de la confession*. Cette insistance montre que, dans l'opinion des clercs qui ont compilé ces formulaires, la confession prend une importance capitale. Et, par là, ces textes du X[e] et du XI[e] siècle nous mettent en un monde de préoccupations qui se rapproche du nôtre.

3° *Textes théologiques.* — 1. *Les premiers temps* de la période considérée sont très pauvres en textes strictement théologiques; c'est aux canonistes surtout qu'il faut s'adresser, en même temps qu'aux textes liturgiques, pour recueillir sur la pénitence les idées des hommes du xe et du xie siècle.

Nous ne reviendrons pas sur les noms de Réginon de Prüm, d'Atton de Verceil, de Rathier de Liége, au xe siècle. Les *Collationes* d'Odon de Cluny († 942), leur contemporain, ne fournissent qu'une contribution théologique insignifiante. Voir *Coll.*, I, 19, un développement sur le principal pouvoir du sacerdoce, celui de lier et de délier, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 532 sq., dont on rapprochera ce que dit Rathier, *Prœloquia*, III, 11-12, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 225 sq., surtout 227 BC.

Les débuts du xie siècle ne fournissent pas une moisson beaucoup plus riche. En dehors de Burchard de Worms, on peut signaler son contemporain, Fulbert, évêque de Chartres en 1007, mort en 1029, voir *Serm.*, II, où est indiquée en phrases augustiniennes, la distinction classique entre *crimina* et *peccata*, *P. L.*, t. CXLI, col. 318; le très court opuscule de la col. 339, intitulé *De peccatis capitalibus*, a les allures d'un bref pénitentiel, qui vise à être très pratique. On s'attendrait à trouver quelque chose dans les ouvrages d'édification d'Otloh de Saint-Emmeran († 1070); en fait, les glanures y sont insignifiantes.

Il faut arriver à *Pierre Damien* (1007-1072), pour être quelque peu payé de ses peines. Ardent réformateur, il a compris toute l'importance de la confession dans la restauration de la discipline ecclésiastique. Le *Liber gomorrhianus*, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190, protestation véhémente contre certains vices de moines, est en même temps une attaque en règle contre les tarifs pénitentiels en cours, leur laxisme et leur inconséquence. C'est aux vieilles prescriptions canoniques qu'il faut revenir, et Pierre Damien rappelle les textes qui interdisent l'ascension aux ordres supérieurs des clercs tombés dans la luxure. Les chapitres VI et sq. prévoient le cas de l'absolution donnée à un complice *in peccato turpi*. Bref, il serait possible d'extraire de cet opuscule un certain nombre de traits intéressants sur la pénitence dans les couvents. Autant en dira-t-on d'un certain nombre de remarques qui se rencontrent dans les lettres : on sait que Pierre s'est fait le zélé propagateur de l'usage de la « discipline » comme pénitence, voir par exemple *Epist.*, VI, 27, t. CXLIV, col. 415; V, II, col. 349; *Opusc.*, XIV, t. CXLV, col. 332 A (type de substitution : *Dantur ex more tria millia scoparum* (coups de verges) *pro unius anni pænitentia, sive viginti psalteria, aut viginti quinque missæ*); *Op.*, LI, *ibid.*, col. 756 (comment Dominique l'encuirassé arrivait à s'acquitter en peu de temps d'une pénitence de cent ans : *qui viginti psalteria cum disciplina decantat, centum annorum pænitentiam se peregisse confidat*). Mais il s'agit ici de virtuoses de la pénitence. Le pèlerinage à Jérusalem est une autre forme de macération, cf. *Epist.*, VII, 17, t. CXLIV, col. 455 : *injunxi tibi ut pro peccatis quæ mihi confessus es Hierosolymam peteres.* Et ce ne doit pas être un cas isolé; si Pierre n'impose pas cette rude pénitence à ceux que leurs obligations en rendent incapables, il est d'autres pécheurs qu'il exhorte à cette œuvre pénible : *hortamur ut spiritualis exitii iter arripiant.* Retenir aussi, comme description des usages du temps, ce que dit Pierre Damien de la confession de l'impératrice Agnès, *Op.*, LVI, 5, t. CXLV, col. 814 D. Plus curieux, en ce qui concerne la doctrine sacramentelle en général et le caractère de la pénitence en particulier, le *Sermon* LXIX, t. CXLIV, col. 897-902, où Pierre énumère, avec pour chacun un bref commentaire, les « douze sacrements » qui sont dans l'Église : baptême, confirmation, onction des infirmes, consécration de l'évêque, onction du roi, dédicace des églises, *confession*, canonicat, profession monastique, profession des ermites, profession des moniales, enfin mariage : bizarre mélange, qui montre assez que la doctrine sacramentaire a besoin de plusieurs aménagements.

2. *La préscolastique.* — *a) Les docteurs.* — Aucun des auteurs que nous venons de citer n'a été professeur au sens exact du mot. Il faut arriver à la seconde moitié du xie siècle pour relever des noms de maîtres qui aient enseigné *ex professo* sur la matière que nous étudions.

Lanfranc, à partir de 1042, donne à l'école monastique de l'abbaye du Bec une renommée inattendue († 1089). On a de lui un bref opuscule : *Liber de celanda confessione*, *P. L.*, t. CL, col. 625-632, qui donne plus que son titre ne promet, car l'auteur est amené à y traiter non seulement du secret de la confession *(revelator confessionis mortalis criminis reus est)*, mais de multiples questions relatives à la pénitence : aussi bien la *remissio peccatorum* compte-t-elle parmi les *quatuor ecclesiastica sacramenta* (les trois autres étant la foi, le baptême et la consécration du corps et du sang du Christ). On remarquera les textes, passablement difficiles à interpréter, sur le confesseur : *De occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia quæ publice novit et solvit et ligat*, et sur ce qu'il faut faire au cas où l'on ne trouve aucun ecclésiastique : *Vir mundus ubicumque sit requiratur.* Col. 629 D. Il faudra du temps pour clarifier tout ceci. — Relever aussi ce que dit Lanfranc, col. 639 B, de la confession des moines.

Disciple de Lanfranc, successeur de celui-ci au Bec, avant de l'être sur le siège de Cantorbéry, *saint Anselme* († 1109) n'a pas fourni d'enseignements *ex professo* sur la pénitence. Les quelques indications, fort précieuses d'ailleurs, que l'on retrouve, sont dispersées, soit dans les *homélies* (surtout *Hom.*, XIII sur l'évangile des dix lépreux, *P. L.*, t. CLVIII, col. 660 sq.), soit dans les *méditations* (voir *Medit.*, IV, col. 729; VI, col. 736; VIII, col. 745; la méditation sur le *Miserere*, col. 821-854), soit dans les *oraisons* (*Orat.*, IV, col. 868; V, col. 871; VI, col. 872). Sans compter, bien entendu, l'idée générale de la satisfaction, contenue dans les traités proprement sotériologiques.

Odon de Cambrai († 1113), qui fut longtemps écolâtre de Tournai, a traité, d'une manière qui fait déjà pressentir la vraie scolastique, diverses questions proprement théologiques. Au point de vue qui nous occupe, il y a à prendre dans le petit traité *De blasphemia in Spiritum Sanctum*, *P. L.*, t. CLX, col. 1111-1117, encore que l'abus de la méthode dialectique embrouille plus qu'elle ne résolve la question des péchés irrémissibles.

Nous n'en sommes plus à conjecturer ce que fut, relativement à la pénitence, l'enseignement d'*Anselme de Laon* († 1117), écolâtre fameux, mais dont il reste surtout des œuvres exégétiques. Deux passages des *Enarrationes in Matthæum* sont particulièrement à signaler : sur Matth., III, 7-12 (prédication du Baptiste), où sont clairement distingués les effets du baptême, de la confirmation, de la pénitence, *P. L.*, t. CLXII, col. 1266; sur Matth., XVI, 19, théorie du pouvoir des clefs : *claves regni cælorum ipsam discernendi sententiam* (plus loin *discretionem*) *et potentiam nominat*, col. 1396 B. Cette distinction, qui passera dans la *Glose interlinéaire* (à Matth., XVI, 19, et à Joa., XX, 21), fera fortune. Les *Sententiæ Anselmi*, publiées par F. P. Bliemetzrieder, contiennent le premier exposé systématique de la théologie du « sacrement de pénitence », qui vient après le baptême, l'eucharistie

et avant le mariage. Les diverses questions que poseront les Sententiaires ultérieurs y sont déjà soulevées, et tout particulièrement celle de la nécessité de la confession. Voir Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, dans les *Beiträge* de Cl. Baeumker, t. XVIII, fasc. 2-3, Munster-en-W., 1919, p. 120-125.

L'œuvre exégétique si volumineuse de *Rupert*, abbé de Deutz, près Cologne († 1130), ne contient que peu de chose sur la pénitence. Comme d'ordinaire, c'est dans le commentaire sur le Lévitique qu'il faut chercher, cf. *P. L.*, t. CLXVII, col. 784-786; dans le commentaire sur Joa., XX, 21, Rupert, qui bloque avec ce passage le texte de Matth., XVIII, 18, envisage surtout la rémission des péchés dans le baptême. *P. L.*, t. CLXIX, col. 810-812.

Exégétique également, l'œuvre de *Brunon d'Asti* († 1123), évêque de Segni, puis abbé du Mont-Cassin. L'éditeur du XVIIIe siècle, Bruno Bruni, a dressé la table des endroits des commentaires où se retrouvent des textes relatifs à la pénitence. Voir *P. L.*, t. CLXV, col. 1325. On verra, en s'y reportant, que c'est à propos de Lev., VII, 28 sq. (t. CLXIV, col. 405 D), XIII (col. 421 sq.), XIV (col. 429 sq.), de Matth., III, 12 (t. CLXV, col. 180), XVI, 19 (col. 214 sq.), de Joa, XX, 21, (col. 596) que l'évêque de Segni exprime ses principales idées sur la matière.

C'est aussi un écolâtre qu'*Alger de Liége* († vers 1131), et qui s'apparenterait davantage aux canonistes qu'aux purs théologiens. Il se distingue toutefois des simples compilateurs par sa préoccupation de ramener à l'unité les textes plus ou moins divergents. C'est l'idée essentielle du *Liber de misericordia et justitia*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 859-968. On y trouve bien des choses sur les sacrements; cf. sur les sacrements administrés par les indignes, I, LXV sq., col. 886 sq.; sur le caractère public ou secret de la pénitence, II, XXXVI sq., col. 911 sq.; sur les sacrements conférés en dehors de l'Église par les hérétiques ou les schismatiques, III, I-LXIX, col. 931-961; c'est dans cette partie qu'Alger invoque une distinction qui restera fameuse entre les *sacramenta dignitatis* et les *sacramenta necessitatis*, c. LV, col. 956; parmi ces derniers figure la *remissio peccatorum*.

On voudrait en savoir davantage sur le compte de ce maître Guillaume à qui Godefroy, abbé de Vendôme († 1132), qui avait été son élève, adresse une de ses lettres. *Epist.*, V, 20, *P. L.*, t. CLVII, col. 199. Ce maître aurait enseigné que *summodo quatuor peccata confessione indigebant, cætera autem a Domino sine confessione sanabantur*; ces quatre fautes étaient *error gentilis, schisma fraternum, hæretica pravitas et judaica perfidia;* il en trouvait la preuve dans les explications de Bède sur la façon dont furent guéris les lépreux. Voir ci-dessus, col. 890. Godefroy répond que ces quatre fautes, en effet, doivent être expiées par une confession faite non au prêtre seul, mais à toute l'Église, que les autres péchés, par contre, doivent, eux aussi, être confessés en secret : c'est un principe général, en effet, que tous les péchés et tous les crimes ont besoin de la confession et de la pénitence : *nihil hoc certius omnia peccata vel crimina confessione indigere et pænitentia.*

Faut-il expliquer, par le désir de mettre fin à des discussions comme celles-ci, comme celles dont on trouve le vestige dans Anselme de Laon, l'apparition du fameux opuscule *De vera et falsa pænitentia* attribué à saint Augustin, qui pourrait bien avoir été mis en circulation vers ce moment? L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Ce traité, qui n'a pas encore été suffisamment étudié pour lui-même, constitue, à n'en pas douter, la plus importante contribution à la théologie de la pénitence qui ait été fournie à la fin du XIe ou au début du XIIe siècle. Son influence, étant donné le grand nom qui le patronnait, a été immense. Amplement cité par Gratien, d'une part, par Pierre Lombard de l'autre, c'est-à-dire par les deux maîtres de l'enseignement théologique médiéval, il imposera, comme étant d'Augustin, des solutions du problème pénitentiel que seule avait rendu possibles une longue évolution. Texte dans *P. L.*, t. XL, col. 1113-1150. Trois thèses le résument : La première est relative à la possibilité de la pénitence; elle vise ceux qui déclarent qu'il n'y a pas de pénitence après le baptême. Cette pénitence — et l'auteur ne fait pas de distinction entre repentir et sacrement — peut se répéter indéfiniment; cela est conforme, dit-il, aux plus anciennes habitudes de l'Église. La seconde thèse soutient, en se fondant sur des textes de bon aloi, que, sans la pénitence (il s'agit sans doute du repentir, mais tout autant de la pénitence ecclésiastique, du sacrement, comme nous dirions), le pardon des péchés ne peut être obtenu. La troisième assertion, celle qui, aux yeux de l'auteur, a, sans aucun doute, le plus d'importance, est relative à la confession. Pour la nécessité de cet aveu, qui est la manifestation extérieure du repentir, s'accumulent les preuves, déjà classiques depuis Alcuin : commandement fait aux lépreux de se montrer aux prêtres, intervention des apôtres pour délier Lazare de ses bandelettes, texte de Matth., XVIII, 18, sur le pouvoir des clefs. La confession est tellement nécessaire qu'à défaut de prêtre il faut se confesser au prochain. Dans ce cas, bien que celui auquel on s'adresse n'ait pas le pouvoir de délier, le désir qu'a le coupable de révéler ses fautes à un prêtre opère finalement le même résultat. Posée cette nécessité de la confession, l'auteur passe à l'examen des questions accessoires : publicité ou caractère privé de la pénitence, suivant que la faute est occulte ou publique; nécessité de déclarer les circonstances du péché, lieu, temps, durée, personne, etc.; impossibilité de s'adresser successivement à deux prêtres, à chacun desquels on révélerait seulement une partie de ses fautes, la confession constitue un tout moral que l'on ne peut diviser. — L'opuscule se termine par des remarques sur les obligations ultérieures des pénitents, qui font songer aux vieilles dispositions canoniques; sur les diverses causes du péché; sur l'erreur commise par ceux qui remettent la pénitence au dernier moment: sur les peines d'outre-tombe qui devront expier ce que le pécheur n'aura pas expié ici-bas. En somme, il ne s'en faut de guère que toutes les questions importantes relatives à la confession ne soient ici traitées. L'auteur n'est certainement pas le premier venu. Fut-il un faussaire au sens propre du mot, comme le furent, au IXe siècle, les fabricateurs des *Fausses Décrétales?* est-ce lui qui a mis le nom d'Augustin en tête de ses élucubrations? ce nom a-t-il été ajouté par un scribe anonyme? Autant de questions qui demanderaient une réponse avant que l'on puisse porter un jugement sur le caractère de ce travail. Mais ce qui demeure incontestable, c'est que l'auteur avait l'intention ferme de fixer, sur un point important, la doctrine de l'Église.

De ce traité pseudo-augustinien, on rapprochera une *lettre à Fortunatus* faussement attribuée à saint Augustin et qui, après avoir figuré sous forme d'extraits dans le *Décret* et la *Panormie* d'Yves de Chartres, a finalement trouvé place dans Gratien, Dist. IV. c. 21 et 36, *de consecr.* Intéressante pour l'histoire du baptême conféré par les laïques et de la confession aux laïques, elle a popularisé l'idée qu'en cas de nécessité tout chrétien peut entendre les confessions comme il peut baptiser. L'idée est, en somme, la même qu'exprimait sous une forme plus scolastique, le *De vera et falsa pænitentia.*

b) Homélistes et spirituels. — Au moment où les maîtres que nous venons de recenser essayaient du sacrement de pénitence des théories plus ou moins consistantes, prédicateurs et écrivains spirituels poussaient à la pratique de la confession et émettaient, à l'occasion, leurs idées sur l'efficacité de la discipline ecclésiastique en la matière.

Le mystérieux *Honorius Augustodunensis*, dans le recueil d'homélies intitulé *Speculum Ecclesiæ*, nous donne un type d'absolution générale donnée aux fidèles les jours de fête. Il commence par dire que, sans aucun doute, les fidèles se confessent fréquemment à leurs prêtres, mais que, pour suppléer à ce qui a pu manquer en ces aveux, il va leur demander de répéter après lui les paroles de la confession générale (voir ci-dessus, col. 907), pour qu'il puisse leur donner l'absolution. Cette confession, conclut-il, ne vaut que pour les fautes déjà confessées aux prêtres ou omises par ignorance. Les dernières remarques sont relatives à la distinction entre pénitence publique et pénitence privée. Voir *P. L.*, t. CLXXII, col. 824-827. L'ensemble donne des renseignements pratiques du plus haut intérêt.

L'œuvre immense de *saint Bernard* († 1153) fournit moins d'informations que l'on ne pense. Voir dans les tables, soigneusement dressées par Mabillon, aux mots *Confessio* et *Pœnitentia*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1228 et 1282; encore faudrait-il faire le départ entre les instructions adressées aux simples fidèles et celles qui visent les moines. Retenir au moins le *Sermo* XL, *De septem gradibus confessionis*, *ibid*, col. 647-653; le *Serm. in Cant.*, XLIV, *De correptione pro ingenio peccantium moderanda*, col. 995-999; quelques passages importants du *Liber de diligendo Deo*, où sont mentionnés les effets de la contrition parfaite, voir surtout c. XII-XIV, t. CLXXXII, col. 995-998.

Même remarque en ce qui concerne l'abondant homéliste que fut *Godefroy, abbé de Weingarten* († 1165). Les généralités qu'il exprime en nombre de passages sur les qualités de la contrition se rencontrent partout. Voir les tables aux mots *Confessio* et *Pœnitentia*, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1630 et 1647 (pour les homélies dominicales), 1656 et 1664 (pour les homélies festivales). Si notre orateur insiste beaucoup sur la valeur purificatrice du repentir, voir surtout *Homil dom.*, XXVII, col. 185 C, il ne laisse pas d'enseigner que cette purification intérieure doit être accompagnée du recours au prêtre. *Hom. dom.*, XVII, col. 117-118, où intervient l'exemple des lépreux, qui est encore invoqué et plus longuement exploité dans l'homélie LXXXII, col. 575 sq.

L'homélie qu'*Otto de Bamberg*, l'apôtre de la Poméranie († 1159), est censé tenir à ses nouveaux convertis a bien des chances d'avoir été composée par son biographe, Herbord de Michelsberg († 1168). Texte dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1355-1360. Elle est remarquable en ce qu'elle exprime très clairement (trop clairement, disent les sceptiques) la doctrine du septénaire sacramentel à peu près dans l'ordre actuel : baptême, confirmation, extrême-onction, eucharistie, pénitence, mariage et ordre. Le texte sur la pénitence est à noter : *Quintum sacramentum est per pœnitentiam reconciliatio lapsorum, id est ipsorum, qui post baptismum propter graviores culpas ab Ecclesia projecti satisfactione pœnitentiæ reformantur et hoc sacramentum quasi malagma et recuperatio est cadentium in pugna et vulneratorum.* Il est remarquable que cette définition soit faite à peu près exclusivement en fonction de la pénitence publique. De toute évidence, d'ailleurs, nous avons affaire ici avec un texte savant et non avec une homélie populaire. On aimerait être fixé plus exactement sur la date de cette curieuse profession de foi.

3. *La première scolastique.* — C'est l'emploi de la philosophie (ou, comme l'on disait à cette époque, de la dialectique) dans l'étude des questions religieuses qui caractérise, sans aucun doute, le premier âge de la scolastique. Après quelques tâtonnements, la nouvelle science prend vite, avec Abélard, son allure définitive. Pendant que celui-ci enseigne sur la montagne Sainte-Geneviève, l'abbaye de Saint-Victor, sur un autre point de Paris, forme un centre non moins important de culture ecclésiastique. Au milieu du XIIe siècle, avec les *Sententiaires*, on peut dire que la théologie est faite. Comment s'expriment ces divers groupes sur la pénitence?

a) Abélard et son école. — Dès le premier quart du XIIe siècle, Abélard († 1142) a conçu sa division générale de la théologie : foi (traitant de ce qu'il faut croire), charité (enseignant ce qu'il faut pratiquer), sacrements (moyens de salut). Ce plan grandiose n'a jamais été réalisé, et nous ne pouvons dire à quelle place Abélard aurait situé la pénitence. De celle-ci il parle abondamment dans l'*Ethica (seu Scito teipsum)*, ce qui semblerait indiquer qu'à son avis la pénitence ressortissait moins à la théologie sacramentaire qu'à la théologie morale. Nettement divisé en deux parties (le péché, ses remèdes), cet ouvrage fait une part considérable à la pénitence, c. XVII-XXVI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 660-678, et l'idée de la pénitence ecclésiastique, du sacrement, n'est pas absente de la perspective de l'auteur, cf. c. XXIV, *De confessione ;* toutefois, c'est beaucoup plus sur la valeur de la contrition que l'on insiste, voir le c. XXV, *Quod nonnunquam confessio dimitti potest ;* et, quant à la doctrine exprimée au c. XXVI, *Utrum generaliter ad omnes pertinet prælatos solvere et ligare?* elle a paru, à tort ou à raison, suspecte à saint Bernard et au concile de Sens. Cf. ci-dessus, col. 898. Voir, dans le *Sic et non*, les arguments pour et contre au sujet de la nécessité de la confession, c. LI, col. 1599. Même si l'*Epitome theologiæ christianæ* n'est pas d'Abélard, il reste précieux pour la reconstitution de sa pensée; remarquer que la pénitence (c. XXXV-XXXVII, col. 1756 sq.) y est traitée indépendamment des autres sacrements (baptême, eucharistie, extrême-onction, mariage).

Sur bien des points *Roland Bandinelli*, le futur pape Alexandre III, est en dépendance d'Abélard : mais sa théologie sacramentaire est plus ferme. La place même qu'il attribue à la pénitence dans ses *Sententiæ*, écrites après 1150, montre qu'il la range aux côtés du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de l'extrême-onction. Voir M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891. Sa discussion sur la nécessité de la confession, p. 243-249, dont on trouverait l'amorce dans les *Sentences* d'Anselme de Laon, rappelle beaucoup celle de Gratien, mais avec des conclusions plus fermes; Roland a essayé de trouver une théorie qui tienne compte, en cette délicate question, des divers points de vue exprimés par les Pères. Ses dires sur le pouvoir des clefs, sans être aussi nets qu'on souhaiterait, méritent néanmoins d'être retenus. *Loc. cit.*, p. 261-269. On n'oubliera pas, d'ailleurs, que Roland, tout comme Omnibene, qui le copie souvent, est en dépendance étroite des canonistes.

b) Les Victorins. — Contemporain d'Abélard, Hugues de Saint-Victor († 1141) s'est mis en garde, beaucoup plus que celui-ci, contre les emballements de la méthode dialectique et son enseignement reflète davantage la pensée traditionnelle. Ses idées s'expriment au mieux dans le *De sacramentis*, l. II, dont une bonne partie est consacrée aux sacrements proprement dits : baptême, confirmation, eucharistie, sacramentaux divers, mariage, pénitence, extrême-onction. L. II, part VI-XV. L'ordre dans lequel ces questions sont traitées, les problèmes si divers qui

sont soulevés, montrent bien que ni la définition, ni le concept de sacrement ne sont encore très précis, mais les vues de notre théologien sur la confession, la pénitence et la rémission des péchés commencent à prendre un relief très accusé. L. II, part. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 549-578. Partisan très décidé de la nécessité de la confession pour les péchés graves, Hugues s'efforce de trouver une théorie qui rende compte des textes, classiques en la matière, sur la nécessaire intervention de l'Église d'une part et l'action nécessaire de Dieu d'autre part. Pour insuffisantes que soient les solutions qu'il apporte, et nous aurons à les exposer plus loin, elles ne laissent pas d'avoir réagi avec bonheur contre l'enseignement d'Abélard qui tendait à minimiser l'action sacramentelle. Sa doctrine restera classique dans l'école victorine.

On la retrouve dans des *Sententiæ divinitatis* inédites, contenues dans les *Cod. lat. Monacenses 18 918* (XIIe s.), *16 063* (XIIIe s.), qui donnent une théorie assez complète de la pénitence envisagée comme sacrement et une revue intéressante des diverses opinions en cours. A plus forte raison s'étale-t-elle dans le *Tractatus de potestate ligandi et solvendi* de l'héritier spirituel d'Hugues, Richard de Saint-Victor († 1175), qui s'efforce de défendre certains points plus que contestables de la doctrine de son maître contre les objections que lui a faites Pierre Lombard. *P. L.*, t. CXCVI, col. 1159-1178. Toutes ces discussions nous avertissent qu'un certain nombre de questions désormais scolaires ne cesseront plus d'être posées autour du sacrement de pénitence.

c) Les Sententiaires. — Plusieurs des recueils ci-dessus énumérés rentrent déjà dans la catégorie des *Sentences.* Nous groupons ici ceux qui ont préparé l'avènement du *Livre des Sentences* par excellence.

Robert Pulleyn, « le premier cardinal anglais, qui écrit à peu près au moment où Abélard achève son *Introduction*, n'est pas un sentencier copiste », à la façon de tant d'autres. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 101. Mais ce n'est pas surtout par l'ordre de ses questions qu'il brille, et l'on a quelque peine à expliquer la place qu'il donne à la pénitence, l. VI, c. LVII-LXI; l. VII, c. I-IV, *P. L.*, t. CLXXXVI. col. 906-914, après qu'il en avait déjà traité, l. V, c. XXIX-XXXI, col. 851-854. Du moins a-t-il le mérite de renfermer les questions théologiques en de courtes formules, souvent fort expressives, et d'avoir tenté une solution du problème de la pénitence que nous avons déjà rencontré.

Bien qu'il ait perdu un peu de son importance, depuis les démonstrations fournies par P. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 178-223, le théologien-canoniste *Gandolphe de Bologne* (vers le milieu du XIIe siècle) mérite néanmoins d'être cité. Édition J. de Walter, Vienne et Bratislava, 1924, § 137-197, p. 458-498. On a soutenu que c'était Gandolphe qui avait transmis à Pierre Lombard, et la théorie du pouvoir des clefs, et les précisions relatives au concept sacramentel. En réalité, le rapport pourrait bien être inverse.

Pierre Lombard, dans son grand ouvrage des *Sententiæ*, qui ne tardera pas à devenir classique, résume au mieux l'état des questions théologiques à l'époque où il écrit (1145-1150); s'il n'a pas toujours été capable de résoudre tous les problèmes qui se posaient, s'il se contente très souvent, un peu à la manière d'Abélard dans le *Sic et non*, de disposer en séries parallèles les arguments pour et contre, il ne laisse pas d'avoir rendu à la théologie les plus signalés services en précisant, quelquefois avec un rare bonheur, l'état des questions. Et d'abord, pour le point qui nous concerne, il a tiré au clair le concept de sacrement, chose capitale si l'on se souvient de toutes les hésitations dont témoigne encore Hugues de Saint-Victor. Pour lui, le septénaire sacramentel est désormais une grandeur bien déterminée, Lib. IV, dist. II, c. I; la pénitence y prend la quatrième place, qu'elle ne quittera plus, après le baptême, la confirmation et l'eucharistie. La théorie du baptême l'amène à préciser l'efficacité générale des sacrements, et, à ce point de vue, la dist. IV est de capitale importance, non seulement pour le baptême, mais pour l'autre sacrement de la rémission des péchés : la pénitence. Voir en particulier le c. VII sur le sacrement reçu par quelqu'un qui est déjà justifié (par la contrition parfaite). Les dist. XIV-XXII, spécialement consacrées à la pénitence, soulèvent à peu près toutes les questions qui deviendront classiques : distinction entre pénitence publique (plus exactement solennelle) et pénitence privée, réitérabilité de cette dernière, dist. XIII, c. IV et V; les trois parties de la pénitence (envisagée du côté du pécheur), contrition, confession, satisfaction, leurs rapports mutuels, dist. XVI; la confession, sa nécessité, dist. XVII; l'absolution (rémission) donnée par le prêtre, dist. XVIII, et le pouvoir des clefs qui en est la condition, dist. XIX; l'efficacité et l'objet de la *confession générale*, dist. XXI, c. VII et VIII; le secret de la confession, *ibid.*, c. IX. Outre ces questions, qui sont surtout de pratique, une dernière enfin qui touche au fond même de la doctrine, dist. XXII, c. II. On voit que le traité de la pénitence a pris désormais ses contours à peu près définitifs.

Les qualités de l'ouvrage de Pierre Lombard expliquent son succès. Il a très vite rejeté dans l'ombre des compositions similaires. C'est le cas pour la *Summa sententiarum* longtemps attribuée à Hugues de Saint-Victor, mais dont M. Chossat a bien montré la dépendance par rapport au Lombard, et qu'il attribue à Hugues de Mortagne. Les passages sur la pénitence, tract. VI, c. X-XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 146-153, nous laissent dans le même ordre d'idée déjà rencontré chez Pierre Lombard. A plus forte raison, les *livres des Sentences* de maître *Bandinus*, qui paraissent bien un abrégé du Maître. *P. L.*, t. CXCII, col. 969-1112.

Il faut s'arrêter un peu plus à *Pierre de Poitiers* († 1205), puisque, aussi bien, il se situe à la limite de la période que nous étudions. Nous entendons parler ici non du chanoine de Saint-Victor, mais du professeur du cloître Notre-Dame, auteur des *Sententiarum libri quinque*, *P. L.*, t. CCXI, col. 789-1280. Sa théorie sacramentaire est plutôt en recul sur celle de Pierre Lombard. Sans doute il connaît le septénaire sacramentel, l. V, c. III, mais il est bien curieux qu'au lieu de traiter au long de la pénitence parmi les autres rites efficaces de la grâce, au l. V, il s'étende sur elle dans le l. III qui se présente, en définitive, comme un traité de morale; il y aborde, d'ailleurs, les mêmes questions que le Lombard avait traitées d'une manière plus logique : contrition et peines dues au péché, c. V-XI, reviviscence des péchés, c. XII; confession, c. XIII-XVI, avec un retour aux c. XVII et XVIII sur la crainte servile et ses rapports avec la contrition. Tout cela très rapidement traité, mais quelquefois en d'heureuses formules.

d) Traités d'ordre pratique. — Tous les auteurs que nous venons de citer ne s'occupent guère que de la théorie. En voici quelques-uns qui visent davantage à l'utilité pratique, et dont les œuvres sont intéressantes pour faire connaître l'état de choses à la fin du XIIe siècle.

Pierre de Blois († après 1175) a laissé, parmi ses nombreux opuscules, deux petits ouvrages qui se rapportent à la pénitence, un *Liber de confessione sacramentali*, *P. L.*, t. CCVII, col. 1077-1092, et un *De pœnitentia a sacerdote injungenda*, col. 1091-1098. Le premier insiste vivement sur les dispositions intérieures

que doit apporter le pénitent à la réception du sacrement, le sérieux de l'examen, l'intensité de la contrition, mais il dit aussi de quelle efficacité est la confession pour la rémission du péché. Le second, adressé à un confesseur, l'engage à éviter de trahir le secret en imposant des pénitences extraordinaires; il insiste avec force sur les garanties qu'il faut donner au pénitent.

Pierre le Chantre († 1132) représente un courant un peu différent. Son enseignement professoral l'a mis à même de toucher à nombre de questions dogmatiques, mais il a traité d'ordinaire celles-ci du point de vue moral et canonique, avec une tendance à l'édification. Sa *Summa de sacramentis* n'a pas encore été publiée, sauf quelques passages donnés par Morin. Le *Verbum abbreviatum*, dans *P. L.*, t. CCV, col. 21-370, contient sur la pénitence un certain nombre de chapitres, c. CXLI-CXLIX, où l'abondance des citations scripturaires empêche malheureusement de saisir le dessin général.

On trouvera dans *P. L.*, t. CCXIII, col. 865 sq., un traité anonyme, *De pænitentia et tentationibus religiosorum*, qui se date lui-même de l'époque de la 3e croisade (1189) et qui est rempli de remarques intéressantes, d'un tour extrêmement pratique et tout à fait judicieuses. La simple énumération des questions posées et résolues est éminemment suggestive: *Quæris, si libera sit confessio* (c'est-à-dire, si l'on peut se confesser à n'importe quel prêtre)? *si sufficiat uni soli sacerdoti confiteri tantum, si peccatum non iteratur et injuncta pænitentia compleatur* (question souvent posée : faut-il renouveler la confession de fautes déjà accusées et pardonnées?). *Percontaris, cum peccatum iteratur, si secunda pænitentia admittatur? Item interrogas quanta et qualis debeat esse pænitentia?* Bien qu'il vise essentiellement la confession des religieux, le traité ne laisse pas d'être d'un intérêt général.

Le *Liber pænitentialis* d'*Alain de Lille* († 1203) nous laisse dans le même ordre de considération, voir ci-dessus, col. 904. Il se présente à la fois comme un manuel du confesseur et comme un manuel du pénitent. Toutes les questions d'ordre pratique y sont touchées ou à peu près, en ce qui regarde la confession, la contrition et la satisfaction. On y relèvera surtout les remarques relatives à l'imposition de la pénitence; nous sommes très loin déjà de la rigueur un peu mécanique des anciens pénitentiels. Ce livre est fort précieux pour juger de ce que pouvait être, au début du XIIIe siècle, l'administration courante du sacrement de pénitence.

e) La polémique contre les hérétiques. — Jusqu'au XIIe siècle, on ne voit pas qu'aucune attaque sérieuse ait été dirigée contre l'institution pénitentielle ecclésiastique; rien qui ressemble, par exemple, aux attaques de Béranger contre la doctrine de l'eucharistie au milieu du XIe siècle. C'est seulement avec le pullulement, au cours du siècle suivant, des sectes néo-manichéennes d'une part, antiecclésiastiques de l'autre, que se remarque une opposition contre le sacrement de pénitence. Quelles que fussent d'ailleurs leurs origines, quels que fussent les principes fonciers qui les inspiraient, dualisme manichéen ou simple opposition à l'Église, les sectes en question avaient en commun le rejet des moyens de salut proposés par la religion chrétienne. Devant leur antisacramentalisme, la pénitence ne pouvait pas plus trouver grâce que le baptême des enfants ou l'eucharistie. Les cathares étaient les plus radicaux, ils rejetaient tous les sacrements de l'Église romaine et ne pratiquaient, dans l'intérieur de la secte, en guise de pénitence, que le *servitium* ou *apparelhamentum*, « sorte de confession publique, s'accomplissant chaque mois en présence d'un « parfait » et consistant en une accusation des fautes commises, mais en termes généraux et impersonnels ». Voir Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, édit. G. Mollat, t. I, p. XXXIV, où l'on trouvera les références essentielles. Nous sommes moins au clair sur les négations des pétrobrussiens et des henriciens. Les vaudois, qui ne prennent qu'à la fin du siècle le caractère d'une secte antiecclésiastique, avaient gardé l'essentiel de la pénitence, confession et absolution; seulement, ces rites étaient administrés par des « parfaits » qui n'avaient reçu aucune ordination d'un évêque catholique. Cf. *ibid.*, p. XLII, 79-81.

Ces attaques, dès qu'elles eurent reçu un commencement de publicité, ne laissèrent pas les catholiques sans réponse. Guerric, un disciple de saint Bernard († 1157), insiste vivement dans plusieurs de ses sermons sur les vertus de la rémission ecclésiastique. Cf. *Sermones in quadragesima*, dans *Max. Bibl. vet. Patrum* de Lyon, t. XXIII, p. 198-200.

Dans ses *Sermones contra catharos*, Ecbert, abbé de Schönau († 1184), réfute les conceptions antisacramentelles des cathares; à propos du sacerdoce, il affirme contre eux l'existence du pouvoir des clefs dans le clergé catholique. *Serm.*, X, *Contra septimam hæresim de sacerdotio*, *P. L.*, t. CXCV, col. 69 sq. De même Ermengaud († vers 1195), qui, n'en déplaise au titre donné par les éditeurs, parle non des vaudois, mais des cathares. Voir *Opusculum contra hæreticos*, c. XIII, *De sacramento pænitentiæ*, *P. L.*, t. CCIV, col. 1259, C'est aux vaudois qu'en a Bernard de Fontcaud († 1190), et il établit contre eux les pouvoirs spéciaux confiés aux évêques et aux prêtres. Voir surtout *Liber contra waldenses*, c. II, n. 9, *P. L.*, t. CCIV, col. 800.

C'est de l'énorme masse des documents ainsi rassemblés qu'il faut maintenant extraire les renseignements qui permettront de reconstituer la pratique pénitentielle et la doctrine qui s'en déduit pour l'époque étudiée.

II. LA PRATIQUE.— Nous commencerons par décrire la pénitence publique, qui subsiste encore, au moins à titre d'organe-témoin, mais nous devrons surtout insister sur la pénitence privée qui se rapproche de plus en plus de la forme moderne.

Le principe de la distinction de ces deux formes et de leurs ressorts respectifs avait été clairement posé au IXe siècle; on ne reviendra plus là-dessus. Cela ne veut pas dire que la pratique n'ait apporté aucune atténuation à la rigueur de l'axiome qui proclamait : «A faute publique, pénitence publique; à faute occulte, pénitence secrète. » De plus en plus, la pénitence secrète aura tendance à s'annexer partiellement le domaine de la vieille discipline. Toutefois, la théorie maintient les droits de celle-ci; elle s'exprime au mieux dans le *Décret* de Gratien, dist. L, voir surtout les *dicta Gratiani* aux canons 61, 62, 64, 67.

1° *La pénitence publique.* — 1. *Sa persistance.* — Elle est clairement attestée par les documents liturgiques. Il est bien remarquable qu'à la fin du Xe siècle les liturgistes de la région rhénane, préoccupés de constituer un *pontifical*, fassent une place aussi considérable au rite de l'exclusion et de la réconciliation des pénitents. Un tel souci ne se comprendrait pas, si la pénitence publique n'avait pas été d'un usage courant. Or, non seulement les liturgistes de l'âge ottonien finissent par constituer, à l'aide de pièces de provenance diverse, un rituel complet et fort expressif; mais les copistes du début du XIe siècle s'empressent de transcrire, à leur tour — au besoin en l'aménageant et plutôt en l'amplifiant — le cérémonial ainsi composé. Il serait intéressant de suivre le sort de ce pontifical romano-germanique en Italie et particulièrement à Rome. On constaterait, avec quelque surprise, que cet *ordo pænitentiæ* finit par disparaître des livres liturgiques du XIIe siècle; c'est en l'incorporant à son *Rationale divinorum officiorum* que Guillaume Durand († 1296. assurera sa transmission à notre pontifical actuel)

Sans vouloir tirer de cette constatation aucune conséquence prématurée, il y avait intérêt à la faire.

Les collections canoniques, qui craignent moins que les livres liturgiques de s'embarrasser de textes inutiles ou tombés en désuétude, fournissent, elles aussi, un témoignage de la persistance de l'antique discipline pénitentielle. Bien entendu, les textes tout voisins de l'âge carolingien, *Libri synodales* de Réginon, *Capitulare* d'Atton de Verceil, *Synodica* de Rathier de Vérone, nous laissent encore l'impression que l'action des *proceres* ecclésiastiques du IXe siècle a continué à porter quelque fruit. La préoccupation de la pénitence publique s'atténue très évidemment dans le *Décret* de Burchard, qui vise surtout la pénitence secrète; mais nous avons dit comment les réformateurs de la période grégorienne, et tout particulièrement Anselme de Lucques, au contact des textes canoniques de l'antiquité, avaient été amenés à fixer leur attention sur la vieille institution pénitentielle, sa nature, ses effets. Héritier de tous ces prédécesseurs, Gratien ne pouvait manquer de recueillir leurs vues. A la vérité, sa distinction entre pénitence privée et pénitence publique n'intervient guère que comme un *obiter dictum*, c'est la discipline privée que vise, avant tout, le traité *De pænitentia* intercalé dans la IIe partie du *Décret*. Le fait que toute l'attention du moine bolonais se concentre sur ce que nous pouvons appeler la confession auriculaire nous est, sans doute, un témoin de l'état de choses qui existait de son temps. La « confession » a envahi la plus grande partie du domaine de la pénitence. Mais il reste encore une place, de plus en plus restreinte, il est vrai, pour la vieille discipline.

C'est la même impression que donnent les premiers théologiens qui sont d'ailleurs à peu près contemporains de Gratien. La *Summa sententiarum* d'Hugues de Mortagne, en dépendance de Pierre Lombard, exprime là-dessus un jugement qu'il faut transcrire, parce qu'on le retrouvera désormais dans un grand nombre d'auteurs et qu'il finira par se fixer dans les classiques du XIIIe siècle. Comme dans Gratien, comme dans les autres canonistes ou théologiens, la question vient à propos des textes patristiques proclamant qu'il n'existe qu'une seule pénitence, comme il n'existe qu'un seul baptême : *Quod dicit Ambrosius, dictum est de* SOLEMNI *pænitentia... Solemnis pænitentia dicitur quæ fit in manifesto extra ecclesiam* (allusion vraisemblable à la cérémonie de l'expulsion des pénitents), *scilicet quæ de gravibus peccatis tantum injungitur et de iis qui manifeste Ecclesiam læserunt. Et* OLIM *illa pænitentia non iterabatur et adhuc quidem in quibusdam ecclesiis hoc servatur pro reverentia sacramenti; nec injungitur illa solemnis pænitentia iterum criminaliter peccanti, sed datur aliquod consilium.* Tr. VI, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 150. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XIV, c. III. Mêmes idées et expressions presque identiques dans Pierre de Poitiers. *Sent.*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CCXI, col. 1072.

On remarquera que Gratien, dist. L, c. 61, *dict. Grat.*, tout comme Pierre Lombard, Hugues et Pierre de Poitiers, désigne la pénitence en question par l'épithète de *solemnis*. Cette *pénitence solennelle* correspond-elle exactement à ce que nous avons jusqu'à présent décrit sous le nom de *pénitence publique?* A en juger par les précisions de nos auteurs, la chose apparaît infiniment vraisemblable. Mais il est remarquable que l'on voie apparaître, vers la fin du XIIe siècle, une distinction non plus dichotomique, mais trichotomique, comme l'a très bien vu Morin, *op. cit.*, l. V, c. XXV, p. 320. Alain de Lille l'exprime avec clarté, encore que son explication ne vaille pas grand'chose : remarquant les divergences entre la gravité des peines qui existent dans les pénitentiels (lointain vestige des collections tripartites), il ajoute : *Cum ergo in pœnalibus reperiatur pœnarum pro simili peccato diversitas, intelligimus illam diversitatem secundum quod uni* SOLEMNIS, *alii* PRIVATA, *alii* PUBLICA *injungitur pænitentia.* Et, au début du même développement, il donne une définition de la *pænitentia privata :* c'est celle qui *pro minoribus et occultis peccatis infligitur. Liber pænit.*, *P. L.*, t. CCX, col. 297. Alain ne définit malheureusement pas de manière explicite le ressort des deux autres pénitences qu'il reconnaît, la *solennelle* et la *publique.* S'il était permis de prolonger sa définition précédente, on aboutirait sans doute à quelque chose comme ceci : la pénitence publique s'applique à des fautes graves, plus ou moins publiques; la solennelle, à des fautes *très graves* et publiques.

Morin, *loc. cit.*, allègue, en effet, un passage du pénitentiel de Robert de Flamesbury (composé entre 1207 et 1215) cf. col. 903, qui distingue très expressément, sinon le ressort, du moins les rites de ces trois divisions : *Pænitentia alia solemnis, alia publica, alia privata. Solemnis est quæ fit in capite jejunii, quoniam cum solemnitate in cinere et cilicio ejiciuntur pænitentes ab ecclesia. Hæc enim est publica quia publice fit. Publica et non solemnis est quæ fit in facie ecclesiæ sine supradicta solemnitate, ut* PEREGRINATIO. *Privata est illa quæ quotidie fit privatim coram sacerdote.* La pénitence solennelle, continue-t-il, ne peut être imposée que par l'évêque ou son délégué; la publique et la privée sont du ressort du simple prêtre qui peut les administrer à n'importe quel moment. Les précisions que donne ensuite Robert sur la pénitence solennelle ne laissent aucun doute sur son identité : on ne l'impose pas aux clercs; elle constitue une irrégularité pour la réception des ordres; on ne peut la réitérer; on ne peut contracter mariage après l'avoir reçue; elle oblige à renoncer au service militaire et aux affaires séculières. Il est de toute évidence que nous avons affaire ici avec la vieille pénitence canonique, celle que nous avons toujours appelée jusqu'à présent la pénitence publique.

Mais qu'est-ce donc, en ces conditions, que la pénitence publique que nos auteurs, suivis plus tard par les grands scolastiques, distinguent de celle-ci? Un autre passage du même pénitentiel va nous éclairer. Cité dans Jacques Petit, *Theodori pænitentiale*, t. I, Paris, 1677, p. 346. Robert prévient le simple prêtre que, dans les indications relatives aux pénitences qu'il va lire en son manuel, *quamplures subscriptæ sunt pænitentiæ publicæ vel solemnes.* Pour une faute occulte le confesseur ne devra jamais imposer une pénitence publique ou solennelle, ce qui serait, en somme, publier la faute du pécheur. Dès lors, si la faute ainsi avouée est de nature telle qu'elle mériterait, en cas de publicité, une satisfaction publique ou solennelle, le prêtre doit enlever à la peine qu'il inflige tout caractère de publicité. L'exemple pris tout à l'heure par Robert permettra de préciser son idée. Une pénitence courante à l'époque, c'est le pèlerinage. Une telle démarche, de sa nature, ne peut passer inaperçue, mais rien n'indique nécessairement qu'elle soit une pénitence : on faisait des pèlerinages pour beaucoup d'autres raisons. Pour que la *peregrinatio* puisse être considérée comme une satisfaction publique, il faut qu'elle soit environnée de circonstances qui révèlent son caractère de pénitence : cérémonie publique au départ, détails du costume, de l'équipement, etc. C'est cette publicité que le confesseur devra éviter, au cas où il imposerait le pèlerinage comme pénitence d'une faute secrète; il ferait bien, en imposant des satisfactions moins voyantes, de ménager la renommée de son client. Nous ne croyons pas avoir trop défiguré, par ces gloses, la pensée de Robert, qui n'est pas absolument limpide. On trouverait presque les mêmes expressions dans la *Summula fratris Conradi*, qui est

de peu postérieure. Voir Dietterle, *op. cit.*, t. XXIV, p. 520 sq. Ayant défini la pénitence privée et la solennelle, il dit de la pénitence publique : *Publica pænitentia est quando peccato publico injungitur, quod qui publice peccat publice pænitere debet, et hanc imponere potest quilibet qui jus habet super alium.*

Ces diverses explications, que confirmeraient d'ailleurs les dires des auteurs du XIIIe siècle, reviennent à exprimer ce fait que la pénitence solennelle, celle qui continue directement l'antique discipline, voit de plus en plus son domaine se restreindre. Elle n'est plus appliquée, si tant est qu'elle le soit partout, qu'aux pécheurs coupables de fautes publiques tout à fait énormes et qui ont gravement lésé l'Église, soit par le scandale qu'elles ont causé, soit par les conséquences qu'elles ont entraînées. Quant à cette forme que les auteurs du XIIIe siècle appellent la pénitence publique, elle est, en somme, l'une des variétés de la pénitence privée, dont les sanctions prennent un caractère de publicité. Il n'y a pas lieu d'en constituer une espèce particulière. Mais il est bon d'avoir ces distinctions présentes à l'esprit, quand on étudie les auteurs du XIIIe siècle.

2. *Éléments constitutifs de la pénitence publique.* — Ils restent théoriquement les mêmes que dans l'ancien droit et l'ordre des « parties du sacrement » se révèle identique. A l'enquête judiciaire succède l'imposition de la pénitence, dont l'essentiel est toujours l'exclusion de la vie ecclésiastique, encore que l'accomplissement des œuvres pénitentielles extérieures, jeûnes, pèlerinages, masque un peu sa gravité. Les décrétales pontificales, signalées col. 895, permettront de se faire une idée des sanctions imposées. La réconciliation n'a lieu qu'une fois la pénitence accomplie et suivant les rites que décrit le pontifical romano-germanique. L'internement pendant la durée du carême semble bien avoir été de règle; c'était, pour ainsi dire, une retraite préparatoire à la réconciliation. On peut supposer qu'en beaucoup de cas la cérémonie du mercredi des cendres, dont l'essentiel est l'expulsion de l'église après imposition du cilice et des cendres, n'a plus qu'une valeur symbolique. Pour nombre de pénitents, le retranchement de la vie ecclésiastique a été prononcé bien antérieurement.

Mais il est entendu que, sous le nom d'excommunication, nous n'entendons pas désigner ici la censure prononcée au for externe, mais simplement, au sens étymologique, l'exclusion de la communion ecclésiastique en général et tout particulièrement de la participation à l'eucharistie. A l'époque où nous sommes arrivés, la distinction, plus ou moins clairement perçue aux âges antérieurs, entre l'exclusion-pénitence et l'excommunication-censure a pris tout son relief et il est impossible de confondre ces deux entités. L'excommunication-censure, bien que peine médicinale, est essentiellement d'ordre juridique et elle entraîne, pour celui qui en est frappé, des conséquences d'ordre non seulement religieux, mais social. C'est à la période que nous étudions que ces diverses conséquences ont été peu à peu distinguées et codifiées. L'exclusion des sacrements, consécutive à l'acceptation de la pénitence, n'a aucun de ces caractères et même ne porte plus, dans les textes, le nom d'excommunication. Il est intéressant de remarquer que, dès la fin de l'époque carolingienne — et peut-être déjà antérieurement — l'excommunication-censure est parfois employée comme un moyen pour contraindre les coupables à accepter la pénitence, c'est-à-dire, pour commencer, l'exclusion des sacrements. Au cas où des personnes, obstinées d'abord et de ce chef excommuniées, viennent à résipiscence et acceptent la pénitence canonique, elles sont d'abord relevées de l'excommunication encourue. En d'autres termes, l'excommunication-censure s'est définitivement dégagée des attaches si étroites qu'elle avait au début avec la discipline pénitentielle. Ce phénomène, beaucoup moins clair aux âges précédents, devait être signalé ici.

Sur le ministre, le temps, le lieu de la pénitence solennelle, les textes liturgiques et canoniques mentionnés ci-dessus sont clairs à souhait; il n'y a pas à insister.

3. *Effets de la pénitence publique.* — La pénitence publique ou solennelle, tendant à devenir de plus en plus une exception, il n'est plus question, dans nos textes, de cet *ordo pænitentium* qui jouait un rôle si considérable dans l'antiquité ecclésiastique. Mais on peut se demander si les incapacités d'ordre divers, qui frappaient jadis les pénitents, ont continué à être en vigueur. L'âge carolingien les avait déjà atténuées, cf. col. 882. Il ne semble pas que les canonistes des XIe et XIIe siècles aient eu sérieusement la prétention de les faire revivre. On voit bien Anselme de Lucques et Gratien faire figurer, en leurs recueils, les textes du passé; mais tout donne l'impression que c'est par scrupule de collectionneur. Pratiquement, il ne subsisterait guère que l'irrégularité pour la réception des ordres, dont Gratien traite longuement au *Décret*, dist. L. Quant aux sanctions contre les clercs délinquants — et l'on sait si elles ont été multipliées à l'époque de la réforme grégorienne — elles finissent par s'organiser en un droit pénal qui n'a plus, avec la vieille discipline pénitentielle, que de très lointaines attaches. La distinction est clairement faite, désormais, entre la répression pénale des fautes et l'expiation des péchés. Ici encore, les idées ont fini par se clarifier; de la discipline ancienne il subsiste néanmoins l'affirmation que les peines ecclésiastiques sont essentiellement médicinales; en quoi se reconnaît, au premier coup d'œil, leur parenté avec les *satisfactions* du passé.

Resterait la question de la réitération de la pénitence publique (solennelle). Les textes patristiques, indéfiniment transcrits par les recueils de canons, étaient trop clairs pour qu'il y eût possibilité de transiger avec eux. Les canonistes et les théologiens les transcrivent; mais il est assez curieux qu'ils les considèrent comme des témoignages d'un passé qui n'est plus et dont il n'y a pas lieu de presser la résurrection. Gratien, après avoir dit d'une manière tout à fait générale : *Est quædam pænitentia, quæ solemnis appellatur, quæ semel tantum in Ecclesia conceditur*, dist. L, c. 61, ce qui pourrait sembler une maxime de droit, constate ailleurs que cette prescription de l'unique pénitence n'est appliquée que dans certaines Églises : Telle phrase de saint Ambroise, dit-il, *de solemni (pænitentia) intelligitur, quæ... usum sequentis aufert, secundum consuetudinem* QUARUMDAM *Ecclesiarum apud quas solemnitas pænitentiæ non reiteratur. De hac eadem pænitentia etiam illud intelligitur : « Non est secundus locus pænitentiæ. » De pænit.*, dist. III, post c. 49. Pierre Lombard rend le même son. *Sent.*, l. IV, dist. XIV, c. III. Du même texte d'Ambroise il écrit : « Ambroise parle d'après la coutume spéciale de telle Église relativement à la pénitence solennelle, *quæ apud* QUASDAM *celebrata non iteratur.* » Pour les deux textes suivants, il ne fait pas cette restriction et écrit simplement : cette pénitence solennelle *non est iteranda pro reverentia sacramenti et ne vilescat et contemptibilis hominibus fiat.* De prime abord, l'explication qui suit le texte, non moins classique, d'Origène sur les *graviora crimina quibus semel tantum pænitentiæ conceditur locus*, semblerait dire qu'aux relaps on ne confère plus la pénitence solennelle : *nam et de illis si iterentur, iteratur pænitentia, sed non solemnis.* Mais il ajoute aussitôt que cette règle n'est pas suivie partout : *quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur;*

entendons, d'après tout ce qui précède, qu'il n'y a pas de règle générale sur ce point : dans certaines Églises on réitère, dans d'autres, on ne réitère pas la pénitence solennelle. L'auteur anonyme du *Liber de pœnitentia*, *P. L.*, t. CCXII, col. 878, à qui cette question semble tenir à cœur, commence par transcrire les premières citations du Lombard et les réponses de celui-ci, mais, pour ce qui est de la « détermination » relative au texte d'Origène, il croit devoir la modifier : Origène, dit-il, ne parle que de la pénitence solennelle qui, dans les premiers temps, ne s'imposait qu'une fois, *sed hoc tempore* (aujourd'hui) *in omnibus Ecclesiis quarum notitiam habemus, si iterantur illa graviora, iteratur et ipsa pœnitentia, sicut videre est in homicidis, adulteris et perjuris.* A la vérité, tous ces textes laissent encore quelque arrière-pensée. Il semble néanmoins que, au milieu du XIIe siècle, le vieux principe de la non-réitérabilité de la pénitence solennelle avait subi de sérieuses atteintes. Il n'est pas impossible que des considérations d'ordre dogmatique aient influé sur la pratique. Ce qui paraît clair, en tout état de cause, c'est qu'aux relaps la pénitence privée est toujours accessible.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer, pour finir, les analogies qui se découvrent entre l'ancienne discipline pénitentielle et les règles sur le traitement des hérétiques, telles qu'elles sont élaborées à la fin du XIIe siècle. Pour le détail, voir l'article INQUISITION. On sait que le principe essentiel de l'inquisition est la recherche des hérétiques. Une fois dépisté, le coupable est mis en demeure d'abjurer ses erreurs. C'est seulement au cas où il se montre obstiné qu'il est remis au pouvoir séculier pour que lui soit infligée l'*animadversio debita*. S'il reconnaît ses torts, au contraire, il est traité, en définitive, comme un pénitent public, et les peines variées que prononcent les tribunaux d'inquisition sont considérées, quelle que soit la rigueur de certaines d'entre elles, comme des peines médicinales. On observera, néanmoins, que les hérétiques pénitents sont réconciliés avant l'accomplissement de leur peine. La question des relaps fournirait aussi un parallélisme à celle de la non-réitérabilité de la pénitence publique. On sait que l'hérétique relaps, même s'il se repent, n'a plus aucune chance d'échapper au châtiment et qu'il est, de droit, livré au bras séculier. Toutefois, s'il témoigne alors du repentir, il peut, avant de subir la peine capitale, recevoir les sacrements. Ici encore, le parallélisme se continue avec ce qui était vrai, à l'époque de la discipline pénitentielle. Ainsi, bien que sous des apparences différentes, qui ont masqué aux contemporains la continuité de l'institution, la procédure contre l'hérésie représente une incontestable survivance, et ce, de la fin du XIIe siècle jusqu'au début de l'époque moderne, de l'antique pénitence publique.

2° *La pénitence privée.* — C'est dans la période étudiée, et tout particulièrement à partir du milieu du XIe siècle, que la pénitence privée, désormais reconnue, par les théologiens et les canonistes, comme une entité bien déterminée, achève de prendre les caractères que nous lui connaissons encore aujourd'hui.

1. *Les diverses parties de la pénitence et leurs rapports.* — Il vaudrait la peine, pour se rendre compte du travail d'aménagement qui s'est fait dans ce domaine, d'instituer un parallèle entre deux écrits situés l'un au début du XIe, l'autre à la fin du XIIe siècle : le *Corrector* de Burchard de Worms d'une part, le *Liber pœnitentialis* d'Alain de Lille d'autre part. On verrait immédiatement quel progrès s'est opéré dans l'appréciation de la valeur relative des diverses parties de la pénitence. D'un côté, un code canonique où le prêtre est surtout un juge chargé d'appliquer des sanctions, selon un barème *ne varietur;* de l'autre, une *praxis confessarii* qui insiste sur le rôle du confesseur comme médecin des âmes, qui montre celui-ci aux prises avec le pécheur, s'efforçant d'obtenir de lui un aveu aussi complet que possible, moins pour lui appliquer un tarif que pour connaître son état, excitant en l'âme coupable le repentir sincère de ses fautes, mettant son industrie à lui faire accepter les satisfactions nécessaires. Sans doute, la différence que nous signalons tient d'abord au caractère respectif des deux ouvrages que nous opposons l'un à l'autre; le *Code canonique* d'aujourd'hui n'a, lui aussi, que de lointains rapports avec l'*Homo apostolicus* de saint Alphonse. Nous croyons pourtant qu'il y a, dans la différence entre Burchard et Alain, plus qu'une question de genre littéraire. Un travail s'est accompli entre deux qui a de plus en plus dépouillé la pénitence de son aspect de discipline canonique, pour en faire un moyen de sanctification.

a) La confession. — Cet élément de la pénitence prend un relief de plus en plus accusé. L'étude des divers examens de conscience que contiennent les pénitentiels serait, à ce point de vue, pleine d'intérêt. Pour la minutie de cet examen, nul n'a jamais dépassé Burchard de Worms. La précision des questions posées, même et surtout dans les domaines les plus scabreux, a fini par scandaliser quelque peu. Il y a trace, dans divers guides du confesseur de la fin du XIIe siècles, d'une assez vive réaction contre les interrogatoires indiscrets, au moins en matière sexuelle. Voir, par exemple, les *Constitutiones synodicæ* d'Odon de Sully : VI, 1, *P. L.*, t. CCXII, col. 60; après avoir rappelé que les prêtres doivent mettre tout leur soin à obtenir des aveux complets *ut diligenter peccata inquirant*, le texte ajoute : *usitata sigillatim; inusitata nonnisi a longe, per aliquam circumstantiam.*

Ce n'est pas à dire que les confesseurs se contentent d'accusations telles quelles. Tous les auteurs de la fin du XIIe siècle, hommes de théorie ou praticiens, insistent sur la nécessité d'interroger le pénitent sur les circonstances de ses fautes. Et il ne s'agit pas seulement des circonstances qui changent l'espèce du péché, mais de celles que nous considérerions aujourd'hui comme sans intérêt pratique. On relèvera, en particulier, l'importance attachée à la circonstance de temps; commis pendant les jours consacrés à Dieu, dimanche, jours de fête, jours de jeûne, le péché est considéré comme prenant une gravité spéciale qui doit être expliquée en confession.

Tous les pénitentiels et livres apparentés que nous avons pu voir laissent, en définitive, l'impression que l'on fait de l'exactitude des aveux une condition *sine qua non* de la validité du sacrement. Le souci de cette exactitude est poussé jusqu'au scrupule et, pourtant, il se développera encore dans les âges suivants. C'est à lui, croyons-nous, qu'il faut attribuer ces formules de confession générale que tous les pénitentiels transmettent. Après avoir répondu à l'interrogatoire du prêtre, le pénitent s'accuse, en général, d'avoir beaucoup péché, comme nous disons encore aujourd'hui, *cogitatione, verbo et opere.* Seulement les formules entrent en des détails d'une précision incroyable pour ces trois grandes divisions, le pénitent s'accusant, en fin de compte, des fautes les plus énormes qui se puissent imaginer, jusques et y compris l'homicide, l'adultère, la pédérastie ou la bestialité. Ces textes posent évidemment un problème; le fait qu'ils sont assez souvent transmis en langue vulgaire indique qu'il ne s'agit pas seulement ici d'aide-mémoire à l'usage des confesseurs; ils étaient évidemment destinés aux fidèles. Ceux qui savaient lire les pouvaient trouver par écrit, les illettrés — et c'était la grande masse — les récitaient sans doute à la suggestion du prêtre qui prononçait la formule lentement. En somme, ils jouaient un peu le rôle de nos petits « exa-

mens de conscience » et l'on peut imaginer que, par analogie avec ce qui se passe aujourd'hui encore, bien des pénitents devaient les répéter à la suite du prêtre de manière purement mécanique, s'accusant sans sourciller des pires énormités. Pour des consciences plus formées, ces textes complétaient, en dernière analyse, l'interrogatoire fait par le confesseur. De toutes manières, ces « confessions générales », quelquefois pratiquées en public (voir le texte d'Honorius Augustodunensis, col. 913), témoignent à leur façon de l'importance attachée, dans la pratique, à l'intégrité de la confession. Comme nous le dirons à propos de la théorie, une faute, pense-t-on, n'est pardonnée, que si elle est confessée de bouche.

Le développement de la confession devait entraîner de soi le renforcement des prescriptions relatives au secret qui couvre les aveux. C'est à l'époque considérée que la pratique d'abord, puis la législation apportent les précisions nécessaires. Pour le détail, voir l'article Confession *(Science acquise en)* et compléter par L. Honoré, S. J., *Le secret de la confession*, dans *Museum Lessianum*, sect. théol., Paris-Bruxelles, 1924. Toutefois, aucune précaution extérieure n'est prise pour assurer le tête-à-tête du confesseur avec le pénitent : les confessionaux n'ont pas encore fait leur apparition et ne la feront pas de sitôt. Les règlements nombreux de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle ne parlent plus, comme les textes de l'âge carolingien, de l'administration de la pénitence, au moins de la cérémonie finale, devant l'autel (principal) de l'église, mais seulement dans un endroit où pénitent et confesseur puissent être vus de tous. *Ad audiendum confessiones communiorem* (al. *eminentem) locum in ecclesia sibi eligant sacerdotes, ut communiter ab omnibus videri possint; et in locis abditis, aut extra ecclesiam nullus recipiat confessiones nisi in magna necessitate vel infirmitate. Const. synod.* d'Odon de Sully, *P. L.*, t. CCXII, col. 60. On multiplierait aisément ces exemples.

b) La contrition. — Il va de soi que, de toute antiquité, le repentir a été considéré comme partie essentielle de l'ensemble du rite pénitentiel. Ni les vieux textes canoniques ne l'ignoraient, ni les collections plus récentes ne le passent sous silence. Mais il est intéressant de remarquer que les manuels, rédigés à l'usage des confesseurs au cours du XIIe siècle (ce sera plus vrai encore au XIIIe), appuient sur la nécessité, pour le prêtre, d'exciter chez le pénitent des sentiments de contrition. Alain de Lille est, à ce point de vue, particulièrement remarquable. Quant au ferme propos, il n'est pas oublié non plus; les pénitentiels y insistent. Voici comme les *Constitutions* d'Odon de Sully résument leurs enseignements : « La confession entendue, le confesseur devra toujours demander au pénitent s'il est décidé à s'abstenir de tout péché mortel; en cas de refus, qu'il ne l'absolve pas, ni ne lui impose de pénitence, ce qui lui donnerait à croire qu'il est en règle; qu'il l'avertisse simplement de faire tout ce qui est en son pouvoir pour que Dieu touche son cœur et l'amène au vrai repentir. » *Loc. cit.*, col. 61. Nombre de textes font également allusion au pardon des ennemis comme condition essentielle. Bien entendu, la réparation des dommages causés au prochain est également signalée. Voir en ce sens les mêmes *Constitutions* d'Odon.

Les pénitentiels de la fin du XIIe siècle fournissent aux confesseurs les thèmes qu'ils pourront développer pour amener à résipiscence les pénitents mal disposés et obtenir d'eux toutes les promesses, sans lesquelles ils ne sauraient être absous.

c) La satisfaction. — Une étude de l'évolution du système satisfactoire dépasserait les limites de cet article; ce serait, en somme, l'histoire de la destinée des pénitentiels en général et de leurs différentes sanctions qu'il faudrait retracer. C'est ici particulièrement que la comparaison entre le point de départ et le point d'arrivée serait instructive. Bornons-nous à quelques brèves indications.

Le système pénitentiel celtique, devenu par les transformations que nous avons dites la pénitence privée, était resté fidèle à l'esprit, sinon toujours à la lettre, de la discipline canonique, en faisant du jeûne le moyen principal d'expiation du péché. Les tarifs auxquels il était arrivé se rapportaient, en somme, aux nombres de jours, de mois, d'années de *jeûne*, plus ou moins rigoureux, qui devaient être imposés. Consignée dans les plus anciens textes, la tarification des pénitences a fini par passer tellement quellement dans les manuels ultérieurs, et il est bien curieux de constater que, après la disparition totale du vieux système, elle ait laissé des traces très reconnaissables dans notre système actuel des indulgences. Nous avons dit, col. 850, comment, dès le début, les *arrhea*, les rémissions, les commutations avaient introduit, dans les pénitentiels mêmes, le principe qui devait un jour anéantir à jamais toute la vieille tarification. C'est à l'époque que nous étudions que se précipite le mouvement qui aboutira d'une part à alléger les tarifs, d'autre part à faire du confesseur l'arbitre exclusif de la pénitence à imposer. Le *Corrector* de Burchard suppose encore le prêtre lié, jusqu'à un certain point, par les canons pénitentiels. Lisons, à côté de ces prescriptions rigides, le texte d'Odon de Sully, écho de tous les pénitentiels contemporains : « Que les prêtres fassent attention à ne point imposer de trop petites pénitences; la qualité de la pénitence doit être proportionnée à la qualité de la faute et aux possibilités du pénitent; qu'au reste on exige au moins de lui l'accomplissement d'un minimum. » Cette dernière phrase, *alioquin quod minus est requiratur ab eis*, laisse entrevoir des discussions entre pénitent et confesseur; un mot du *Pénitentiel* de Robert de Flamesbury, qui est sensiblement de cette époque, l'illustre d'une manière remarquable. Après avoir indiqué les deux catégories de pénitences, publiques ou solennelles, l'auteur ajoute, parlant au confesseur : *De alio etiam te moneo quod aliquem vix invenies qui subscriptas, quia graves sunt et austeræ, suscipiet pænitentias. Tu igitur paulatim ea mitigabis ut aliquam habeat pænitens pænitentiam. Nunquam enim, dummodo velit cessare a peccatis, omnino sine pænitentia a te recedet aliquis : alioquin, quod absit, in desperationem eum detrudes et damnationem.* Dans J. Petit, *Theodori pænitentiale*, t. I, p. 346. D'autres directoires à l'usage des confesseurs suggèrent les raisons qu'il faut faire valoir pour amener le pénitent à accepter les satisfactions imposées; on lui représentera, en particulier, qu'à négliger en ce monde les pénitences sacramentelles, il s'expose à voir démesurément s'enfler la dette qu'il aura à acquitter au purgatoire.

Tous ces textes laissent donc l'impression que les tarifs pénitentiels de jadis ne s'appliquent plus; si les manuels les conservent encore, c'est plutôt à titre d'indications dont le confesseur devra s'inspirer dans l'imposition de la pénitence. Celle-ci, il s'efforce de la proportionner au nombre et à la grandeur des péchés accusés. Encore est-il limité par l'obligation de respecter le secret de la confession. Les manuels du XIIIe siècle insistent beaucoup sur cette considération. Somme toute, la pratique s'oriente nettement dans le sens de la mitigation, au moins quand il s'agit de fautes courantes. Pour ce qui est des fautes réservées, dont nous parlerons plus loin, les peines imposées restent encore très dures; on en trouvera des exemples topiques dans les textes pontificaux signalés col. 895. Ce n'est pas ici le lieu de détailler les divers genres de pénitences qui sont imposées. Alain de Lille en donne

une assez bonne énumération, avec quelques remarques qui sont bien savoureuses dès cette époque : *Unde*, écrit-il, *eum quidam modernorum jejunia et vigilias ferre non possent, injunctæ sunt oblationes, orationes, peregrinationes. Liber pœnit., P. L.*, t. ccx, col. 293.

Le jeûne reste toujours partie essentielle du système, les aumônes aussi, à quoi se rattache l'obligation de faire célébrer un certain nombre de messes; les pèlerinages deviennent un moyen courant, qu'il s'agisse des pèlerinages mineurs aux sanctuaires locaux, ou des grands pèlerinages, Saint-Jacques de Compostelle, Rome, Jérusalem. Les flagellations et, comme on dit alors, les disciplines, font leur apparition, surtout en Italie, à l'époque de Pierre Damien, qui se fait l'apôtre, parfois indiscret, de ce genre d'expiation. Ces flagellations, le pénitent se les administre lui-même; on voit aussi très souvent, surtout à partir de la fin du XIIe siècle, la discipline donnée par le confesseur. Saint Louis s'est plaint doucement de ce que l'un de ses confesseurs n'avait pas la main légère. Si donc il y a lieu de parler d'une mitigation des pénitences anciennes, il serait exagéré de prononcer le mot de laxisme. Le pénitent ne s'acquitte pas encore de l'obligation de satisfaire par la récitation de quelques prières.

A vrai dire, c'est par un autre détour qu'allait s'introduire, dans la pratique de la satisfaction, un notable adoucissement; nous voulons parler des indulgences. L'essentiel a été dit à l'article INDULGENCES, que l'on complétera par le livre capital de N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922; on y trouvera discutés les plus anciens témoignages relatifs à des indulgences, telles que nous les comprenons aujourd'hui, *loc. cit.*, p. 131 sq. Ces témoignages ne commencent à être clairs et suffisamment nombreux qu'à partir du XIe siècle, et il faut bien reconnaître que, jusqu'au début du XIIIe siècle, les indulgences sont distribuées sans aucune prodigalité; encore le IVe concile du Latran essaiera-t-il de les restreindre. En dehors de l'indulgence de la croisade, qui est plénière, les autres rémissions accordées sont toujours partielles; les œuvres pour lesquelles elles sont concédées sont d'ordinaire assez difficiles. Somme toute, l'indulgence n'a pas encore apporté à la satisfaction de notables changements. Nous étonnerions aujourd'hui beaucoup de fidèles et même beaucoup de clercs, en leur imposant une minime partie des pénitences qu'accomplissaient courageusement les pécheurs du XIIe siècle.

d) L'absolution. — C'est le mot qui convient maintenant pour désigner l'acte du prêtre dans la rémission des péchés. L'ancienne Église usait du mot de « réconciliation ». Dès la fin du VIIIe siècle, Alcuin employait indifféremment un vocable pour l'autre. Le pseudo-Benoît Lévite introduisait, en ses faux capitulaires, le mot d'« absolution » dans les documents du passé, où il n'était parlé que de réconciliation. Toutefois, le mot ne semble pas encore courant à la fin de l'époque carolingienne. Il pénètre dans la langue théologique avec les premières spéculations sur la nature du pouvoir des clefs et les deux actes corrélatifs de lier et de délier, *ligandi atque solvendi*. On remarquera, cependant, que Pierre Lombard ne l'emploie pas encore d'une manière absolue : il parle de la *remissio quam præstat sacerdos, IV Sent.*, dist. XVIII, c. I, et il discute sur le pouvoir qu'ont les prêtres de lier et de délier. *Ibid.*, c. VI. Mais les gens qui veulent faire court parlent d'absolution. Ainsi Alain de Lille déclare que le pouvoir de délier que possède le prêtre consiste en ces trois choses : il accorde l'absolution du péché, il est tenu de prier pour le pénitent, il peut remettre quelque chose de la peine. *Lib. pœnit.*, col. 299.

Bien antérieurement déjà les textes liturgiques faisaient usage du mot. Cf. col. 905. Il n'y a donc pas lieu de tirer de conclusions dogmatiques, comme l'a fait Lea, de l'emploi ou de l'omission de celui-ci. L'action sacerdotale, que nous désignons par ce vocable, était l'ordinaire conclusion de l'ensemble du rite pénitentiel.

Sa place, d'ailleurs, n'était pas absolument fixée. Nous avons vu, à l'époque précédente, l'absolution tendre à se rapprocher de plus en plus de la confession et se donner bien avant que la pénitence ait été entièrement accomplie. Col. 849, 891. Le processus s'accentue encore à l'époque considérée. On aura remarqué que l'*Ordo pœnitentiæ* du *Monacensis 6425* met l'imposition de la pénitence après l'absolution. Col. 908. Il doit s'agir d'une confession autre que celle qui était prescrite au début du carême, car cette confession quadragésimale n'avait, semble-t-il, sa conclusion que le jeudi saint, dans l'absolution générale qui était donnée ce jour-là à tous ceux qui s'étaient confessés vers le mercredi des cendres. On peut se demander d'ailleurs si ce mode d'absoudre en bloc les pénitents confessés au début du carême ne s'est pas maintenu longtemps. A coup sûr, la cérémonie du jeudi saint a persévéré pendant de longs siècles. Elle subsiste encore aujourd'hui en certains diocèses de France (Bayeux, par exemple). Voir quelques indications à l'article ABSOLUTION QUADRAGÉSIMALE, col. 259. Il ne faudrait pas, croyons-nous, se hâter de dire qu'au XIe ou XIIe siècle cette absoute générale était une simple cérémonie, ce qu'elle est devenue plus tard, ce qu'elle est à coup sûr aujourd'hui. En lisant les *Constitutions synodales* d'Odon de Sully, on est frappé du fait qu'elles prescrivent la confession de tous les fidèles au début du carême : *Frequenter presbyteri moneant ad confessionem et præcipue ab initio Quadragesimæ instanter præcipiant venire generaliter ad confessionem*, c. V, n. 13. Comme ces fidèles devaient certainement communier à Pâques, il est bien permis de se demander si l'on escomptait leur persévérance dans l'état de grâce durant les six semaines du carême, ou si l'on ne préférait pas mettre l'absolution au jeudi saint. Le texte d'Honorius d'Autun, signalé col. 913, serait peut-être de nature à jeter quelque lumière sur cette pratique de l'absolution générale. Quant à la pratique de disjoindre la confession et l'absolution, elle subsistait encore, il n'y a pas très longtemps, en certaines provinces de France (la Bretagne, par exemple).

Il n'en reste pas moins que, dans nombre de confessions, l'absolution suivait immédiatement l'aveu du pénitent. Sans vouloir presser plus que de raison un texte d'Odon de Sully que nous avons déjà signalé, VI, 2, on peut bien y lire la même succession des actes que le *Monacensis* nous avait indiquée : *Audita confessione, semper confessor interroget confitentem si velit abstinere ab omni mortali; aliter vero non absolvat eum, nec injungat ei pœnitentiam.*

Il est bien entendu d'ailleurs qu'en matière d'absolution le confesseur n'a pas tous les droits. Des précisions successives ont déterminé, en droit canonique, les personnes sur lesquelles s'étend sa juridiction. L'essentiel, sur ce point, a été dit à l'article ABSOLUTION, et l'on a rappelé ci-dessus, col. 895, les principaux textes pontificaux relatifs à la matière durant l'époque considérée. On en retiendra qu'aux XIe et XIIe siècles la liberté des pénitents est passablement restreinte pour le choix de leur confesseur. C'est régulièrement à son « propre prêtre » que doit s'adresser le fidèle; la possibilité, pour telle personne constituée en dignité, de s'adresser à un confesseur de son choix est un privilège qui ne tardera pas à faire l'objet de concession régulière; il faudra les querelles du milieu du XIIIe siècle entre le clergé séculier et le clergé régulier pour que soient élargies ces limites un peu étroites.

Restreinte par rapport aux personnes, la juridiction

des simples prêtres l'est encore bien davantage par rapport aux fautes qui sont avouées par les fidèles. Ce n'est point ici le lieu d'examiner l'origine, le développement et l'extension de la réserve ecclésiastique (voir l'article spécial, et déjà les textes de droit mentionnés ci-dessus, col. 896). Disons seulement qu'à la fin du XIIe siècle les grandes lignes du système sont définitivement arrêtées. Certaines fautes sont exclusivement réservées au pape, d'autres aux évêques, et ces réserves fonctionnent régulièrement. Le nombre est considérable de ceux qui sont obligés, pour se faire absoudre de leurs fautes, d'entreprendre le pèlerinage de Rome et de se présenter au pape lui-même ou au grand pénitencier. On lira, dans les *Constitutions* d'Odon de Sully, la liste des cas dont les simples prêtres ne sauraient absoudre et qui sont réservés soit à l'évêque, soit au pape. C. VI, n. 4-7. Bien entendu, ces listes ont dû subir des variations dans le temps et dans l'espace. La réserve n'empêche pas seulement de donner l'absolution; elle soustrait, la faute visée à l'appréciation du confesseur, qui ne peut même pas imposer de pénitence; le rôle du prêtre se borne, les aveux du pénitent entendus, à enseigner à celui-ci l'instance à laquelle il doit s'adresser et les voies et moyens à prendre. L'imposition d'une pénitence pourrait donner au coupable l'idée qu'il est déjà en règle avec l'Église; d'après les *Constitutions* d'Odon de Sully, le confesseur, s'il ne peut absoudre pour une raison ou pour l'autre, ne doit pas imposer de pénitence. D'autres textes, à la vérité, donnent une impression un peu différente. Dès qu'il y a chez le pénitent bonne volonté, même imparfaite, il est bon de lui imposer quelque pénitence, même si l'absolution ne lui peut être donnée. Voir le texte de Robert de Flamesbury, cité col. 926. C'est dans l'esprit de la décrétale d'Alexandre III, mentionnée col. 896.

Sur la cessation de toute réserve *in articulo mortis*, voir l'article RÉSERVE. Il convient cependant de relever le fait qu'il a fallu un certain temps pour que se généralisât la pratique d'accorder les sacrements *in extremis* aux condamnés à mort.

2. *Le rite de la pénitence privée.* — L'essentiel a été dit col. 906. On a décrit l'ensemble d'après un ms. de la première moitié du XIe siècle. Il serait intéressant de pouvoir reconstituer des séries de textes qui feraient ressortir les simplifications qui vont s'opérer. Mais les matériaux pour une telle étude sont encore loin d'être inventoriés, publiés, critiqués. Des quelques textes, très incomplètement publiés, soit dans Morin, soit dans Jacques Petit, on a l'impression que les cérémonies vont se simplifiant. Encore ne faudrait-il pas croire que les formulaires donnés par les livres liturgiques aient été toujours observés à la lettre. Le départ a dû se faire, vers cette époque, entre ce qui était cérémonie accessoire et parties plus ou moins essentielles. Mais on ne se trompera guère, pensons-nous, en imaginant qu'une confession individuelle devait prendre alors beaucoup plus de temps qu'aujourd'hui. On ne perdra pas de vue, d'ailleurs, que les paroisses de l'époque, soit dans les campagnes, soit dans les villes, étaient beaucoup moins populeuses qu'aujourd'hui; la besogne des confesseurs en était certainement facilitée.

3. *Fréquence de la confession.* — De même, est-il impossible de donner une idée des variations infinies qui se remarqueraient dans la question de la fréquentation de la pénitence. Il faut résister à la tentation de généraliser les quelques textes que l'on peut recueillir dans la période considérée. En voir quelques-uns à l'article CONFESSION, col. 886. On peut penser, néanmoins, qu'à la fin du XIIe siècle, l'obligation pour les fidèles de se confesser, au moins une fois par an, était chose courante. Il faut être, au contraire, beaucoup plus circonspect quand l'on parle de confession (et aussi de communion) obligatoire aux deux autres fêtes de l'année : Pentecôte et Noël. Les divers statuts synodaux, en prescrivant au moins la confession quadragésimale, n'ont pas conscience, d'ailleurs, d'innover et ne font, en somme, que consacrer l'usage qui régnait partout et, semble-t-il, depuis assez longtemps. Ceux d'Odon de Sully distinguent bien entre le conseil adressé aux fidèles de se confesser assez fréquemment et le précepte de se confesser en carême : *Frequenter presbyteri* MONEANT *ad confessionem et præcipue ab initio Quadragesimæ* INSTANTER PRÆCIPIANT *venire generaliter ad confessionem.* C. VI, 13, *P. L.*, t. CCXII, col. 61. Un passage d'Alain de Lille, presque contemporain de ces statuts, doit en être rapproché. Alain suppose le cas d'une personne qui, ayant bien examiné sa conscience, peut se rendre le témoignage qu'elle n'a point commis de fautes graves. Mais des fautes de cette nature ont pu lui échapper : ce sont là ces fautes cachées, occultes, dont le psalmiste dit : *ab occultis meis munda me* (Ps., XVIII, 13). Ces fautes occultes (on voit en quel sens il faut ici prendre le mot) sont remises sans doute dans la confession générale (ce *confiteor* développé dont on trouve le texte et l'emploi dans Honorius d'Autun, ci-dessus, col. 913), et pourtant il faut conseiller à cette personne d'aller trouver le prêtre, pour qu'elle n'ait pas l'air de mépriser la règle ecclésiastique : *tamen consilium est ut ad sacerdotem accedat, ne regulam ecclesiasticæ institutionis prætermittere videatur.* Il doit s'agir du temps du carême, quoi qu'il en soit de l'origine du titre qu'on lit en tête du développement : *Nullius peccati conscius ad confessarium accedere debet in Paschate. P. L.*, t. CCX, col. 299.

Ainsi, en dehors de la confession quadragésimale, qui semble être entrée définitivement dans les mœurs, il y a certainement des confessions que nous pourrions appeler de dévotion. Elles ont dû se multiplier vers la fin du XIIe siècle; certains monastères ont pu exercer, à ce point de vue, une influence bienfaisante, c'est le cas, très certainement, pour l'abbaye de Saint-Victor, aux portes de Paris. Mais il faut attendre, pensons-nous, l'apparition des deux grands ordres mendiants du début du XIIIe siècle pour voir cette pratique se généraliser. Prêcheurs et mineurs ont joué, par rapport à la diffusion de la confession fréquente, le rôle que les moines celtes et anglo-saxons avaient joué dans la propagation de la pénitence privée.

4. *Quelques singularités de la pratique.* — *a*) *La confession aux laïques.* — Une des plus singulières conséquences de l'importance que l'on attache de plus en plus à l'aveu, à la confession, c'est la pratique de la confession aux laïques. Sur ce sujet, fort intéressant au double point de vue théorique et pratique, l'ouvrage capital est désormais A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Paris-Bruges, 1926.

Les âges antérieurs n'avaient pas entièrement ignoré cette pratique, et un texte célèbre de Bède lui fournissait un appui. Ci-dessus, col. 869. Mais, en définitive, il ne s'agit guère, dans les textes de l'âge carolingien, que d'une coutume monastique, ne portant guère que sur les fautes légères. C'est seulement au XIe siècle que l'on voit apparaître l'idée qu'en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre il faut s'adresser à un laïque pour lui confesser ses fautes graves, et mériter par là le pardon divin. De plus en plus, en effet, la persuasion s'implantait qu'une faute ne peut être pardonnée si elle n'est confessée de bouche, tout comme le péché originel et les péchés personnels ne peuvent être remis à l'infidèle que par le baptême. Sur ce dernier point, on était arrivé, depuis assez longtemps, à l'idée qu'en cas de nécessité toute personne peut et doit baptiser; parallèlement l'idée s'introduit au

XIe siècle qu'en cas de nécessité toute personne peut et doit confesser. L'anecdote de Joinville, entendant en confession un de ses compagnons d'armes, est du milieu du XIIIe siècle, mais on lui trouverait des antécédents deux cents ans auparavant. L'obligation de cette pratique est déjà inscrite dans le *De vera et falsa pœnitentia* de pseudo-Augustin, et son insertion dans ce traité n'a pas dû être étrangère à son immense diffusion ; sans parler de la fausse lettre d'Augustin à Fortunat, ci-dessus, col. 912, qui a fini par forcer l'entrée des collections canoniques. A la vérité, il est assez difficile de dire, faute d'un rassemblement suffisant des textes historiques, jusqu'à quel point la pratique a pénétré dans les mœurs. Mais il serait bien étrange que tous les théologiens du XIIe siècle, ou à peu près, aient enseigné, de manière plus ou moins expresse, l'obligation, en cas de nécessité, de confesser même à un laïque les fautes graves, si quelque chose n'avait correspondu à cet enseignement. La doctrine, comme il arrive d'ordinaire, a dû suivre la pratique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait eu aussi une réaction inverse. En tout état de cause, l'ensemble jette un jour curieux sur un des côtés de la vie religieuse du Moyen Age. Si l'on veut avoir quelque idée des questions pratiques que cette doctrine a soulevées, on s'adressera de préférence à Pierre le Chantre, en complétant l'exposé un peu sommaire du *Verbum abbreviatum* par les passages, jusqu'à présent inédits, qu'a donnés A. Teetaert, *op. cit.*, p. 164-176.

b) Autres singularités. — Il faut au moins signaler celle que consiste à réitérer la confession, d'ailleurs faite en de bonnes dispositions et par conséquent valide. La chose était déjà visible dans certains textes de l'âge précédent. Les discussions autour de la singulière question de la reviviscence des péchés (lointain écho, pensons-nous, de la vieille question des relaps), n'ont pu qu'encourager le développement de la pratique en question. S'il était vrai, comme le prétendaient certains docteurs, qu'en cas de rechute dans le péché, les fautes antérieures pussent revivre, s'il était vrai, d'autre part, que la confession de bouche fût le seul moyen de rémission des péchés, on comprend que certains aient préconisé l'obligation, chaque fois que l'on se confessait de fautes graves, d'accuser également les fautes du passé. Mais il s'en faut que cette obligation fût reconnue par tous. L'idée, cependant, n'a pas entièrement disparu ; on en retrouverait encore des traces dans la pratique d'aujourd'hui.

Une autre pratique est signalée par les auteurs de la fin du XIIe siècle : elle consiste à diviser la confession entre plusieurs prêtres ; à l'un d'eux on avoue telle faute, à l'autre telle autre, ce qui peut contribuer à diminuer les difficultés de l'aveu. Mais c'est là, en toute vérité, un abus contre lequel protestent les docteurs bien informés. Une telle pénitence, dit Alain de Lille, est une pénitence sophistique. *Loc. cit.*, col. 302. Cf. Bandin, dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1099 B.

III. LA THÉOLOGIE. — Avec les premières années du XIIe siècle commencent, dans tous les domaines, les spéculations de la théologie ; elles devaient tout naturellement concerner aussi la pénitence. Les esprits que la dialectique retrouvée commençait à inspirer, qui entrevoyaient comme l'un des devoirs de la science sacrée de mettre de l'ordre dans les concepts et de hiérarchiser les idées, ne pouvaient se soustraire à l'ensemble des questions que soulevait la pratique pénitentielle. La besogne, d'ailleurs, était plus ardue qu'en beaucoup d'autres domaines. On n'oubliera pas que la science théologique du XIIe siècle est dominée, beaucoup plus que ce ne fut le cas à l'âge suivant, par les « autorités » du passé. De quelque manière qu'ait eu lieu ce rassemblement des textes anciens — des *sentences*, comme l'on va bientôt dire — il est certain que les premiers scolastiques sont tout encombrés de leur richesse. Nulle part, sauf peut-être dans le droit matrimonial, l'encombrement ne se révélait plus grand que dans la question pénitentielle. Depuis le temps lointain de la *Dionysiana*, les collections canoniques avaient inséré, sur la matière, des textes d'origine, de valeur, d'antiquité fort diverses. Témoins de la pratique des époques où ils avaient été rédigés, ces textes, si l'on avait eu la possibilité ou l'idée de les sérier dans le temps et dans l'espace, auraient raconté, de manière fort claire, l'histoire de la discipline pénitentielle, celle aussi des idées théologiques sous-jacentes à cette discipline. Sauf sur quelques points très apparents, le XIIe siècle était incapable de procéder à ce triage. Apparaissant les unes à côté des autres, avec une valeur égale et quasi absolue, ces « autorités », par leur nombre même, ne pouvaient que créer la confusion. Nous avons dit plus haut, col. 901 sq., les difficultés que Gratien avait éprouvées, dans sa tentative, pour faire cadrer, les uns avec les autres, dans la description de la pratique les « canons discordants ». Les difficultés devaient être plus grandes encore dans le domaine de la théorie, et Gratien, qui, dans son traité de la pénitence, inséré au *Décret*, a fait davantage œuvre de théologien que de juriste, en est encore un exemple remarquable.

On peut ordonner sous deux chefs les questions qui furent agitées durant le XIIe siècle par rapport au sujet qui nous occupe : la valeur respective des diverses parties de la pénitence ; l'élaboration de la théorie sacramentelle.

1° *Valeur respective des diverses parties de la pénitence.* — Cette question a déjà été traitée sommairement à l'article ABSOLUTION, col. 171 sq. ; on devra compléter les indications qui sont données à cet endroit par le livre de Polycarp Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909.

La question est celle-ci, et nous allons voir qu'elle n'est pas nouvelle : de toute antiquité, il se pratique, dans l'Église, un rite extérieur qui est ordonné à la rémission des péchés. Ce rite extérieur comporte l'aveu, l'acceptation et l'accomplissement d'une peine, la réconciliation, tous gestes dont l'*action d'ensemble* est, dans l'intention finale de l'Église, d'opérer en l'âme de celui qui s'y soumet un invisible effet : sanctification, justification, remise du péché. C'est seulement quand le rite a reçu son plein achèvement que l'âme coupable est assurée de sa rentrée en grâce avec le Créateur. Mais il va de soi que le rite, à lui tout seul, ne saurait produire cet effet intérieur ; dans l'ensemble du rite, le pénétrant, l'animant, agissent les sentiments, les dispositions de celui-là même qui s'y soumet. Le plus simple est de dire que la rémission du péché est acquise *par tout cet ensemble* de rites extérieurs informés par la contrition. Mais la curiosité des théologiens est plus difficile à satisfaire et les premiers maîtres du XIIe siècle vont épuiser leur sagacité à soupeser la part respective qui revient à chacun des éléments qui se sont finalement distingués : confession, satisfaction, absolution, d'un côté, contrition, de l'autre. Il n'est que de relire ce que nous avons écrit plus haut sur la doctrine pénitentielle aux diverses époques, pour se convaincre que le problème n'était pas nouveau. Seulement, il affectera davantage, au XIIe siècle, l'allure d'une mise en équation. Il reste commandé toutefois par les textes mêmes qui sont nés à des époques bien antérieures et ont été véhiculés par les collections canoniques.

1. *La satisfaction.* — Il est indiqué de commencer par elle, parce qu'ici le problème a été définitivement résolu et que la solution engage plus ou moins les réponses aux autres questions.

a) Sa nécessité. — Nous avons dit toute l'impor-

tance qu'elle avait eue dans l'ancienne discipline canonique, importance que le régime des pénitentiels n'était pas fait, du moins à première vue, pour atténuer. Et, pourtant, ce sont les pénitentiels eux-mêmes qui ont contribué pour une bonne part à changer la signification de cet élément dans la rémission du péché. Du jour où il a été possible d'être réconcilié *avant* d'avoir accompli toute la pénitence, pénétrait dans la théorie une idée toute nouvelle. A en juger par la pratique de l'ancienne Église, on agissait autrefois comme si les expiations entreprises par le coupable étaient la condition *sine qua non* (ne disons pas la cause) de la remise du péché (par l'Église et) par Dieu. Un saint Augustin n'avait pas une confiance illimitée dans la pénitence *in extremis*, qui ne laissait point, à son gré, au coupable le temps nécessaire pour accomplir les œuvres satisfactoires. Ci-dessus, col. 806. Mais les âges suivants avaient vu se multiplier, au contraire, ces cas de pénitence imposée à la dernière minute.

Se conjuguant avec cette influence de la pratique continentale, l'action des pénitentiels insulaires devait conduire peu à peu à l'idée que l'efficacité de la satisfaction n'est pas du même ordre que celle des autres éléments de la pénitence. Un jour viendra où certains *ordines pœnitentiæ* mettront l'imposition, même de la pénitence après l'absolution, témoignant ainsi que la satisfaction n'est plus qu'accessoire. Cette donnée est définitivement acquise à la fin du XII[e] siècle, à telles enseignes que certains auteurs prétendent qu'il n'est pas indispensable qu'une satisfaction soit imposée par le prêtre. Ils font valoir l'exemple de la Madeleine à qui Jésus remet ses péchés sans lui imposer de pénitence : la contrition de la pécheresse était assez forte pour suppléer toute satisfaction. Tout le monde ne va pas à ce laxisme. Alain de Lille exprime au mieux ce qu'était la pratique des gens sages et il explique congrument que trois éléments concourent à la vraie pénitence : la contrition (avec le ferme propos), la confession et la satisfaction. *P. L.*, t. CCX, col. 302 B. Et, si le prêtre n'imposait pas de pénitence au pécheur, soit par manque de discernement *(quia indiscretus)*, soit par bonté naturelle, soit parce qu'il suppose dans celui qui se confesse une contrition surabondante, le pénitent n'en devrait pas moins racheter ses péchés par l'aumône, le jeûne, les veilles, les oraisons. Que si le paroissien s'aperçoit que son curé manque de discernement, qu'il s'en aille ensuite consulter quelque confesseur plus savant. *Ibid.*, col. 301 B. Il y avait donc, à l'époque, chez certains confesseurs, une tendance à négliger cette partie de la pénitence. Alain de Lille est, à coup sûr, d'avis que la rémission des péchés ne laisse pas d'être acquise en ces conditions; mais, si elle n'est pas absolument indispensable, la satisfaction n'en garde pas moins, à ses yeux, une très grande importance. En quoi consiste donc son efficacité, d'après les théologiens de l'époque?

b) Son efficacité. — Cette question est touchée par Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XX et XXI, où se mêlent d'ailleurs quelques questions accessoires; le Maître des Sentences est ici, comme bien souvent, l'écho de la doctrine et de la pratique courante. C'est beaucoup plus dans ces deux distinctions qu'il faut chercher son idée personnelle que dans la dist. XVI, c. II, III, V, où il ne fait guère qu'aligner les textes patristiques sur la nécessité de satisfaire pour le péché. Encore, dans les deux distinctions XX et XXI, la question n'est-elle résolue que par rapport à des cas d'espèce. Il s'agit, en définitive, de personnes qui, pour une raison ou pour l'autre, n'ont pu accomplir la pénitence prévue par les textes (des mourants par exemple), ou qui, ayant eu affaire avec un confesseur sans discernement *(indiscretus)*, n'ont pas reçu une pénitence proportionnée à leur faute. Cette satisfaction pour le péché, si elle n'est pas fournie ici-bas, devra l'être dans l'au-delà, et cette considération amène le Maître à développer la doctrine du purgatoire. En somme, et bien qu'il ne le dise pas très explicitement, ses explications supposent les données suivantes : le péché grave n'est pas seulement une privation de l'amitié divine; il expose le coupable au châtiment divin et tout spécialement au châtiment éternel de l'enfer. Le péché remis (par quel moyen? nous nous le demanderons plus loin), ce châtiment est commué en des peines temporelles; ces peines temporelles, ou bien le pécheur les purge ici-bas, tout spécialement, mais pas exclusivement, par les satisfactions pénitentielles, ou bien il les purge dans l'au-delà, le purgatoire étant ordonné par Dieu à la rémission totale des peines dues au péché pardonné. Sauf le vocabulaire, qui n'est pas encore parfaitement établi (il l'est peut-être mieux dans l'*Epitome theologiæ christianæ* attribué à Abélard, c. XXXVII), c'est la doctrine même qu'élaboreront les grands scolastiques et c'est peut-être le point où les docteurs du XII[e] siècle ont apporté le plus de clarté. Nous avons dit, ci-dessus, col. 926, comment les pénitentiels ou les *Summæ confessorum* font usage de cette doctrine dans la pratique : au pécheur qui renâcle aux pénitences qu'il lui propose, le confesseur représentera vivement que ce qu'il n'expiera pas ici-bas, il devra, bon gré mal gré, l'expier en purgatoire. Cette conclusion, le pseudo-Augustin l'avait déjà très clairement exprimée : *prius purgandus est igne purgationis qui in aliud sæculum distulit fructum conversionis... Studeat ergo sic quisque delicta corrigere ut post mortem non oporteat pœnam tolerare. De vera et falsa pœnit.*, XVIII, 34, *P. L.*, t. XL, col. 1128. Or, c'est incontestablement à ce texte que se rattachent, par voie directe ou indirecte, tous les docteurs du XII[e] siècle.

2. *La confession.* — Et c'est encore à ce même texte qu'il faut faire remonter les précisions relatives au rôle de l'aveu dans la rémission du péché.

a) Sa nécessité. — Sur ce point, la pratique a devancé, dans ses précisions, toutes les théories, et c'est elle, finalement, qui a eu raison des opinions divergentes qui tendaient à se produire. Il y avait au moins deux siècles que les textes canoniques locaux urgeaient pour les fidèles l'obligation de la confession, quand parut le traité pseudo-augustinien. Loin donc qu'il ait engendré la pratique, il n'en est que le reflet, prenant seulement à tâche de défendre la nécessité de la confession contre les difficultés que certains théoriciens y pouvaient faire. A la vérité, les textes canoniques, ordonnances synodales ou décrets conciliaires expriment, avant tout, un *précepte* ecclésiastique. Leurs injonctions ne lient pas d'ordinaire d'une manière expresse la nécessité de la confession avec l'accès au sacrement d'eucharistie. En d'autres termes, elles ne font pas de la confession (entendue au sens de la partie pour le tout) le moyen indispensable pour remettre le pécheur dans l'amitié divine. Le fait, néanmoins, que c'est surtout à l'époque du carême et aux approches de la communion de Pâques que l'Église urge l'obligation de recourir à la pénitence, dont la confession est désormais l'une des parties très en vue, ce fait était gros de signification. Ce serait presser les textes que de leur faire dire que, d'ores et déjà, l'Église considérait l'aveu des fautes comme le seul *moyen normal* d'en obtenir le pardon; c'est seulement quand cette discipline de la confession obligatoire aura été imposée à l'ensemble de la chrétienté (au moins latine) par le décret du Latran qu'il sera loisible de tirer cette conclusion. Bonaventure et Thomas d'Aquin le feront avec beaucoup de force. Mais ils reconnaissent, en même temps, que la décrétale du pape Innocent III a fait, sur ce point, la lumière; ils n'ignorent pas les discussions qui ont eu lieu à l'âge précédent sur la

nécessité, pour être pardonné, de soumettre ses fautes, par la confession, au pouvoir de l'Église. Donc, tout ce que l'on peut tirer des règles pratiques en faveur du caractère indispensable de l'aveu, et, comme diront les théologiens ultérieurs, de sa *nécessité de droit divin* (dans les conditions normales), tout cela est encore implicite et demandera quelques discussions pour se clarifier.

Ces discussions ont rempli tout le XIIe siècle, et c'est le traité de la pénitence inséré par Gratien dans le *Décret*, ci-dessus, col. 902, qui nous montre au mieux avec quelle vivacité elles ont été conduites. On a dit avec quelle netteté Gratien pose la question. *Utrum sola cordis contritione, absque oris confessione, quisque possit Deo satisfacere?* Ce serait, à notre avis, énerver le sens de toute cette question III de la cause XXXIII, que de la présenter simplement comme un débat théorique sur l'action respective, dans la rémission du péché, du repentir, d'une part, de l'intervention ecclésiastique, d'autre part. (Sur ce problème littéraire, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 307, note 4, où l'on trouvera la liste des auteurs qui en ont traité en des sens divers.) Il nous paraît bien que le maître bolonais entend résumer un débat plus profond; ce n'est pas seulement la question de *théologie* susénoncée qu'il discute; à côté de celle-ci, qui est certainement visée, une question de *dogme* se pose : l'aveu des fautes est-il de droit divin ordonné à la rémission des péchés? Le fait qu'il conclut par un *non liquet*, en déclarant que, des deux opinions en présence, l'une et l'autre a pour elle des auteurs de valeur, *De pænit.*, dist. I, c. 89, *Dict. Grat.*, ne doit pas nous émouvoir. Saint Thomas ne s'en scandalisait pas; il déclarait seulement que l'opinion qui ne fait pas de l'aveu des fautes un moyen indispensable de pardon serait, à son époque, une hérésie, mais qu'antérieurement aux définitions de l'Église (il compte pour telle la décrétale *Omnis utriusque sexus*) elle a pu être soutenue de bonne foi. Pour apprécier d'ailleurs la nature de la question débattue par Gratien, il n'est que de se reporter au canon 90 qui termine la discussion. Le texte est donné par notre auteur comme de Théodore de Cantorbéry; en réalité, il est emprunté par des intermédiaires au can. 33 du concile de Chalon (813); voir ci-dessus, col. 865. En voici le texte intégral (nous mettons entre crochets les mots qui ne sont pas dans le texte conciliaire; ils étaient déjà dans Burchard, l. XIX, n. 145, où Gratien a pris sa citation) :

Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt [ut Græci]. Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent [ut *fere tota* sancta Ecclesia]. Quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit Ecclesiam, ita dumtaxat ut Deo qui remissor est peccatorum peccata nostra confiteamur [et hoc perfectorum est], et cum David dicamus : « Delictum meum cognitum tibi feci et injustitiam meam non abscondi. Dixi : confitebor adversum me injustitiam meam Domino et tu remisisti impietatem peccati mei. » Sed tamen Apostoli institutio nobis sequenda est, ut confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. *(Se rappeler que, dès l'époque carolingienne, ce texte était invoqué pour appuyer la nécessité de précepte de la confession ecclésiastique.)* Confessio itaque quæ [soli] Deo fit [quod justorum est] purgat peccata. Ea vero quæ sacerdoti fit docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque, salutis et sanctitatis auctor et largitor plerumque (*traduire :* tantôt) præbet hanc suæ pænitentiæ medicinam invisibili administratione, plerumque (tantôt) medicorum operatione.

Il faudrait bien des pages pour gloser ce texte et pour faire valoir la portée des additions faites au libellé du concile; disons simplement que l'on y mettrait un peu de clarté en y introduisant la distinction plus récente de *nécessité de moyen* et de *nécessité de précepte.* De soi, semble dire le texte (et Gratien se rallie pensons-nous à cette idée), de soi la contrition intérieure qui avoue les fautes à Dieu suffit pour obtenir le pardon Mais, puisqu'il existe un précepte apostolique imposant l'aveu extérieur (il s'agit certainement de l'aveu au prêtre), il faut s'y conformer. Cette démarche est d'ailleurs extrêmement profitable. — Il s'agit donc bien ici du problème dogmatique, et non pas seulement du problème théologique. Les *correctores romani* en ont eu d'ailleurs l'intuition. Voir leur note au can. 89.

Aussi bien, au moment où Gratien y touchait, le double problème n'était plus nouveau, encore que les distinctions indispensables n'aient encore été qu'imparfaitement faites. Il est très facile de distinguer dans la première moitié du XIIe siècle un double courant.

Le premier dérive en droite ligne de Bède et d'Alcuin : il est pour la nécessité de l'aveu extérieur. Il s'est affirmé avec une force non pareille dans le *De vera et falsa pænitentia*, et, dans ce dernier ouvrage, il a même esquissé une précision de la plus haute importance : en affirmant qu'en cas d'urgence le pécheur doit confesser ses fautes graves, même à un laïque, pseudo-Augustin enseigne, d'une manière encore confuse, reconnaissable néanmoins, l'absolue nécessité de l'aveu oral. A lire ses développements, il semblerait que, si la confession ne rencontre pas une oreille humaine pour la recevoir, les chances du pardon divin sont infiniment diminuées. Des précisions ultérieures seront données sur la façon dont opère cette confession à des laïques; elles seront, les unes plus, les autres moins, dans la ligne des idées de pseudo-Augustin. Mais on ne se tromperait guère, pensons-nous, en disant que celui-ci mettait un lien quasi nécessaire entre rémission et aveu. C'est une idée très analogue qui se retrouve dans Godefroy de Vendôme, col. 911, dans Hugues de Saint-Victor, col. 915, et les traités qui sont apparentés, de près ou de loin, à la *Summa de sacramentis.* — En s'en faisant l'écho, Pierre Lombard lui assurera un succès éclatant. Bien que son idée de fond ne soit pas absolument claire, il tranche le débat sur la nécessité de la confession avec une netteté qui contraste avec les hésitations de Gratien. Voir *IV Sent.*, dist. XVII, c. I, II, III, IV. Cette décision, que le Lombard n'a pas toujours, est d'autant plus significative qu'il a certainement lu Gratien avant de rédiger lui-même son exposé; du moine bolonais, il reproduit les textes les plus caractéristiques, mais il conclut par ce prononcé très ferme que l'on opposera à celui de Gratien donné à la col. 902 : « De tous ces textes, et d'autres encore, il ressort avec évidence que la confession doit être faite à Dieu d'abord et ensuite au prêtre, et qu'il n'y a pas possibilité d'entrer sans cela en paradis, si on a la possibilité de recourir au prêtre. » Dist. XVII, c. III, conclusion. Quant à la confession aux laïques des péchés graves en l'absence de prêtre, le Lombard semble la considérer comme nécessaire : *Sed et graviora coæqualibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Ibid.*, c. IV, concl. — De cette nécessité d'un aveu extérieur pour la rémission du péché, les remarques que nous avons faites ci-dessus sur les textes liturgiques et spécialement sur la confession générale, voir col. 924 sq., constituent un abondant témoignage.

Mais, en face de ce groupe, qui est incontestablement le plus nombreux, il y avait certainement des opposants, au moins théoriques : l'argumentation d'Anselme de Laon, *Sent.*, p. 124, l'insistance de pseudo-Augustin ne se comprendraient pas, s'il n'y avait pas eu, dans cette affaire, une résistance à vaincre. Et c'est pourquoi il est regrettable que nous soyons si mal renseignés sur ce maître Guillaume à qui en a Godefroy de Vendôme, col. 911. Abélard est fréquemment cité comme un de ces opposants. Que dans le *Sic et non*, c. CLI, il oppose les unes aux autres les « autorités » sur cette question : « Le péché peut-il être remis sans con-

fession? » cela ne saurait préjuger de sa pensée de fond. Mais les deux chapitres XXIV et XXV du *Scito te ipsum* laissent à coup sûr, une impression un peu mêlée. Tout en montrant les avantages de la confession, Abélard semblerait, de prime abord, la considérer plutôt comme très utile que comme indispensable et il appuie avec quelque lourdeur sur les inconvénients inévitables de l'institution, inconvénients qui, en certains cas, seraient assez grands pour que le pécheur se dispensât de l'aveu aux hommes. L'exemple de Pierre, dont on ne lit point dans l'Écriture qu'il ait confessé sa faute, est allégué pour justifier ceux qui, en certains cas, voudraient différer ou même laisser de côté la confession. L'essentiel est qu'il n'y ait pas chez eux mépris pour l'institution. Et Abélard d'énumérer quelques cas où l'on pourrait, en somme, se dispenser de l'aveu. Rien, cependant, d'une thèse en tout ceci et plusieurs des cas qu'il examine seront résolus comme lui par les moralistes de l'avenir. De l'ensemble, néanmoins, se dégage une impression fort différente de celle qu'on éprouve en lisant Hugues de Saint-Victor : pour Abélard, à coup sûr, la confession, si elle est commandée ou tout au moins fortement conseillée, n'est pas considérée comme de nécessité de moyen. Le lien si ferme établi par d'autres contemporains entre l'aveu et le pardon se relâche beaucoup ici. Les développements de Roland Bandinelli sur le même sujet, *loc. cit.*, p. 243-249, sont plus nets, et la discussion roule plutôt, chez lui, sur la manière dont confession et contrition concourent à l'effet total. On ne trouve pas chez lui, néanmoins, les déclarations tranchantes que l'on découvre chez les victorins. Voici sa conclusion : « Bien que le péché soit remis par la contrition du cœur, la confession de bouche et la satisfaction ne sont pas superflues. En péchant, nous avons offensé à la fois Dieu et l'Église, Dieu directement, l'Église en la scandalisant; ayant offensé l'un et l'autre, nous devons satisfaire l'un et l'autre; Dieu par la contrition intérieure, l'Église par la confession de bouche et les œuvres satisfactoires, si la qualité du temps le demande : *si temporis qualitas exposcit.* » *Loc. cit.*, p. 249. Il n'est pas difficile de voir quelles échappatoires permettrait l'argumentation de Roland.

Il faut ajouter, pour terminer, que la lutte contre les hérésies antiecclésiastiques aura pour résultat d'amener dans l'ensemble une fermeté plus grande des docteurs sur la présente question. Au fond, les objections que pouvaient faire contre la nécessité de la confession Abélard et ses disciples, étaient des arguments d'école; elles ne visaient en rien la pratique. Du jour où l'on sentira menacée la vieille thèse de la nécessaire intervention de l'Église en matière de rémission des péchés, l'accord se fera aisément entre les docteurs catholiques sur ce point de dogme. En somme, à la fin du XII[e] siècle, la thèse de la nécessité de la confession a définitivement cause gagnée.

b) Rôle respectif de la contrition et de la confession. — Avec le problème dogmatique sur la nécessité de la confession interférait, avons-nous dit, un problème théologique que les auteurs de l'époque arrivaient difficilement à isoler. Il était d'autant plus malaisé d'y parvenir qu'une autre question encore se greffait sur cette première : celle du sens qu'il fallait donner à l'absolution accordée par le prêtre à la suite de la confession. Essayons d'en débrouiller les tenants et aboutissants.

Quand ils parlent de contrition, les auteurs du XII[e] siècle ont d'ordinaire en vue un repentir inspiré par l'amour de Dieu; nul d'entre eux ne songeait à exclure, au point de départ de ce mouvement, la crainte des jugements divins (saint Bernard, sur ce chapitre, est fort catégorique); mais on les aurait à coup sûr bien étonnés en leur disant que cette crainte eût été suffisante, même dans le sacrement de pénitence, pour obtenir la rémission des péchés. Gratien résume l'enseignement courant quand il écrit : *sine caritate nulli adulto peccatum remittitur. De pænit.*. dist. II, c. 1, *Dict. Grat.* Voir art. précédent, col. 734 sq. Tous les auteurs de cette époque sont contritionistes, pour parler le langage de la théologie postérieure et la contrition qu'ils exigent, même dans le sacrement, est bien ce que nous appellerions aujourd'hui la contrition parfaite. Voir, sur ce point, quelques indications intéressantes dans J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, Kain, 1927 = *Biblioth. thomiste*, t. X. Or, dès ce moment aussi, l'on admet que l'acte de charité parfaite est incompatible avec la présence du péché dans l'âme. Celui-là donc qui a la contrition parfaite est, de ce chef, purifié de ses fautes graves et recouvre l'amitié divine. Ce phénomène peut intervenir bien antérieurement à la réception de la pénitence ecclésiastique. Comment, dès lors, peut-on soutenir la nécessité absolue de la confession pour le pardon des fautes, alors que ce pardon est accordé depuis longtemps peut-être? Admettons même que cette contrition ne se manifeste, avec toutes ses qualités, qu'au moment même de la confession. C'est alors une autre question qui se pose, celle du sens de l'absolution; le péché étant remis par la contrition, que vient faire cette formule par laquelle le prêtre implore le pardon divin (formule déprécatoire) ou bien déclare que ce pardon est accordé (formule déclaratoire)? On le voit, le problème intéresse à la fois et l'obligation de soumettre les fautes commises aux clefs de l'Église et la signification même de ce pouvoir des clefs.

Si, pour un instant, on laisse de côté ce deuxième aspect, il était une réponse qui sauvegardait, sinon la nécessité absolue, du moins la grande utilité de la confession. Permettant au prêtre de juger de l'état du pénitent, la confession lui rendait possible d'imposer les satisfactions convenables et d'indiquer par là même au coupable, déjà pardonné, mais toujours débiteur de la justice divine, le moyen d'éteindre, dès cette vie, la dette de peines temporelles qu'il avait contractée. Bien qu'en général nos auteurs n'y insistent pas de façon très expresse, on sent à leurs réponses que c'est dans ce sens que s'oriente leur pensée. La place d'ailleurs qu'ils feront au *reatus pœnæ* dans leurs théories relatives au pouvoir des clefs montre bien l'importance qu'ils attachent tant à la commutation de la peine éternelle en peine temporelle, qu'à l'extinction de la dette temporelle. C'est aussi dans le même sens que va une autre réponse dont on voit déjà une première ébauche à cette époque. Exercice humiliant, l'aveu des fautes constitue déjà par lui-même un commencement de satisfaction. Ainsi, de ces deux points de vue, la confession joue un rôle considérable dans la rémission totale du péché.

3. *L'absolution.* — Nous avons déjà dit la manière dont se posait à son tour le problème du sens de l'absolution. C'est uniquement ce problème théologique que nous envisagerons ici, car le problème dogmatique (l'absolution est-elle nécessaire pour la rémission des péchés?) a déjà été touché ci-dessus quand il a été parlé de la nécessité de la confession. L'aveu des fautes, en effet, s'ordonne normalement à l'absolution sacramentelle. Pour répandue qu'ait pu être la confession aux laïques, laquelle ne peut se terminer par une absolution au sens propre, elle ne constitue qu'un pis-aller; ce n'est guère qu'à l'époque suivante que l'on se préoccupera d'en examiner la théorie et nous pouvons ici faire abstraction du problème spécial qu'elle pose.

En fait, au XII[e] siècle, tout le monde est d'accord, sinon dans la théorie, au moins dans la pratique, pour dire que, dans les conditions normales, la rémission

totale du péché ne saurait être obtenue sans le recours aux clefs de l'Église. La difficulté est seulement d'expliquer comment jouent ces clefs; de quelle manière, pour prendre un langage moins métaphorique, l'absolution contribue à l'effet total de la pénitence.

a) Les données du problème. — Pour résoudre la question posée, les auteurs du XIIe siècle auraient pu demander des lumières aux données de la pratique, telles que les exprimaient, d'une part, les textes liturgiques, d'autre part, les canons relatifs à la pénitence.

En fait, ils ne paraissent pas avoir tablé beaucoup sur la première catégorie d'arguments. Pourtant, les formules qui se lisaient soit dans le pontifical, soit dans les divers *ordines pænitentiæ*, étaient bien de nature à mettre en pleine lumière les effets de l'absolution sacramentelle. Ce que l'Église avait entendu faire dans le passé en réconciliant les pénitents publics, ce qu'elle prétendait accomplir dans le présent en accordant aux coupables, après aveu, l'absolution de leurs fautes, tout cela était clairement dit, en des formules bien frappées; il n'y avait guère qu'à mettre en ligne les expressions liturgiques pour obtenir un enseignement très cohérent sur les effets propres de l'absolution. Voir ci-dessus, col. 905, les diverses idées que nous avons cherché à mettre en évidence. Sauf erreur, il ne nous semble pas que les théologiens scolastiques aient beaucoup exploité cette veine; parmi les *auctoritates* qu'ils citent il en est peu qui soient empruntées aux documents liturgiques.

De leur côté, les textes canoniques, tout spécialement les *décrétales* des papes qui se sont multipliées, en matière pénitentielle, dans tout le cours du XIIe siècle, étaient susceptibles d'éclairer la recherche. Tout particulièrement, on voyait s'y élaborer la doctrine de la juridiction, indispensable pour que la pénitence atteignît son effet; que l'on songe seulement à la question de la réserve des péchés; il y avait bien de quoi, en l'occurrence, susciter des réflexions sur la nature du pouvoir qui joue dans l'administration du sacrement. Or, malgré la pénétration très intime qui existe, jusqu'à la fin du siècle, entre théologie et droit canonique, on ne voit pas non plus que des considérations de ce genre aient beaucoup influé sur les théories. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les compilations de décrétales ne commencent à paraître que tout à fait à la fin de cette période.

Par contre, les vieilles collections canoniques mises à la disposition de la théologie et dont le contenu s'était, en fin de compte, déversé dans le *Décret* de Gratien, faisaient une part considérable aux *auctoritates* tirées des Pères de l'Église. Or, ceux-ci, nous l'avons vu, s'ils avaient été très fermes dans leurs dires sur la nécessaire intervention de l'Église dans la remise du péché, avaient été moins clairs dans les explications qui justifiaient cette procédure. Depuis des siècles, les collections convoyaient les exégèses subtiles, un peu décevantes, des passages évangéliques sur la guérison des lépreux et la résurrection de Lazare; cela n'était pas de nature à favoriser la clarté, et les théologiens du XIIe siècle en seront plus gênés qu'aidés.

Or, eux-mêmes sont arrivés au stade où la dialectique a introduit l'amour des idées claires, des déductions logiques, des raisonnements équilibrés. La théologie ne saurait plus se contenter des idées quelque peu confuses que fournissaient les textes liturgiques; d'autre part, pleine de respect pour les *auctoritates*, elle n'ose leur rompre en visière. On comprend dès lors les embarras où elle va se trouver engagée, et comment le XIIe siècle n'aboutira sur le point précis qui nous occupe (et qui est, en fait, le point essentiel de la doctrine de la pénitence) qu'à des solutions contradictoires et insuffisantes.

b) Divers essais de solution. — Le péché ne peut être remis que par Dieu; c'est la contrition (toujours considérée comme contrition parfaite) qui *obtient* de Dieu cette remise. Tous nos théologiens sont d'accord sur ces deux prémisses. Que reste-t-il pour l'absolution? C'est ici qu'ils se séparent. En schématisant quelque peu, on les répartira en deux groupes, suivant qu'ils accordent au rite ecclésiastique une valeur plus ou moins grande. Pour les uns, chez qui la conception sacramentelle prend de plus en plus d'importance, l'absolution produit un effet très réel, *distinct* de celui que produit la contrition. Pour les autres, moins ancrés sur un concept précis des sacrements, la formule ecclésiastique n'est qu'une manifestation extérieure de l'effet intérieur produit antérieurement dans l'âme.

α. L'absolution produit un effet réel. — Nous commençons par cette opinion, bien qu'elle ne soit pas la première à se manifester. C'est Hugues de Saint-Victor qui l'a surtout mise en forme et, par réaction, semble-t-il, contre les théories minimisantes dont nous parlerons en second lieu. A Saint-Victor, plus qu'ailleurs, on est persuadé que les sacrements (dont le concept reste encore un peu imprécis) opèrent une action intérieure. A l'encontre de la tendance abélardienne, qui insiste avant tout sur le rôle des dispositions, on veut que le rite soit producteur des effets qu'il signifie. S'appliquant à la rémission des péchés, ce rite, qui signifie *absoudre, délier*, de quels liens entend-il débarrasser l'âme?

Ces liens, créés par le péché, sont de deux sortes, dit Hugues : l'*obduratio mentis* d'une part (ou encore l'*excæcatio*, l'*excommunicatio mentis*), état que l'on peut considérer comme la mort de l'âme, d'autre part le *debitum futuræ damnationis*. Rien de plus simple que d'attribuer à chacun des deux facteurs qui interviennent dans le sacrement (l'action divine intérieure, le geste sacerdotal extérieur) un rôle dans la résolution de ce double lien. L'action divine délivre l'âme pécheresse de l'*obduratio mentis*, le geste sacerdotal de la peine éternelle. Ces deux actions sont successives et *séparables*. Seulement, on arrive à ce résultat surprenant que, si la contrition parfaite intervient avant réception de la pénitence, le pécheur, tout en étant revenu à la vie, ne laisse pas d'être toujours sous le coup de la damnation éternelle. Cette anomalie, qui nous paraît tout à fait déconcertante, ne devait pas choquer Hugues lequel n'opérait pas avec nos concepts de justification et de grâce sanctifiante, mais avec des concepts de *gratia adveniens* et de *gratia cooperans* qui ne recouvrent nullement nos idées actuelles. Le texte capital est *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564-570; voir surtout col. 565 C.

La simplicité apparente de la théorie d'Hugues explique le succès qui lui a été fait au premier moment. Voir dans P. Schmoll, p. 53 sq., l'indication d'un certain nombre d'auteurs secondaires qui s'y rallient ou qui, du moins, la signalent. Même après que Pierre Lombard l'aura soumise à une critique serrée, elle sera reprise par l'héritier d'Hugues, Richard de Saint-Victor, qui a consacré à la question un traité spécial : *De potestate ligandi et solvendi*. *P. L.*, t. CXCVI, col. 1159 sq. Richard complique d'ailleurs la doctrine de son maître. Le premier lien, l'*obligatio ad culpam*, se dédouble en deux : le *vinculum captivitatis* et le *vinculum servitutis*, la captivité étant l'impossibilité de rien faire de bon, la servitude désignant l'inclination au mal; l'*obligatio ad pœnam* se dédouble à son tour en un *vinculum damnationis* et un *vinculum expiationis*. Pour ce qui est de la première *obligatio*, elle ne peut être résolue que par Dieu seul; c'est seulement au sens impropre que d'autres peuvent y avoir part, en intercédant pour le

pécheur, par exemple. Quant à la délivrance de la seconde, il y a coopération de Dieu et du prêtre dans le sacrement de pénitence. A y regarder de près, on voit, en somme, le prêtre exercer son double pouvoir de délier et de lier; il dénoue, par le moyen de la *gratia cooperandi* le *vinculum damnationis;* en même temps, il noue le *vinculum expiationis*, liant le pénitent à une peine temporelle. En d'autres termes, l'absolution a pour effet de transformer la peine d'éternelle en temporelle, de non expiatoire en expiatoire. Cette dernière idée de Richard devait avoir beaucoup de succès, quoi qu'il en soit des reproches que l'on pouvait adresser à l'ensemble de sa théorie. Celle-ci se heurte, en effet, à la même objection que rencontrait celle d'Hugues; comment le pardon divin, acquis d'ores et déjà par la contrition, peut-il laisser subsister jusqu'au moment de l'absolution le *vinculum damnationis?* Richard prévoit l'objection; au lieu de la résoudre, il se contente d'affirmer avec force que cette dissociation est possible. Les progrès de la doctrine de la justification et de la grâce sanctifiante devaient éliminer finalement cette hypothèse intenable. Du moins la théorie des victorins avait-elle un avantage : elle était dans la ligne du développement traditionnel en déclarant que l'action sacramentelle avait une réelle efficacité.

b. L'absolution n'a qu'une signification extérieure. — La grande masse des théologiens du XIIe siècle, au contraire, cède plus ou moins à la tendance de minimiser les effets intérieurs de l'action ecclésiastique, qui est, depuis toujours, l'essentiel de la pénitence.

La chose est déjà sensible dans saint Anselme. Appuyé sur le récit évangélique qui montre les lépreux purifiés avant que d'être arrivés chez le prêtre, il enseigne que les pécheurs, alors qu'ils se rendent à la confession et à la pénitence, sont délivrés de leurs fautes aux yeux de celui qui scrute le fond des cœurs : *tendentes ad confessionem et pænitentiam liberantur (a peccatis) in conspectu interni inspectoris.* Quant au prêtre, il déclare seulement aux hommes que ces pécheurs sont désormais purs : *qui jam coram Deo sunt mundati, sacerdotum judicio etiam hominibus ostenduntur mundi. Hom.*, XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 660-664, voir surtout, col. 662 C. Sans doute, il faut tenir compte du caractère oratoire de ces développements, ne pas les presser comme l'on ferait de thèses théologiques. Il n'en reste pas moins que les expressions d'Anselme traduisent une pensée que nous allons retrouver.

L'attention d'Abélard, nous l'avons déjà dit, se porte tout spécialement sur la contrition; et c'est à décrire la manière dont le regret de la faute devient vraiment repentir d'amour qui purifie que s'attache son analyse. De là suit la rémission des peines de l'enfer. Cette action intérieure du repentir n'exclut pas, néanmoins, la présence des autres actes, satisfaction, confession, cette dernière étant envisagée surtout comme un acte humiliant et pénible, par cela même satisfactoire. L'effet d'ensemble est, comme on le voit, rapporté beaucoup plus au pénitent qu'au prêtre, à *l'opus operantis* qu'à *l'opus operatum.* Le prêtre n'agit guère, en somme, que comme un cointercesseur; du moins son acte manifeste-t-il, aux yeux de l'Église, la nouvelle situation où le pénitent, par ses efforts personnels et la coopération de la grâce, est désormais établi. Tout compte fait, le pouvoir des clefs ne joue, d'après Abélard, qu'un rôle très secondaire; pourtant, il ne faudrait pas, nous semble-t-il, généraliser trop vite et faire de lui un négateur de ce pouvoir. La question posée par lui, dans les textes incriminés, est celle de la transmission du pouvoir très général de lier et de délier (nous dirions de la *juridiction*) aux indignes, et l'on sait que, sur ce point, la doctrine courante ne s'était pas encore bien dégagée. Qu'on se rappelle les problèmes soulevés depuis le début de la réforme grégorienne et qui ont eu leur point culminant dans l'affaire des réordinations.

Des idées analogues se retrouveraient chez Roland Bandinelli. Lui non plus ne fait guère mention du pouvoir des clefs; et quant aux effets du « sacrement » de pénitence, il les répartit de la façon suivante : la contrition remet proprement la coulpe; quant à la confession et à la satisfaction (il ne parle pas de l'absolution comme d'une entité distincte, mais elle est certainement incluse dans l'ensemble confession-satisfaction), elles sont la manifestation visible de la remise de la coulpe, en même temps qu'elles amènent l'adoucissement de la peine due au péché, la peine temporelle remplaçant la peine éternelle. Cette position est aussi celle de Gratien, dans toute la dist. I sur la pénitence, où s'entremêlent, comme nous l'avons dit, le double problème de la nécessité du recours aux clefs de l'Église et du mode d'efficacité de l'intervention ecclésiastique; il est naturel que les premiers glossateurs du *Décret* emboîtent le pas au maître.

Même idée encore dans les *sententiaires* du milieu du XIIe siècle. Rien de plus clair que la pensée de Robert Pulleyn. Après avoir montré les avantages et la nécessité de la confession, il entreprend d'étudier le pouvoir de lier et de délier. Le pouvoir de remettre les péchés, dit-il, n'appartient qu'à Dieu et pourtant « célébrer le sacrement de la rémission et de l'absolution », n'est-ce pas aussi remettre les péchés? Dès l'instant que le coupable se repent, Dieu lui remet ses fautes, et le ministre de Dieu les lui remet aussi en l'absolvant après confession faite. Comment concilier ces deux affirmations? C'est que l'absolution est un « sacrement », c'est-à-dire le *signe* d'une chose sacrée, de cette chose sacrée qu'est la rémission et l'absolution. Ainsi donc, l'absolution donnée au pénitent par le prêtre est le signe de la rémission déjà antérieurement acquise par la contrition, *remissionem peccatorum quam antea peperit cordis contritio* DESIGNAT. Et donc, le prêtre délie, absout *(solvit)* des péchés, non point en ce sens qu'il les remet, mais parce qu'il publie, dans le sacrement, que les péchés sont remis, *sed quod dimissa sacramento pandat.* Il le fait pour la consolation du pénitent, enlevant de son esprit l'inquiétude et le souci, ces liens qui garrottent l'âme et l'empêchent de se donner à l'œuvre de Dieu. Tel est l'exercice, dans le sacrement, du pouvoir de délier; quant à celui de lier, il s'exerce d'une double manière. Le pénitent bien disposé est lié, par le confesseur, à l'accomplissement d'une peine : *ligatur pœnæ.* S'il est mal disposé, il se voit lié à sa faute, qui n'est pas remise : *ligatur culpæ.* Les passages capitaux dans *Sent.*, l. VI, c. LXI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 910-911. Ainsi, Pulleyn s'efforce de maintenir une efficacité réelle de l'absolution; il a d'heureux développements sur la sécurité qu'amène dans l'âme la réception du « signe » de la réconciliation; mais, pour le fond même, il ne se sépare pas de la thèse anselmienne : l'absolution est la manifestation extérieure du pardon déjà donné par Dieu. Pour prendre les termes de la théologie postérieure, elle est bien un signe, elle n'est pas un signe efficace.

C'est très sensiblement la position de Pierre Lombard; mais le Maître des Sentences offre du moins cet avantage qu'il a nettement précisé la nature même de la rémission des péchés et de la justification. Ayant posé, en d'autres parties de son ouvrage, les principes essentiels sur la matière : rôle de la charité, effets généraux de celle-ci, il est à l'aise pour critiquer l'opinion d'Hugues de Saint-Victor. Sa pensée est ici particulièrement ferme : « Nul n'a vraiment la componction de ses fautes que dans la charité; mais qui a la charité est digne de la vie et nul ne peut être, à la fois, digne de vie et de mort; qui a la charité n'est donc plus lié à la

dette de la mort éternelle; il a cessé d'être fils de colère, du moment qu'il a commencé d'aimer et de se repentir... Ainsi donc, quand, par la suite, il se confesse, il n'est point délivré par le prêtre de la colère éternelle, dont il a déjà été délivré par le Seigneur, du moment où il a dit : *Confitebor.* Et donc c'est Dieu seul qui, intérieurement, purifie l'âme de la souillure du péché et la délivre de l'obligation de la peine éternelle. » *IV Sent.*, dist. XVIII, c. IV.

Mais, alors, que reste-t-il au prêtre? Nul n'a plus insisté que le Maître sur le pouvoir des clefs; c'est par lui que se transmettra à la postérité la distinction déjà ancienne de la *clavis scientiæ* et de la *clavis potestatis.* Par la première, le confesseur peut discerner la situation du pénitent, appliquer à ses fautes l'expiation convenable (le prêtre qui n'a pas cette science est proprement *indiscretus*). Par la deuxième clef *clavis potestatis*, il impose la pénitence appropriée et, usant, si l'on peut dire, de son pouvoir discrétionnaire, il en tempère, s'il le croit utile, l'application; enfin, il ouvre au pénitent l'accès des sacrements (des vivants). On aurait donc mauvaise grâce à dire que, d'après le Maître, le pouvoir des clefs est sans efficacité. Mais l'on voit aussi combien cette efficacité demeure extérieure; quand il s'agit de l'effet essentiel de l'absolution, le Lombard en revient à la formule anselmienne : « Dieu seul remet ou retient les péchés, et pourtant il a donné à son Église le pouvoir de lier et de délier; mais Dieu agit d'une manière, l'Église d'une autre. Pour Dieu, il remet le péché en ce sens qu'il purifie l'âme de sa souillure intérieure et la délivre de la dette éternelle. Cela, Dieu ne l'a point concédé aux prêtres, auxquels, pourtant, il a attribué le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire, de *manifester que les hommes sont liés ou déliés* (exemple des lépreux, exemple de Lazare). En effet, celui-là qui est déjà délié devant Dieu n'est *tenu pour délié,* devant l'Église, que par le jugement du prêtre. En définitive, le prêtre de la Nouvelle Loi agit, quand il remet ou retient les fautes, comme agissait le prêtre de la Loi ancienne, à l'égard de ceux qui étaient souillés de la lèpre, laquelle est la figure du péché. » Dist. XVIII, fin du c. V, début du c. VI.

Cette théorie de Pierre Lombard sur la valeur simplement déclarative de l'absolution, on peut dire, en définitive, qu'elle est celle de la majorité des théologiens du XIIe siècle. On voit tout ce qu'elle apporte de clarté, en reléguant dans l'ombre les éléments contestables de la théorie victorine. L'impossibilité de dissocier la *macula* et le *debitum pœnæ æternæ* est désormais chose acquise. Mais la clarté ainsi obtenue ne l'a été que par une simplification dangereuse : quelle que soit l'importance attachée par tous nos auteurs à l'intervention ecclésiastique dans la remise des fautes, il n'en reste pas moins que le lien n'apparaît pas entre l'effet intérieur et le rite extérieur. A la vérité, quelques auteurs entrevoient dans quelle direction il faudrait s'orienter. Prévostin († vers 1200) remarque, avec exactitude, que, si le pardon est accordé par la contrition, c'est *sub conditione confessionis peragendæ;* voir les textes dans Schmoll, *op. cit.*, p. 83-87. Par quoi s'affirme déjà l'idée que les grands scolastiques allaient mettre en lumière, celle de l'*unité* des diverses parties du sacrement. C'est pour s'être appliqués trop exclusivement à la considération des actes isolés du pénitent et du prêtre que les auteurs du XIIe siècle ont abouti à l'impasse où nous voyons le Maître des Sentences acculé; c'est en considérant le « sacrement » dans son ensemble que les docteurs du XIIIe siècle arriveront à de meilleures solutions. Encore fallait-il, pour cela, que le concept sacramentaire ait été lui-même amenuisé. Or, à ce travail, la scolastique du XIIe siècle s'était déjà très heureusement employée.

2° *La pénitence et la théologie sacramentaire.* — Au cours du XIIe siècle, on voit se constituer, en effet, et la doctrine relative à la définition et au nombre des sacrements, et, d'autre part, les premières spéculations sur la nature intime de ces signes extérieurs de la grâce.

1. *La pénitence comptée parmi les sacrements.* — Ce n'est pas du premier coup que l'on est arrivé à ce résultat. Le mot de *sacramentum* avait été légué par l'antiquité chrétienne à la préscolastique lourd de significations très diverses. Rien d'étonnant que les premiers docteurs aient mis quelque temps avant d'aboutir aux déterminations actuelles. Voir les imprécisions de Pierre Damien, pour qui le *sacramentum confessionis* est le septième des douze sacrements, col. 909; de Lanfranc de Cantorbéry, avec ses *quatuor ecclesiastica sacramenta*, col. 910, et même d'Hugues de Saint-Victor, qui insère, au milieu de ce que nous appelons « sacrements », un certain nombre des rites secondaires que la théologie ultérieure appellera des « sacramentaux » : aspersion de l'eau bénite, réception des cendres etc. C'est seulement quand la doctrine du septénaire sacramentel a décidément cause gagnée que l'on peut tabler ferme sur l'appellation de *sacramentum,* donnée soit à la rémission *(sacramentum remissionis)*, soit à l'absolution *(sacramentum absolutionis)*, soit à la confession *(sacramentum confessionis)*. Quant à l'expression toute faite *sacramentum pœnitentiæ*, elle apparaît dans Anselme de Laon, cf. Bliemetzrieder. p. 120, mais elle ne devient courante qu'un peu plus tard, alors que la théorie des sacrements a fait ses plus grands progrès. Nous l'avons relevée dans le *Dialogue* d'Anselme de Havelberg († 1158), en un passage d'ailleurs qui ne se présente pas comme une description technique des sacrements, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1201 D. Mais, à l'extrême limite de la période considérée, on entend encore certains théologiens prétendre, au dire de Pierre de Poitiers, que « la confession n'est pas un sacrement, mais un sacramental, comme l'eau bénite ou le pain bénit ». A quoi Pierre répond simplement : « Il nous paraît plus vrai de dire que la confession est un sacrement. » *Sent.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1070 D. Pour Pierre, d'ailleurs, si elle est sacrement, la confession n'est pas, selon toute probabilité, un sacrement du Nouveau Testament : *verum videtur quod confessio... non est sacramentum Novi Testamenti. Ibid.*, col. 1071 A. La même idée dans Césaire d'Heisterbach († 1223), voir les références dans Schmoll, *op. cit.*, p. 81-82.

Ajoutons immédiatement que l'époque tardive à laquelle se produisent ces manifestations invite tout aussitôt à la prudence. Aussi bien serait-il invraisemblable qu'il y ait eu discussion à la fin du XIIe et dans les premières années du XIIIe siècle sur la place à donner à la pénitence dans le septénaire sacramentel. Ce qui est en question, chez ces auteurs, ce n'est pas de savoir si la pénitence est l'un des sept sacrements — ceci est chose réglée depuis Pierre Lombard — mais d'expliquer comment elle opère ses effets, ce qui nous ramène au problème posé dans le paragraphe précédent. Ce vocabulaire toutefois, qui nous paraît à bon droit singulier, montre que ni la terminologie, ni les concepts mêmes n'ont encore atteint leur ultime précision. Mais, tout compte fait, il ne faudrait pas y voir un retour en arrière sur l'affirmation du Maître des Sentences : « Arrivons maintenant aux sacrements de la Nouvelle Loi qui sont : le baptême, la confirmation, le pain de bénédiction, c'est-à-dire l'eucharistie, la *pénitence*, l'onction dernière, l'ordre et le mariage. » *IV Sent.*, dist. II, c. I.

Tout au plus faudrait-il signaler une tendance assez curieuse qui se remarque chez certains canonistes, lesquels ne voudraient considérer comme sacramentelle

que la pénitence solennelle. (Par un singulier revirement, certains théologiens modernes ont abouti au résultat inverse, en quoi ils contredisent ouvertement l'enseignement classique, voir *IV Sent.*, dist. XIV, c. III.) Il vaudrait la peine d'étudier d'un peu près cette singularité théologique; voici du moins quelques indications. On la voit paraître dans les *Sententiæ divinitatis* (milieu du XIIe siècle) signalées ci-dessus, col. 915, qui sont fort nettes à ce sujet; l'auteur distingue la pénitence « familière » de la « solennelle », *quæ et sola sacramentum dici debet*, c'est celle qui consiste dans l'expulsion de l'église avec imposition de la cendre et du cilice. *Cod. lat. mon. 18 918*, fol. 109 (d'après Schmoll, *op. cit.*, p. 56, n. 5). Le canoniste Rufin, qui, en dépendance de Gratien, rédige, entre 1155 et 1160, sa *Summa decretorum*, est plus déterminé encore, et sa distinction est tranchante : il y a deux pénitences, la solennelle (ou publique, les deux vocables sont pris l'un pour l'autre) et la privée; la solennelle (dont le rite expressif est l'imposition des mains) est un sacrement et convient seulement aux évêques; la privée n'est pas sacrement et convient aussi aux prêtres; la publique ne se réitère pas, *parce qu'elle est sacrement;* la privée peut se réitérer. Édit. Schulte, *Die Summa M. Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen, 1892, p. 188. La théorie a dû persévérer quelque temps encore chez les canonistes surtout bolonais, puisque, à la fin du siècle, Prévostin se croit obligé de la combattre. « Certains, dit-il, prétendent que seule la pénitence solennelle est un sacrement; le cilice, la cendre, etc., sont alors le signe des dispositions intérieures. » *Cod. Vindob. 1501*, fol. 76 *d*, cité par Schmoll, *op. cit.*, p. 84, n. 1.

Mais, précisément, cette remarque nous met sur la voie de l'explication. Ne cherchons pas, en cette singularité théologique, une préoccupation de canonistes archéologues, qui auraient constaté que la pénitence solennelle a été jadis l'unique forme de pénitence connue dans l'Église. Personne n'en est arrivé là, à cette époque. Nous avons bien plutôt affaire avec des théologiens férus de dialectique et qui raisonnent sur le schéma de sacrement, qui commence à devenir classique et qui prend son point de départ dans l'étude du baptême. Un sacrement comporte un élément extérieur (l'eau, l'huile) dont l'application est le signe efficace de l'effet intérieur. S'il réussit bien pour quelques-uns des sacrements, le schéma ne s'applique qu'avec une extrême difficulté à d'autres : tel le mariage. La pénitence privée laissait également les théologiens perplexes : le rite extérieur, l'imposition des mains, avait peut-être disparu, ou n'était guère mis en évidence; en tout cas, c'était un rite banal, usité en d'autres sacrements : confirmation, ordre; où était donc ici le *signe?* La pénitence solennelle, au contraire, montrait au mieux ces éléments extérieurs : le cilice, la cendre, l'eau bénite, dont l'application au pécheur était le signe du repentir intérieur. De là, pensons-nous, l'opinion dont nous venons de donner quelque idée.

2. *Comment la pénitence est-elle un sacrement?* — Aussi bien, tout ceci ne montre-t-il pas que la question posée dès le milieu du XIIe siècle n'est point la question dogmatique, mais la question théologique? Tous nos auteurs seraient unanimes, pensons-nous, à déclarer que la pénitence, prise dans son ensemble, est un rite extérieur, efficace de la grâce; qu'elle doit être rangée, dès lors, à côté d'autres rites du même ordre, tels que le baptême, la confirmation ou l'eucharistie; qu'elle est, en somme, un sacrement. Deux difficultés seules demeuraient.

a) Comment la pénitence est-elle un signe? — Un mot de saint Augustin : *Sacramentum est sacræ rei signum*, avait fait introduire dans la définition de sacrement l'idée de signe. Voir Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. I, c. II-IV, qui reprend l'ensemble de l'argumentation d'Hugues de Saint-Victor. Pour le baptême ou l'eucharistie, la définition convenait à merveille. Au sens littéral du mot, la cérémonie extérieure de l'ablution, de la manducation était le signe de la purification intérieure ou de la nutrition de l'âme. D'autres rites se prêtaient moins bien à cette mise en équation si satisfaisante pour la logique : c'était le cas, en particulier, tant du mariage que de la pénitence, et l'on sait de reste que ces deux sacrements ne pourront jamais être assimilés de tout point, et pour cause, aux autres termes du septénaire. On comprend dès lors les hésitations des théologiens, dont nous avons tout à l'heure signalé l'opinion sur le caractère proprement sacramentel, disons *significatif*, de la seule pénitence publique. Mais il ne paraît pas que ce problème ait été particulièrement agité. On a admis assez vite, semble-t-il, que le mot de « signe » se devait prendre de manière assez large.

La scolastique du XIIIe siècle, dominée par le vocabulaire et partiellement par les idées du péripatétisme, opérera principalement sur les concepts de matière et de forme, quand elle spéculera sur les constituants des « signes sacrés ». C'est dans une autre direction que s'étaient orientés les prédécesseurs. Ils avaient considéré surtout, d'une part, le *sacramentum*, le signe extérieur pris en bloc, d'autre part, la *res sacramenti*, c'est-à-dire la réalité intérieure produite par la mise en œuvre du *sacramentum*, et ils avaient cherché à voir jusqu'à quel point la réalité visible pouvait être dite le signe de la réalité invisible. Ici encore, c'est Pierre Lombard qui a donné la solution. Voir *IV Sent.*, dist. XXII, c. II. Après avoir discuté « le sentiment de ceux qui voient le *sacramentum* dans les actes extérieurs du pénitent, qui sont le signe de la pénitence intérieure, c'est-à-dire de la contrition du cœur et de l'humiliation », il propose une autre opinion, à laquelle il semble se rallier : « Le sacrement, dit-il (entendons le mot ici par opposition à *res sacramenti*), est constitué à la fois par la pénitence extérieure et par l'intérieure (disons par les manifestations extérieures du repentir intérieur) et cela ne fait pas deux sacrements, mais un seul, de même que l'espèce du pain et celle du vin ne constituent pas deux sacrements, mais un seul. Et, de même que dans l'eucharistie *(in sacramento corporis)*, de même ici l'on peut distinguer ce qui est signe *(sacramentum)* seulement, c'est à savoir les manifestations extérieures du repentir, ce qui est signe et réalité *(sacramentum et res)*, le repentir intérieur, enfin ce qui est réalité seulement *(res et non sacramentum)*, à savoir la rémission des péchés. Le repentir intérieur, en effet, est à la fois la *res sacramenti* de la pénitence extérieure (c'est la réalité intérieure dont les manifestations extérieures constituent le signe) et c'est, en même temps, le signe de la rémission des péchés, qu'elle représente et qu'elle opère : *sacramentum remissionis peccati quam et signat et facit.* » Toute verbale que paraisse de prime abord l'explication, elle ne laisse pas de contenir le point de départ des spéculations du XIIIe siècle. En la traduisant en clair, on obtient sensiblement le résultat suivant : « Le sacrement de pénitence est constitué par un certain nombre d'actes extérieurs qui, pour avoir valeur, doivent être animés par le repentir intime. C'est cet ensemble qui est le moyen auquel Dieu a attaché la collation de la grâce. » Pour que la théorie du Lombard fût complète, il ne lui manquait que d'attacher plus d'importance à l'absolution. Mais nous avons dit que c'est là, précisément, que gît l'insuffisance de sa doctrine.

b) Comment la pénitence est-elle un signe efficace de la grâce? — C'est ici que revient, sous une autre forme, le problème antérieurement signalé. Car la *res sacramenti*, la rémission des péchés, peut avoir été obtenue

antérieurement à la réception du sacrement. Comme le dit Prévostin (texte cité dans Schmoll, *op. cit.*, p. 84, note 1) *res præcedit sacramentum*, ce qui est proprement l'inverse de ce qui devrait se passer. Le mérite de Pierre Lombard a été, sinon de résoudre définitivement le problème, du moins de montrer que ce n'était pas exclusivement ici qu'il se posait. Il se posait, somme toute, de la même manière dans le cas d'un adulte admis au baptême et qui, de toute nécessité, devait avoir, soit avant la réception du sacrement, soit au moment même où il le recevait, une contrition de ses fautes informée par la charité. Il ne viendrait de ce chef à personne l'idée de proclamer l'inutilité du rite baptismal. De même convient-il de donner au rite pénitentiel toute son importance, en dépit des actes intérieurs qui l'ont précédé ou qui doivent l'accompagner. Prévostin, qui allègue le même principe de solution, ajoute une considération que les théologiens de l'avenir développeront, quand ils parleront de la « grâce sacramentelle ». « L'objection que l'on fait, écrit-il, que la réalité *(res)* précède le signe *(sacramentum)* n'est point un inconvénient; en réalité, le signe produit bien ce qu'il figure : bien que le pécheur, en effet, soit déjà purifié par la contrition, il l'est de plus en plus dans la satisfaction (pour lui la confession est une partie de la satisfaction) et bien que le péché ait été déjà remis quant à la peine tout entière (entendons la peine éternelle), la grâce ne laisse pas *d'être augmentée* dans la satisfaction; c'est comme dans le cas du baptême de l'adulte, à qui le péché a été remis dans la contrition, et pourtant, dans le baptême, il est davantage remis, en d'autres termes, la grâce est augmentée : *magis dimittitur* VEL *gratia augetur.* » *Loc. cit.*

Conclusion générale. — En définitive, à l'époque où le IVe concile du Latran impose définitivement le précepte de la confession annuelle, l'ensemble des solutions théoriques et pratiques auxquelles nous sommes présentement accoutumés est véritablement acquis. La liaison s'est faite de plus en plus nette entre l'idée de rémission des péchés et celle de l'intervention ecclésiastique. Sans méconnaître le moins du monde la part énorme que jouent, dans le grand œuvre de la rémission des péchés, les dispositions intérieures du pécheur repentant, on déclare à l'envi que, pour obtenir un résultat certain et complet, ces dispositions doivent s'accompagner de ce que le pape saint Léon appelait déjà « l'intercession sacerdotale ». Certes, tout n'est pas encore absolument définitif dans les solutions proposées par les premiers scolastiques, mais, dans leurs constructions trop souvent incomplètes, se discernent néanmoins les points d'attache où leurs successeurs viendront insérer leurs additions ultérieures.

Ce faisant nos auteurs se raccordent, il faut l'ajouter, à la plus authentique tradition de l'Église. Car, si l'on compare aux idées du passé les concepts ainsi aménagés par eux, on ne peut que constater la continuité qui règne entre ceux-ci et celles-là. A coup sûr, un saint Cyprien eût été, de prime abord, un peu étonné, en voyant Robert de Flamesbury recevoir, au monastère de Saint-Victor, les confessions des étudiants parisiens. Mais il n'eût pas été besoin de bien longues argumentations théologiques pour lui faire entendre que la pratique, dont il avait été jadis l'exécuteur (et partiellement le promoteur), se retrouvait, en dernière analyse, dans ce qui se passait maintenant à Saint-Victor. Peut-être même eût-il plus aisément compris la chose que des gens d'une époque intermédiaire, un Césaire d'Arles ou un Grégoire de Tours; tant il est vrai que la discipline et la pratique pénitentielles du XIIe siècle retrouvaient, jusqu'à un certain point, les formules et les gestes du IIIe siècle. En définitive, c'était toujours dans et par l'Église que s'obtenait, normalement la rémission des péchés.

Les *sources* ont été signalées et classées au cours de l'article. L'histoire des sources proprement canoniques est faite au mieux dans P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 vol., Paris, 1931, 1932. — Pour les *travaux*, se référer à la bibliographie des articles antérieurs. Tenir compte, en outre, des ouvrages suivants :

I. ÉTUDES GÉNÉRALES. — Aux travaux de Sirmond, Morin, ajouter J. Petit, *Theodori Cantuariensis pænitentiale*, 2 vol., Paris, 1677, dont la thèse générale est fausse, mais où se trouvent rassemblées quelques pièces intéressantes. — Boudinhon, Watkins, voir col. 844; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Bruges-Paris, 1926, dépasse de beaucoup les limites que le titre semblerait assigner.

II. QUESTIONS PARTICULIÈRES. — 1° *Les origines de la pénitence privée.* — Pour les *Pénitentiels* voir l'article spécial. — Sur le rôle des moines celtes : L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911; A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerint*, Paris, 1894.

2° *La réforme carolingienne.* — P. Fournier, *Études sur les pénitentiels*, série d'articles extrêmement remarquables qui débordent le domaine de l'histoire littéraire, parus dans *Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1901, p. 289-317; 1902, p. 59-70, et 121-127; 1903, p. 528-553; 1904, p. 97-103, voir particulièrement la conclusion, p. 100 sq.; M. Fayard, *La pénitence d'après Alcuin* (thèse de la faculté de théol. de Lyon), 1914; quelques renseignements curieux fournis par Alph. Michel (J. Turmel), *Confessions et absolutions données par écrit*, dans *Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1921, p. 58-75.

3° *Vers les solutions définitives.* — K. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des XII. Jahrhunderts*, dans les *Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet*, 1892; P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914; N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, t. I, Paderborn, 1922; A. Landgraf, *Grundlagen für ein Verständniss der Busslehre der Früh- und Hochscholastik*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. LI, 1927, p. 161 sq.; du même, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. II, 1930, p. 210-248; du même, *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 97-143.

Pour les *Summæ confessorum*, nous donnons une fois pour toutes la nomenclature des articles que leur a consacré J. Dietterle, cette nomenclature devant servir aussi pour l'article suivant : J. Dietterle, *Die franziskanischen Summæ confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablass* (progr.), Döbeln, 1893; du même, *Die Summæ confessorum (sive de casibus conscientiæ) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte;* la série est répartie en trois sections : I. Fin du XIIe et XIIIe siècle : t. XXIV, 1903, p. 353-374, 520-548; t. XXV, 1904, p. 248-272; t. XXVI, 1905, p. 59-81; II. Les XIVe et XVe siècles, jusqu'à Nicolas d'Ausimo; t. XXVI, 1905, p. 349-362; t. XXVII, 1906, p. 70-79, p. 166-188; III. Seconde moitié du XVe siècle, XVIe siècle : t. XXVII, 1906, p. 296-310, 431-442; t. XXVIII, 1907, p. 401-431.

É. AMANN.

III. — PÉNITENCE, DU IVe CONCILE DU LATRAN A LA RÉFORME. — Cet article embrasse toute la période qui va de 1215 aux premières manifestations de la Réforme.

Le concile du Latran rappelle l'obligation de la confession au prêtre et met ainsi en relief la valeur de l'absolution sacramentelle. La doctrine dominante qui se dégagera pour lors des discussions théologiques est l'efficacité *ex opere operato* du sacrement de pénitence. Avant saint Thomas, de sérieuses tentatives sont déjà faites pour dégager la théologie du sacrement d'une conception trop subjective en ce qui concerne la rémission du péché. Les explications ne sont pas parfaites ; mais la tendance est bonne. Les théologiens, même les plus fidèles à Pierre Lombard, sentent que la contrition n'est pas, ne peut pas être la

seule cause de cette rémission. Ainsi, peu à peu, la théologie s'achemine vers la double conception, d'une part, de la suffisance de la simple attrition pour la justification sacramentelle, d'autre part, de l'efficacité de l'absolution quant à la rémission de la coulpe et de la peine éternelle.

Saint Thomas a beaucoup contribué à ce dégagement de la doctrine catholique. Ses disciples ne paraissent pas avoir tous compris la richesse et la fécondité des changements survenus dans la pensée du maître entre le *Commentaire sur les Sentences* et la *Somme théologique*. Cajétan a saisi cette salutaire évolution d'une façon plus complète.

Quant aux écoles divergentes, leur influence a été bonne, parce qu'elles ont accentué le double progrès déjà marqué par saint Thomas. Mais d'autres positions prises par leurs représentants les plus avancés, notamment chez les nominalistes, risquent déjà de compromettre le dogme.

Pour retracer ces évolutions convergentes et divergentes, quelques redites étaient indispensables, concernant les sujets déjà étudiés de l'absolution, de la contrition et de la confession. Mais, par contre, on a délibérément laissé de côté certaines questions périmées (par ex. la reviviscence des péchés) ou simplement connexes et déjà étudiées ailleurs, par exemple : secret de la confession, juridiction, etc. On aura du moins un tableau assez complet de l'histoire de la théologie catholique de la pénitence, depuis le concile du Latran jusqu'au concile de Trente. I. Le décret du concile et la pratique au début du XIIIe siècle. II. La doctrine avant saint Thomas, col. 953. III. Saint Thomas d'Aquin, col. 973. IV. Les thomistes, col. 994. V. L'école franciscaine et scotiste, col. 1022. VI. L'école nominaliste, col. 1032. VII. Indépendants et augustiniens, col. 1041. VIII. Discipline et enseignement de l'Église, col. 1044.

I. LE DÉCRET DU CONCILE ET LA PRATIQUE AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE. — 1° *Le décret du concile.* — Sur le concile lui-même, voir t. VIII, col. 2652 sq. Le IVe concile du Latran a publié, sur l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie, un canon célèbre (le 21e), dont l'influence s'exerce sur toute la théologie postérieure. En voici le texte :

Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi pænitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiæ sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum : alioquin et vivens ab ingressu Ecclesiæ arceatur, et moriens christiana careat sepultura.	Tout fidèle de l'un ou de l'autre sexe, qui a atteint l'âge de discrétion devra confesser ses fautes à son propre prêtre au moins une fois par an, accomplir dans la mesure de ses moyens la pénitence qui lui a été imposée et recevoir dévotement, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharistie ; sauf si, pour de bons motifs, sur le conseil du prêtre, il diffère à plus tard la réception de ce sacrement. Celui qui ne se conformera pas à cette prescription sera exclu de l'Église et, s'il vient à mourir, ne recevra pas la sépulture ecclésiastique.
Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiæ cæcitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare.	Cette ordonnance devra être souvent publiée dans les églises, afin que nul ne puisse alléguer l'ignorance pour excuse. Si quelqu'un, pour des motifs valables, désire se confesser à un prêtre étranger, il devra demander et obtenir la permission de son propre prêtre, sans laquelle l'autre ne peut le délier ni le lier.
Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati ; diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat quale illi consilium debeat exhibere et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum ægrotum.	Le prêtre (confesseur) devra être prudent et sage, savoir verser le vin et l'huile sur les blessures, discerner les circonstances du péché et l'état d'âme du pécheur, afin de pouvoir trouver les conseils à donner, le remède à appliquer et les moyens à employer pour guérir le malade.
Caveat autem omnino ne verbo, vel signo, vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem ; sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirat : quoniam qui peccatum in pænitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pænitentiam in arctum monasterium detrudendum. Denz.-Bannw., n. 437-438.	Il prendra bien garde de ne pas trahir le pécheur par quelque parole ou quelque signe imprudent ; s'il a besoin de solliciter les conseils d'une personne plus instruite, qu'il le fasse prudemment, sans indication de nom. Le prêtre qui dévoilera une faute confiée en confession sera non seulement déposé de son office sacerdotal, mais encore enfermé dans un monastère rigoureux, pour y faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie.

Ce décret, on le voit, est essentiellement disciplinaire : il a surtout pour but de fournir aux curés la possibilité de connaître, parmi leurs paroissiens, quels sont les véritables catholiques. Le moyen n'était pas à dédaigner, au moment où sévissait l'hérésie albigeoise et il était digne du pape Innocent III. Néanmoins, le canon *Omnis utriusque* aura une répercussion importante sur la théologie de la pénitence. Nous le constaterons bientôt. En appuyant sur la nécessité de se confesser au propre curé, il fait ressortir l'importance et la nécessité de la confession sacramentelle ; par là, il met en relief le caractère sacramentel de la pénitence : l'absolution du prêtre prend une signification qui, jusque-là, était encore imprécise. La grande influence exercée par ce canon sur les auteurs du XIIIe siècle ressort du fait que tous les théologiens et canonistes de cette époque se sont appliqués à interpréter chaque phrase et même chaque mot de ce texte et d'en faire une application rigoureuse.

2° *La pratique.* — 1. *Permanence de la pénitence publique après le concile du Latran.* — Du décret du concile du Latran, il serait inexact de déduire que seule, au XIIIe siècle, existait la pénitence privée que ce décret impose indistinctement à tous. Saint Thomas, en effet, distingue encore dans le *Commentaire sur les Sentences*, dist. XIV, q. I, a. 5 (cf. *Suppl.*, q. XXVIII, a. 3), trois sortes de pénitences, encore en pratique dans l'Église à son époque : pénitence solennelle, pénitence publique non solennelle, pénitence privée. Même division chez Henri de Suse († 1271), *Summa aurea, De pænit.*, V, XXXVIII, n. 55.

a) Pénitence solennelle. — « Au début du carême, ces sortes de pénitents se présentent avec leurs prêtres aux évêques des cités, devant les portes de l'église, revêtus d'un sac, nu-pieds, les yeux baissés et les cheveux coupés. Quand ils sont introduits dans l'église, l'évêque, avec tout le clergé, dit pour eux les sept psaumes de la pénitence. Ensuite, il leur impose les mains en les aspergeant d'eau bénite, répand la cendre sur leurs têtes, leur met un cilice autour du cou, et leur déclare, les larmes dans la voix, que comme Adam a été chassé du paradis, de même eux sont chassés de l'église. Et il ordonne aux ministres de les expulser de l'église, le clergé les poursuivant avec ce répons : *A la sueur de ton front*, etc. Chaque année, le jour du jeudi saint ils sont ramenés par leurs prêtres dans l'église ; et ils y demeureront jusqu'à l'octave de Pâques, de telle sorte qu'ils ne seront pas commu

niés et qu'ils ne recevront pas la paix. Il en sera ainsi, chaque année, tant que l'entrée de l'église leur est interdite. La réconciliation dernière est réservée à l'évêque, à qui seul il appartient d'imposer la pénitence solennelle. Cette pénitence peut être imposée aux hommes et aux femmes; mais non pas aux clercs, en raison du scandale. D'ailleurs une telle pénitence ne doit être imposée que pour un péché qui a remué toute la ville. » *Suppl.*, q. XXVIII, a. 3.

Il est clair que cette pénitence publique et solennelle n'est pas une simple satisfaction extérieure, mais qu'elle constitue une forme spéciale du sacrement même de pénitence. Quand saint Thomas la veut justifier (a. 1), il déclare, en effet, dans le premier argument *sed contra*, que « la pénitence est un sacrement. Or, dans tout sacrement, il est usé d'une certaine solennité ». Dans le second argument : « Le remède doit correspondre au mal. Or, le péché est quelquefois public, et provoque par l'exemple à de nombreux péchés. Donc, la pénitence, *qui en est le remède*, doit être publique et solennelle, pour l'édification d'un grand nombre. » On trouve également un *confirmatur* dans le fait que, d'après saint Thomas, une telle pénitence n'est pas contraire au secret de la confession. Id., ad 1um. Enfin, dans l'article 2, saint Thomas, tout en déclarant que cette pénitence ne peut être réitérée (et il en donne trois raisons), ajoute que, si le pécheur retombe dans le péché, l'accès à la pénitence (une autre sorte de pénitence) ne lui est pas fermé.

b) Pénitence publique non solennelle. — « La pénitence publique, et qui n'est pas solennelle, est celle qui se fait à la face de l'église, mais sans la solennité dont nous venons de parler : ainsi, un pèlerinage qu'on fait à travers le monde un bâton à la main. Cette pénitence peut être réitérée et imposée par un simple prêtre. On peut aussi l'enjoindre à un clerc. » *Ibid.* Cf. ci-dessus, col. 919.

Ici, il semble bien que cette pénitence ne soit publique que par la forme extérieure de la satisfaction. Puisque l'évêque n'intervient pas, il semble bien que c'est à cette forme de pénitence publique qu'il convient de rapporter la réponse ad 1um de la q. XXVIII, a. 1 : « Le prêtre ne révèle pas le secret de la confession en imposant une pareille pénitence, quoiqu'il en résulte qu'on soupçonne le pénitent d'avoir commis quelque faute énorme. Car on ne connaît pas avec certitude la faute d'après la peine. » Si le péché est public, pas de difficulté, la satisfaction imposée en démontre la pénitence et répare le scandale.

c) Pénitence privée. — C'est celle qui a lieu dans le secret, entre confesseur et pécheur ; celle qui fait l'objet principal, pour ne pas dire exclusif, de toutes les discussions théologiques.

2. *Rite de la réconciliation dans la pénitence. — a) Publique et solennelle.* — Le rite de la réconciliation publique et solennelle des pécheurs était assez semblable à celui qui existe encore aujourd'hui dans le pontifical, *De reconciliatione publice pænitentium* (au jeudi saint). Cette formule nous vient d'ailleurs du pontifical de Durand de Mende († 1296). Mais les formules devaient aussi varier selon les régions et les coutumes.

b) Privée. — a. Du côté du pénitent. — Le rôle du pénitent est d'accuser ses péchés. Mais les pénitentiels du Moyen Age prévoient que les pécheurs sont par eux-mêmes, la plupart du temps, incapables de s'accuser. Aussi mettent-ils, à la disposition du confesseur, avec un abrégé doctrinal du sacrement de pénitence, la liste des interrogations communes et spéciales à poser. On trouvera, résumées par Schmitz, les indications formulées par les différentes sommes pénitentielles. *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. II, Dusseldorf, 1898, p. 720 sq.

b. Du côté du confesseur. — Le rôle du confesseur apparaît, tout d'abord, dans les interrogations qu'il doit poser au pénitent, mais encore dans la formule de l'absolution.

Il n'est pas aisé de préciser le moment où la « formule de l'absolution » s'est dégagée des nombreuses prières qui accompagnaient et suivaient l'aveu. Voir col. 929. Mais il est très certain qu'au début du XIIIe siècle il y a eu, quant à cette formule même, dans l'Église latine, une évolution marquée, de la forme déprécatoire à la forme indicative. Voir ABSOLUTION, col. 189. Il n'est pas téméraire de penser que le canon du IVe concile du Latran n'a pas été étranger à ce changement. La discussion de la validité de la formule déprécatoire a été examinée ailleurs. Voir t. I, col. 244 sq. Le seul point qui nous intéresse ici est de marquer la transition, dans l'Église latine, de la forme déprécatoire à la forme indicative.

Un *terminus a quo* peut être marqué avec Guillaume d'Auvergne († 1248) qui affirme encore que le prêtre n'absout pas par une formule déclaratoire, comme les sentences judiciaires, *absolvimus, condemnamus*, mais par une formule déprécatoire. *De pænitentia*, c. XIX, dans le *De sacramentis, Opera omnia*, Venise, 1591, p. 472 *b*. Un *terminus ad quem* pourrait être pris dans l'opuscule *De forma absolutionis* de saint Thomas, écrit composé vers 1270. Nous y apprenons qu'à cette époque les maîtres qui enseignaient à Paris étaient unanimes à penser qu'il n'y a point d'absolution par la seule formule déprécatoire et que les paroles indicatives *Ego te absolvo* sont requises pour la validité de l'absolution. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3. De l'affirmation de Guillaume d'Auvergne, nous trouvons une confirmation implicite dans l'opuscule même de saint Thomas. Celui-ci rapporte l'assertion de l'auteur qu'il réfute : *Vix triginta anni sunt, quod omnes hac sola forma utebantur : « Absolutionem et remissionem... »*, c. V. Et saint Thomas, sans contredire cette assertion, y répond en faisant appel au texte évangélique : *Quodcumque solveris...* Le même adversaire, réfuté par saint Thomas, avait fait appel à l'autorité non seulement de Guillaume d'Auvergne, mais de Guillaume d'Auxerre et d'Hugues de Saint-Cher, c. II. Saint Thomas ne récuse pas ces autorités, et se contente d'en diminuer la valeur.

Voici le texte de Guillaume d'Auvergne :

> Neque more judiciorum forensicorum pronuntiat confessor : « Absolvimus te, non condemnamus », sed magis orationem facit super eum ut Deus absolutionem et remissionem atque gratiam sanctificationis tribuat. Et nemo dubitat, quin possit et debeat confessor orare Patrem misericordiarum, ut etiam remittat peccanti peccata, quæ nec ipse pænitens in se cognoscit et eidem confessori recognoscit. Unde in absolutione confitentium non consueverunt dicere sacerdotes : « Dimittat Deus peccata quæ confessus es mihi », sed potius « omnia. »

Entre Guillaume d'Auvergne et saint Thomas nous trouvons en Alexandre de Halès et saint Bonaventure deux témoins précieux de la transition. Déjà, ils connaissent la formule indicative s'insérant dans la formule déprécatoire. Et ils s'efforcent de donner à chacune sa valeur respective. Voir plus loin, col. 957. Albert le Grand représente le dernier chaînon de l'évolution et chez lui la formule déprécatoire semble prendre sa valeur dans la formule indicative. Voir col. 958. Avec saint Thomas, nous possédons la formule actuelle, dont toute la valeur sacramentelle est attachée aux paroles indicatives : *Ego te absolvo*. Cf. Morin, *Commentarius*, l. VIII, c. XXIV; dom Chardon, *Histoire des sacrements. Pénitence*, sect. IV, c. I; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten*, § 30, Fribourg-en-B., 1893, p. 530 sq.

Le prêtre impose également la pénitence satisfac-

toire. Les *Summæ confessorum* des XIII[e] et XIV[e] siècles font bien voir que, dans l'administration de la pénitence privée, le confesseur restait maître, en définitive, d'imposer la satisfaction qu'il jugeait convenable pour libérer le pénitent de sa dette. *Quod pœnitentiæ sunt arbitrariæ*, lit-on dans le prologue du pénitentiel de maître Alain. Cf. Schmitz, t. II, Paderborn, 1898, p. 721, n. 3. Cela ressort également de la Somme de Jean de Fribourg et de celle de Burchard de Strasbourg; cf. J. Dietterle, *Die Summæ confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV (1904), p. 266, n. 1, p. 270-271. Cependant, il était recommandé au confesseur de s'en tenir aux pénitences prévues par les canons. L'un des buts des *Summæ confessorum* était précisément de rappeler au prêtre quelles pénitences convenaient, d'après les canons, pour toute sorte de péchés. Les canons pénitentiels du franciscain Astesan en sont un exemple frappant. *Cod. Vatic. regin. 431*, fol. 78. Cf. Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 800 sq. Toutefois, même ici, la durée de la pénitence est laissée *arbitrio sacerdotis*. Cf. *Modus confitendi*, ms. de Prague, c. XXI, dans Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 724. C'est, en définitive, l'usage qui a été constaté au XII[e] siècle. Ci-dessus, col. 926.

II. LA DOCTRINE AVANT SAINT THOMAS D'AQUIN. — 1° Les éléments du sacrement. — 2° Le ministre. — 3° Appréciation des doctrines.

I. LES ÉLÉMENTS DU SACREMENT DE PÉNITENCE. — Il convient d'étudier à part les théologiens et les canonistes.

1° *Enseignement des théologiens.* — On a vu que la théologie du XII[e] siècle considérait la contrition comme l'élément principal du sacrement de pénitence.

Tandis qu'Hugues de Saint-Victor avait enseigné que la contrition remettait le péché, et l'absolution la peine éternelle, Pierre Lombard attribuait à la contrition seule la rémission du péché et celle de la peine éternelle due à ce péché. L'efficacité de l'absolution consistait avant tout à promulguer officiellement le pardon accordé par Dieu. Plusieurs sententiaires y ajouteront quelques effets particuliers, comme la rémission des peines temporelles, des peines canoniques, des peines du purgatoire. Mais, dans les grandes lignes, la doctrine du Lombard est unanimement acceptée au moment où le concile du Latran promulgue son décret.

1. *Avant Guillaume d'Auvergne.* — Vers l'époque du concile, et dans les années qui suivent immédiatement, un nombre considérable d'auteurs s'en tiennent à l'exposé de Pierre Lombard : valeur rémissive de la contrition, valeur déclarative de l'absolution. Voici quelques textes :

Robert de Courçon († 1218) : (Sacerdos) *approbat in suo foro et judicio, quod Deus prius fecit, et quasi præconis voce ostendit dimissa peccata ipsius, quæ ostensio hic dicitur remissio. Summa*, biblioth. de la ville de Bruges, cod. *247*, fol. 21 r°.

Innocent III († 1216), ou plutôt l'auteur du *Commentaire sur les psaumes pénitentiaux*, publié sous son nom, admet que la rémission des péchés précède fréquemment la confession et l'absolution. *In ps. II* (Ps. XXXI), *P. L.*, t. CCXVII, col. 1046.

Étienne Langton († 1225) : *Auctoritate sua sacerdos tamen dimittit ostensione et ministerio quare ostendit ea dimissa quantum in se est apud Dominum sicut sacerdos legalis mundabat. Summa theologiæ*, biblioth. royale de Bamberg, cod. *Q. VI, 50*, fol. 94 v°.

Adam de Perseigne († début du XIII[e] siècle) : *Solvant* (sacerdotes) *denique a metu pœnæ, quos absolvit caritas a macula culpæ, hoc est enim sacerdotem ostendere, quos per se designatio divinæ pietatis absolvit. Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. CCXI, col. 681.

Guillaume d'Auxerre († 1232) admet, lui aussi, que Dieu commence à effacer le péché en remettant la faute et la peine éternelle : pour lui, comme pour Adam de Perseigne, l'absolution remet seulement les peines temporelles. *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 280 v°. Mais cette remise des peines temporelles est faite *ex opere operato. Ibid.*

Césaire d'Heisterbach († 1240) estime que le sacrement de pénitence a pour but de faire déclarer extérieurement le pardon déjà intérieurement accordé par Dieu. *Dialogi miraculorum;* dist. II, c. I; dist. III, c. I, édit. Strange, t. I, Cologne, 1851, p. 110, 111. — Même doctrine chez *Jacques de Vitry* (1240), *Sermones*, Anvers, 1575, *Dominica in Passione*, p. 306; *In capite jejunii*, p. 232; *Dominica IV in quadragesima*, p. 297-298.

Ainsi, pour ces auteurs, la contrition est la partie principale du sacrement de pénitence; elle remet les péchés quant à la coulpe et quant à la peine éternelle. Mais, par ailleurs, tous admettent la nécessité de la confession pour obtenir de Dieu le pardon des péchés. Déjà, au XII[e] siècle, l'opinion était à peu près unanime sur ce point, quoi qu'il en soit de la controverse instituée par Gratien. Ci-dessus, col. 935. La confession était considérée comme une condition nécessaire. Mais, après 1215, les auteurs insistent davantage sur la nécessité de la confession.

Robert de Courçon fonde la nécessité de la confession sur Jac., V, 16, *Confitemini alterutrum peccata vestra*, et sur Luc., XVII, 14, *Ostendite vos sacerdotibus;* sur son caractère expiatoire et sur l'occasion qu'elle offre au prêtre d'imposer des pénitences, de réconcilier les pécheurs avec l'Église, de les rendre participants à ses suffrages, de diriger les pénitents dans les voies spirituelles. *Op. cit.*, fol. 21 r°; 8 r°.

Étienne Langton admet une nécessité conditionnelle de la confession : *tria sunt in pœnitentia plena, scilicet contritio, confessio, satisfactio. Ad primum tenetur absolute quilibet peccator, et ad duo ultima, si copiam habet. Summa*, dans *Vatic. lat. 4297*, fol. 3 r°. Il s'appuie également sur Jac., V, 16, fol. 37 v°. Cf. *Postillæ in epist. canonicas*, biblioth. Laurentienne, *Conv. soppr. 465*, fol. 227 v°.

Guillaume d'Auxerre énumère six motifs de la nécessité de la confession. Elle révèle au pénitent l'état lamentable de son âme; par la confusion qu'elle produit, elle contribue à la rémission des péchés; elle peut exciter la douleur des péchés chez un pécheur obstiné et contribuer ainsi à l'infusion de la grâce justificatrice; elle est un moyen d'accroître la grâce en celui qui, justifié, avoue ses fautes; elle permet au prêtre de remettre les peines temporelles en vertu du pouvoir des clefs; elle constitue une glorification de Dieu. *Op. cit.*, p. 269. Pour les péchés mortels, elle est de nécessité de précepte, d'après l'ordre promulgué par Jacques, V, 16. *Id.*, p. 271-272. Guillaume illustre sa thèse par l'exemple classique de la résurrection de Lazare.

Malgré sa doctrine franchement contritioniste, Césaire d'Heisterbach admet la nécessité absolue de la confession pour obtenir la rémission des péchés. La contrition ne peut remettre les péchés qu'à la condition que suive la confession. *Dial.*, dist. III, c. I, *op. cit.*, p. 111. Il énumère à cet endroit de nombreuses autorités scripturaires en faveur de cette nécessité : Luc., XVII, 14; Cant., II, 14; Ps., CIV, 1 et parall.: XXXVI, 5; Is., XLIII, 26 (LXX); II Reg., XII, 13. De plus, au point de vue pratique, la confession est nécessaire pour permettre au prêtre d'imposer une satisfaction proportionnée aux fautes commises. *Ibid.*, c. XV, p. 131. Enfin, elle constitue le signe extérieur de la contrition intérieure, *ibid.*, c. I, p. 111; et, par la confusion subie, elle est la pénitence par excellence. Dist. II, c. X, p. 77. Cf. A. Königer, *Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 77-79.

Jacques de Vitry admet la nécessité de la confession et de l'absolution pour des raisons théologiques analogues. Au point de vue scripturaire, il s'appuie sur l'ordre donné par le Christ aux lépreux, *Ite, ostendite vos sacerdotibus.* Luc., XVII, 14. *In capite jejunii*, p. 232-233.

Même doctrine chez Luc, évêque de Tuy († 1249), *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri tres*, dans *Bib. max. vet. Patr.*, t. XXIV, Lyon, 1677, p. 214-215.

De tous ces textes, il ressort qu'à cette époque, l'enseignement officiel de l'Église ne déclare pas encore comme de foi que le pénitent doive ajouter à la contrition, la confession et la satisfaction. Voir, sur ce point, la déclaration formelle de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XVII, exposit. textus. C'est déjà cependant une conclusion théologique. Cf. Cavallera, *A propos de l'histoire du sacrement de pénitence*, dans *Bull. de litt. eccl.*, mai-juin 1923, p. 181-201.

2. *De Guillaume d'Auvergne à saint Thomas d'Aquin.* — *a)* Le point de départ d'un progrès nouveau fut la distinction plus explicite formulée par Guillaume d'Auvergne († 1248), entre l'attrition et la contrition. Voir ABSOLUTION, col. 175. Non, certes, qu'auparavant l'attrition fût inconnue, on trouve déjà l'expression *attritio* dans les *Regulæ de sacra theologia* d'Alain de Lille († 1203). Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., t. II, 1919, p. 457. Mais, à partir de Guillaume d'Auvergne, les théologiens distinguent nettement attrition et contrition. La contrition est motivée par l'amour de Dieu et informée, *informata*, par la grâce sanctifiante qui entraîne la justification avec la rémission de la faute et de la peine éternelle. L'attrition est une douleur du péché qui n'est pas encore informée par la charité. Pour obtenir le pardon de ses péchés, le pénitent doit passer de l'attrition à la contrition, *ex attrito fit contritus*. Cf. t. I, col. 2256. Ce passage de l'attrition à la contrition suscitera chez les théologiens de nouvelles explications de l'efficacité du sacrement. Les uns, fidèles à l'ancienne théorie, admettent que la rémission des péchés, bien qu'opérée par la confession et l'absolution, n'est cependant pas un effet du sacrement, produit *ex opere operato* : l'activité du pénitent ou les prières du prêtre transforment l'attrition en contrition justifiante. D'autres enseignent que le changement de l'attrition en contrition s'opère par la vertu du sacrement, *ex opere operato*.

Guillaume d'Auvergne considère l'attrition comme suffisante pour s'approcher du sacrement de pénitence. Toutefois, pour obtenir le pardon des péchés, l'attrition doit se changer en contrition. *De sacramentis*, dans *Opera*, Venise, 1591, p. 472 *b*, 455 *b*. Cette mutation est l'effet de l'absolution, *id.*, p. 441 *a*. Il y a discussion entre critiques pour décider si cet effet est produit *ex opere operato*, voir ici, t. I, col. 175, et P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1919, p. 125-128; W. Rutten, *Studien zur mittelalterlichen Busslehre*, Munster, 1902, p. 18-20; ou *ex opere operantis*, voir A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1926, p. 261. Dans cette dernière interprétation, « l'absolution ne constitue qu'une cause occasionnelle de la rémission des péchés, *De sacramentis*, p. 402 *a*, et le prêtre, dans l'absolution, ne fait que prier et supplier Dieu de vouloir verser dans l'âme animée d'attrition, la grâce justificative et la contrition rémissive des péchés ». A. Teetaert, *loc. cit.* Ainsi, la rémission des péchés se ferait *ex opere operantis*. Si déficiente que soit encore la théorie quant à l'efficacité de l'absolution, elle constitue cependant un progrès sur le contritionisme antérieur. Quant à la confession, Guillaume d'Auvergne la considère comme obligatoire. *De sacramentis*, p. 472, 455. Son obligation résulte de l'essence même du sacrement de pénitence. Le prêtre y doit prononcer un *jugement* sur le pécheur : pour porter la sentence, il doit nécessairement connaître les péchés. *Op. cit.*, p. 440, 436, 438, 439, 462, etc. Cet argument deviendra désormais classique.

b) Alexandre de Halès († 1245) et *saint Bonaventure* († 1274) se rattachent étroitement aux théories pénitentielles de Guillaume d'Auvergne.

La justification comporte deux stades : un stade préparatoire, ou *attritio*, et la justification elle-même qu'opère la contrition. A elle seule, l'attrition ne peut opérer la rémission des péchés. Seule, la contrition obtient de Dieu le pardon des fautes chez les adultes. Alexandre, *Summa theologiæ*, Cologne, 1682, part. IV, q. XVII, memb. 4, a. 2, p. 535; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVII, a. 1, q. I. Comment s'opère le changement de l'attrition en contrition rémissive des péchés? « Il y a une double pénitence. L'une consiste dans la seule contrition; l'autre consiste dans la contrition, la confession et la satisfaction. L'une et l'autre sont sacrement; mais c'est seulement la seconde qui constitue le sacrement de l'Église. En tant que sacrement de l'Église, en dehors de la contrition, sont requises, de la part du sujet, la confession, la soumission de soi-même au jugement du prêtre, la satisfaction quant à la pénitence imposée; de la part du prêtre, l'absolution et l'imposition d'une satisfaction. » Alexandre, *op. cit.*, part. IV, q. I, memb. 1, a. 2, § 3, p. 468. Doctrine substantiellement la même chez Bonaventure, dist. XXII, a. 2, q. II. Sous son premier aspect, en tant que sacrement réconciliant l'âme avec Dieu seul, la pénitence, d'après Alexandre, comporte deux éléments : le « sacrement », qui est la douleur volontaire et sensible du péché, douleur informée par la grâce, et « l'effet du sacrement », *res sacramenti*, qui est la rémission même du péché quant à la coulpe et quant à la commutation de la peine éternelle en peine temporelle. La rémission du péché quant à la coulpe est l'effet de la grâce; la commutation de la peine est l'effet de la douleur intérieure et sensible. Alexandre, *ibid.* Cette douleur intérieure de l'âme, mais sensiblement manifestée, fournit à saint Bonaventure l'occasion de distinguer un triple élément dans le sacrement entendu de la première manière : la rémission de la faute et de la peine éternelle constituant la *res sacramenti*, la contrition intérieure, *res et signum sacramenti*, produisant la rémission; enfin, la contrition extérieure ou l'humiliation, *signum* de la contrition intérieure. Mais, dans la pénitence, entendue comme sacrement de l'Église, réconciliant le pécheur à la fois avec Dieu et avec l'Église, les éléments sacramentels sont le *signe*, constitué par les actes du pénitent, lesquels sont comme la partie matérielle du sacrement, et la *cause*, qui réside dans les actes du prêtre, lesquels sont comme la partie formelle. Alexandre, part. IV, q. XIV, memb. 2, a. 2, p. 470; Bonaventure, dist. XXII, a. 2, q. II. A la contrition doit être attribuée la rémission de la faute et de la peine éternelle; à la confession, à la satisfaction et à l'absolution se rattachent la rémission des peines temporelles et la réconciliation avec l'Église. La contrition est le signe et la cause de la rémission du péché quant à la coulpe et quant à la peine éternelle; mais la confession, avec la soumission au jugement du prêtre, est seulement le signe (et non la cause) de la rémission du péché quant à la coulpe; elle est le signe et la cause de la rémission du péché quant à une certaine peine. Et il faut en dire autant de la satisfaction. Alexandre, q. XIV, memb. 2, a. 1, § 3, p. 468. S. Bonaventure, *ibid.* D'*attritus*, le pénitent doit donc, dans le sacrement de pénitence, devenir *contritus* pour obtenir le pardon de ses péchés. Comment se fait le chan-

gement? Les deux maîtres franciscains dénient toute efficacité sacramentelle au pouvoir des clefs, à l'absolution, relativement à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Le pouvoir des clefs ne s'étend à cet objet que *per modum deprecantis et impetrantis absolutionem* et nullement *per modum impertientis*. Alexandre, *loc. cit.*, q. XXI, memb. 1; Bonaventure, dist. XVIII, part. I, a. 2, q. I. Il suit de là que l'attrition est changée en contrition non *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*, c'est-à-dire en vertu des prières adressées à Dieu par le prêtre.

Toutefois, il convient de distinguer, dans l'absolution, la partie *déprécative* et la partie *indicative*. Par la formule déprécative, le prêtre demande à Dieu, pour le pénitent, la grâce, c'est-à-dire la transformation de l'attrition en contrition. Par la formule indicative, le prêtre réconcilie, *ex opere operato*, le pécheur avec l'Église et lui remet une partie des peines temporelles. Alexandre, q. XXI, memb. 1, p. 614; memb. 2, a. 1, p. 616; Bonaventure, dist. XVIII, part. I, a. 2, q. I et q. II. Au fond, les deux docteurs franciscains appliquent déjà aux éléments pénitentiels l'idée aristotélicienne de la matière et de la forme et, par là, aplanissent la voie qui conduira à une meilleure solution des relations de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans la production sacramentelle de la grâce.

Tout en attribuant encore à la contrition le rôle capital dans la justification sacramentelle, Alexandre de Halès enseigne la nécessité de la confession, nécessité fondée sur trois motifs : 1° nécessité en raison du précepte ou de l'institution du Christ ou de l'Église; 2° nécessité de convenance, en raison de la réconciliation du pécheur avec l'Église; 3° nécessité d'utilité, en raison de ses multiples effets salutaires : « elle fait connaître la malice du péché; par la confusion qu'elle provoque, elle constitue une part de la satisfaction; elle diminue les peines en vertu du pouvoir des clefs; elle multiplie les intercesseurs; elle concourt à l'accroissement de la grâce, à la rémission de la faute, puisque, si l'homme, avant la confession, n'a pas la contrition, il l'acquiert dans la confession même. » Alexandre, q. XVIII, memb. 2, a. 1, p. 547. Sur la doctrine pénitentielle d'Alexandre de Halès, voir Amédée de Zedelghem (Teetaert), *Doctrine du maître franciscain, Alexandre de Halès, au sujet du sacrement de pénitence et de la confession aux laïques*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVII, 1925, p. 337-354.

Sur le point de la confession, saint Bonaventure ne reproduit pas servilement la doctrine de son maître, le Docteur irréfragable. Il est d'accord avec lui dans les grandes lignes. La confession sacramentelle est d'abord souverainement utile, et, sur ce sujet, Bonaventure apporte très exactement les mêmes raisons qu'Alexandre. *In IVum Sent.*, dist. XVII, part. II, a. 1, q. I. Elle est nécessaire en raison du précepte des apôtres et de l'Église, et ici Bonaventure spécifie qu'il s'agit du précepte porté par Jacques, V, 12, et par le IVe concile du Latran, promulgué par Innocent III, *Id.*, a. 2, q. I.

c) Le premier cardinal dominicain, *Hugues de Saint-Cher* († 1263) se rattache étroitement à l'école lombardienne. Pour lui, la contrition est toujours la partie la plus importante du sacrement, l'élément rémissif du péché; par l'absolution, le prêtre manifeste seulement la purification de l'âme opérée par Dieu; en vertu du pouvoir des clefs, il remet une partie des peines temporelles. Sans la confession, objet d'un précepte divin et ecclésiastique, la rémission du péché n'est pas possible. Hugues de Saint-Cher fonde le précepte de la confession sur la parole du Christ, *pænitentiam agite*, Matth., IV, 17. La confession est d'ailleurs utile pour de multiples raisons. Bruxelles, biblioth. royale, cod. *11422-11423*, fol. 92 v°-96 v°. Cf. *Omnia opera*, t. VII, Cologne, 1621, p. 323.

d) La synthèse doctrinale, esquissée par *saint Albert le Grand* († 1280) accentue l'empreinte de l'aristotélisme dans la théologie de la pénitence, sans cependant effacer l'influence de l'augustinisme. Au triple mal, causé par le péché mortel — faute contractée, peines encourues, dispositions à le commettre plus facilement — Albert le Grand oppose un triple remède : contrition, confession, satisfaction. *In IVum Sent.*, dist. XVI, a. 2, Paris, 1894, édit. Vivès, t. XXIX, p. 542-543. Ces éléments concourent à un effet unique et constituent le sacrement, dont l'unité est l'effet de la forme sacramentelle. A. 1, p. 540. Mais, pour Albert, la forme n'est pas encore l'absolution prononcée par le prêtre : la matière est l'élément qui signifie extérieurement le pardon du péché, savoir la contrition manifestée volontairement par des signes extérieurs; la forme est ce qui réalise proprement la sanctification de l'âme, savoir la grâce qui survient et qui informe cette contrition. A. 1, p. 540. La confession et la satisfaction doivent accompagner la contrition, au moins en désir, *in voto*, pour la rendre justifiante. Dist. XV, a. 4, p. 540. On trouve donc jusqu'ici, chez Albert le Grand, un fidèle interprète de Pierre Lombard

En conséquence, le prêtre n'exerce pas le pouvoir des clefs en remettant la faute intérieure et la peine éternelle. Dist. XVIII, a. 10, p. 781. Dieu les remet lui-même directement et sans intermédiaire. A. 9, p. 781. L'avis personnel d'Albert (*meo judicio*) est que l'acte essentiel du pouvoir des clefs s'exerce à l'égard de la peine qu'il appelle purgative (*pœna purgatoria*) — par similitude avec la peine du purgatoire, infligée par le jugement de Dieu et sans proportion aux forces humaines — laquelle est commuée par le prêtre en peine expiatoire, celle-ci adaptée aux dispositions du pénitent et aux conditions du péché. A. 11, p. 784. En vertu du pouvoir des clefs, le prêtre remet une partie des peines temporelles, dist. XVII, a. 39, p. 719; cf. dist. XVIII, a. 7, p. 775; a. 10, p. 782, etc.; il réconcilie le pénitent avec l'Église, dist. XVII, a. 5, 24, p. 594, 665; il le relève de l'obligation de se confesser. Dist. XVII, a. 1; dist. XVIII, a. 9, p. 661, 781.

Tout en demeurant fidèle à la pensée fondamentale de Pierre Lombard, Albert le Grand fait faire à la théologie de la pénitence un réel progrès vers la conception qui prévaudra définitivement. Il enseigne, en effet, que la contrition tient son efficacité non seulement de la grâce, mais encore du désir ou vœu de la confession et de la satisfaction. Dist. XVIII, a. 1. Ce *votum* produit dans le pénitent les dispositions nécessaires pour obtenir de Dieu la véritable contrition, dispositions qui sont en soi exigitives de l'infusion de la grâce. Mais ces dispositions sont-elles produites *ex opere operato*, ou simplement *ex opere operantis?* A l'encontre des théologiens qui l'ont précédé, Albert enseigne qu'elles sont produites en vertu du pouvoir des clefs, donc *ex opere operato :* rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que le pouvoir des clefs opère avant son application actuelle, comme les grâces de la rédemption ont produit leur effet avant la venue du Christ. Dist. XVIII, a. 1, p. 764. Donc, la rémission de la faute et de la peine éternelle doit être attribuée non à la seule contrition, mais au pouvoir des clefs. Voir a. 7, p. 775. En bref, au moment où est donnée l'absolution, le pécheur est déjà pardonné, en vertu de la contrition, mais d'une contrition renfermant le désir de la confession et de la satisfaction, de sorte que l'absolution *in voto* concourt à la rémission de la faute et de la peine, tandis que l'absolution *in actu* s'étend à la rémission des peines temporelles et à l'obligation de la confession. Dist. XVII, a. 9, p. 670. Il y a donc ici

un progrès très réel, encore qu'assez timide, en faveur de l'efficacité de l'absolution.

Quant à l'obligation de la confession, Albert enseigne que cette obligation résulte d'un précepte divin et d'une ordonnance ecclésiastique. Il distingue trois éléments dans la confession : manifestation du péché avec sa détestation; récit détaillé du péché; accusation par le pécheur de sa propre culpabilité. De ces trois parties, seule la première constitue l'objet du précepte divin; les deux autres ont été déterminées et imposées par l'Église, d'abord par les apôtres, ensuite par leurs successeurs. Dist. XVI, a. 2, p. 567-568. L'obligation de la confession ne porte évidemment que sur les péchés mortels. Dist. XVII, a. 64, p. 758.

2° *Enseignement des canonistes.* — Les canonistes : glossateurs du décret de Gratien, décrétalistes, auteurs de Sommes destinées aux confesseurs, n'apportent, dans la première moitié du XIIIe siècle, aucun élément nouveau à la théologie du sacrement de pénitence. Mais leur témoignage doit être précieusement recueilli : il confirme, en effet, pleinement les théories qu'on vient de relater touchant les éléments constitutifs de la pénitence et la part prépondérante accordée à la contrition.

Nous nous bornerons aux auteurs qui ont expressément signalé ces thèses théologiques.

Dans la *Glossa ordinaria*, Jean le Teutonique († 1240) soutient, comme Pierre Lombard, que la rémission de la faute et de la peine éternelle est opérée par la contrition, mais que le pardon complet du péché, quant à la peine et à une purification plus parfaite de l'âme, exige la confession et la satisfaction. *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 1631; cf. part. II, caus. XXXIII, q. III, *De pænitentia*, dist. I, can. *Alii e contrario...*, col. 1646. De la nécessité de la confession, il apporte une triple raison : l'aveu des péchés excite l'humilité, il donne satisfaction à l'Église lésée, il rend les pécheurs plus défiants d'eux-mêmes. *Ibid.*, can. *Utrum sola*, col. 1631. D'ailleurs, la confession constitue l'objet d'un précepte évangélique. *Ibid.*, can. *Agite pænitentiam*, *op. cit.*, col. 1648. Il s'appuie sur Jac., V, 16. Cf. can. *E contra*, col. 1678. Dans leur exposé de la nécessité de la confession, les canonistes de cette époque marquent bien qu'ils la conçoivent principalement comme la manifestation extérieure de la contrition intérieure qui, elle, obtient le pardon des péchés. Ainsi Barthélemy de Brescia († 1258), *Decretum Gratiani cum glossis Joh. Teutonici et Barth. Brixiensis*, Lyon, 1572, *De pænitentia*, dist. I, can. *Quem pænitet*, col. 1680; dist. VI, can. *Qui vult*, col. 1772; *Summa* (anonyme) *in Decretum Gratiani alphabetica : « Videtur quod confessio sit ad ostensionem pænitentiæ non ad impetrationem veniæ. »* Q. VI, «si aliquis », Bologne, bibl. universitaire, cod. *1038* (non paginé).

Dans son commentaire sur les *Décrétales*, le pape Innocent IV attribue la rémission des péchés à la contrition, mais admet la nécessité de la confession pour obtenir le pardon complet et définitif des fautes. Sans la confession, la contrition demeurerait stérile. De plus, la confession est nécessaire au prêtre pour porter un jugement équitable et imposer des satisfactions proportionnées aux fautes commises. Par elle, le prêtre consomme la rémission commencée par Dieu. Un pécheur ne sera définitivement justifié par Dieu que s'il est absous par le prêtre, puisque c'est au prêtre que Jésus-Christ a dit : tout ce que vous lierez, etc. *Apparatus in quinque libros Decretalium*, l. V, tit. XXXVIII, c. XII, Lyon, 1578, fol. 355 v°, 356 r°.

Parmi les auteurs des *Summæ confessorum*, l'Anglais Thomas de Chabham a composé, peu après le concile du Latran, une *Summa de pænitentia*, qu'on a souvent attribuée à d'autres auteurs. Sur cette attribution et sur la personne de ce Thomas, voir Teetaert, *op. cit.*, p. 348; N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 229-230; art. *Thomas de Chabham*, dans *Dictionary of national biography*, t. III, Londres, 1908, p. 1338. Cet auteur enseigne que les péchés sont remis par la contrition; que le prêtre ne délie le pénitent que de l'obligation de la confession et délivre le pécheur de la puissance du démon. L'absolution n'a même pas pour lui une valeur indicative; elle n'a pour effet que de libérer le pécheur du for pénitentiel et de la puissance diabolique. Et pourtant la confession est nécessaire, parce qu'elle purifie l'âme de restes du péché et parce que, par la confusion qu'elle excite, elle constitue une part considérable de la satisfaction. Bibl. de Bruxelles, cod. *8621-8622*, fol. 62 r°; 43 r°; 44 v°; bibl. Vat., cod. *palat. lat. 341*, fol. 106 r°, 81 v°.

Une autre *Summa confessorum*, composée peu après le IVe concile du Latran, est celle de Maître Paul. Sur cette attribution, voir Teetaert, *op. cit.*, p. 352; sur la personnalité mystérieuse de l'auteur, voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 247 et le *Florilegium Casinense*, dans *Bibliotheca Casinensis*, t. IV, p. 191. Comme ses contemporains, l'auteur enseigne que la faute et la peine éternelle sont remises dans la seule contrition. Mais le prêtre opère la rémission des peines temporelles par l'absolution. Voir les textes dans R. Duellius, *Miscellaneorum*, l. I, Augsbourg, 1723, p. 68-69 et dans *Bibl. Casin.*, t. IV, p. 196.

Le plus célèbre canoniste de l'époque est saint Raymond de Peñafort, O. P. († 1275). Sa *Summa de pænitentia* a dû être rédigée vers 1234, cf. J. Dietterle, *Die Summæ confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV (1903), p. 531-532; vers 1235, cf. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes*, Paderborn, 1920, p. 80; ou vers 1237, cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 242. Pour saint Raymond, la partie principale du sacrement de pénitence est toujours la contrition. Toutefois, il déclare que la contrition ne remet pas, à proprement parler, le péché; c'est Dieu qui remet le péché dans la contrition. L. III, tit. XXXIV, Rome, 1603, p. 446-447. Pour prouver son assertion, il reprend l'exemple de Lazare et celui des dix lépreux. *Ibid.*, p. 447. L'absolution du prêtre sert néanmoins à délier. Les prêtres lient et délient de trois façons : 1° en manifestant (ou non) extérieurement la rémission faite par Dieu; 2° en imposant des satisfactions ou en les remettant en partie; 3° en portant des excommunications dont est relevé par eux le pénitent. *Id.*, p. 492-493. Partant, la confession demeure nécessaire. L'aveu des fautes est prescrit par Jac., V, 16, mais aussi par différents textes de l'Ancien Testament, Joel, II, 13; Thren., II, 19; Ps., LXI, 9. Le tout est résumé dans la prescription générale du Sauveur, *Pænitentiam agite*, Matth., IV, 17.

Les théories de saint Raymond sur la contrition, la confession et l'absolution se retrouvent presque littéralement chez les commentateurs de sa *Summa*. Voir surtout Guillaume de Rennes, cf. t. VI, col. 1980-1981.

3° *Synthèse.* — Une brève synthèse est ici indispensable, pour nous faire mieux comprendre la doctrine qui sera examinée au paragraphe suivant, sur le ministre du sacrement.

1. Nous pouvons dire que, dans la première moitié du XIIIe siècle, les auteurs affirment unanimement que la contrition est la partie la plus importante du sacrement. C'est la contrition qui est l'élément essentiel, et c'est elle qui obtient de Dieu le pardon et opère la rémission du péché quant à la coulpe et quant à la peine éternelle. L'absolution n'a qu'un rôle secondaire. Elle remet les peines temporelles et canoniques, déclare le pécheur absous par Dieu, et le délie de l'obligation de confesser à nouveau ses péchés. Toutefois, si

important que soit le rôle de la contrition par rapport aux autres parties du sacrement de pénitence, jamais la nécessité de la confession n'est mise en doute. Pour tous les théologiens, en effet, la véritable contrition n'existerait pas, si elle ne renfermait le désir de se confesser.

2. Tous sont donc d'accord sur la nécessité de la confession. On peut même ajouter que tous sont d'accord pour déclarer que cette nécessité repose sur un précepte divin qu'a sanctionné un précepte de l'Église. Saint Bonaventure n'hésite pas à déclarer qu'après le concile du Latran révoquer en doute la nécessité de la confession serait une hérésie. *In IVum Sent.*, dist. XVII, part. II, expositio textus.

Les divergences se manifestent uniquement dans les raisons apportées pour justifier le précepte divin. La plupart, nous l'avons vu, s'appuient sur Jac., v, 16, *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Mais ils déclarent que le précepte donné par l'apôtre est l'expression de la volonté tacite du Christ. La confession a été *insinuée* par le Christ, formellement *instituée* par les apôtres, *promulguée* par saint Jacques. Cf. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. IV, q. XVIII, membr. 3, a. 2; Saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XVII, part. II, a. 1, q. III. D'autres textes ont été invoqués pour justifier la nécessité de droit divin de la confession. Outre Jac., v, 16, saint Pierre Célestin cite Rom., x, 10; Prov., XXVIII, 13; I Joa., I, 9. *Opusculum, I*, c. III, dans *Max. bibl. vet. Patr.*, t. XXV, Lyon, 1677, p. 774. Les auteurs qui invoquent ces autres textes, notamment Luc., XVII, 14; Matth., IV, 17, y voient pareillement l'institution implicite de la confession par le Christ. Voir, ci-dessus, Césaire d'Heisterbach, col. 954; Jacques de Vitry, col. 955; S. Raymond, col. 960 : *Dominus prædicans pænitentiam « pænitentiam agite » implicite præcepit confessionem, sed apostoli postea distinxerunt;* Hugues de Saint-Cher, *loc. cit.*, col. 957. La doctrine patronnée par les théologiens et canonistes de cette période a été résumée d'une façon nette et concise par Albert le Grand : « En promulguant le précepte de la confession, les apôtres n'ont fait qu'exprimer la volonté du Christ. » *In IVum Sent.*, dist. XVI, a. 12, t. XXIX, p. 569.

3. Au précepte divin, s'ajoute, pour ces auteurs de la première moitié du XIIIe siècle, le précepte ecclésiastique promulgué définitivement par Innocent III dans le IVe concile du Latran : tous ont reconnu, dans le décret du concile du Latran de 1215, une obligation stricte pour les fidèles de s'approcher du sacrement de pénitence avant de recevoir la communion annuelle. Certains auteurs étendent même le précepte ecclésiastique de la confession annuelle aux péchés véniels. Ainsi saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XVII, part. III, a. 2, q. I; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 272; S. Pierre Célestin, *Opusculum VIII*, c. IX, dans *Max. bibliol.*, t. XXV, Lyon, 1677, p. 818.

4. Enfin, les théologiens de la première moitié du XIIIe siècle allèguent plusieurs autres raisons qui militent en faveur de l'utilité de la confession. Nous avons entendu Guillaume d'Auxerre, Césaire d'Heisterbach, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, Innocent IV rappeler que l'aveu des péchés est nécessaire parce qu'il concourt à la rémission des péchés. Du côté du pénitent, la confession provoque une confusion salutaire, qui, de sa nature constitue une satisfaction par excellence; elle excite en son cœur la contrition qui remet les péchés. Du côté du prêtre, par la connaissance qu'elle donne de l'âme du pécheur, la confession permet au confesseur d'instruire, de conseiller, de diriger son pénitent et de prier pour lui, implorant de Dieu la rémission de ses fautes elle lui permet aussi de proportionner la satisfaction à la faute.

II. LE MINISTRE DU SACREMENT. — L'exposé qui vient d'être fait nous permet de mieux comprendre certaines imprécisions de langage touchant le ministre du sacrement et jette une lumière satisfaisante sur la pratique alors si universellement acceptée de la confession aux diacres et même aux laïques. Sur cette confession, voir ABSOLUTION, col. 182-189; CONFESSION, col. 898-899.

1° *Le prêtre, ministre ordinaire de la confession.* — 1. *Péchés mortels.* — Tous les théologiens que nous avons interrogés admettent unanimement que le ministre normal de la confession, au moins en ce qui concerne la rémission des péchés mortels, est le prêtre qui, seul, a le pouvoir de lier et de délier. Cette doctrine se trouve éparse dans le traité des sacrements de Guillaume d'Auxerre. Le cistercien Césaire d'Heisterbach est formel : *Quem gratia Jesu mundat intus per contritionem, ut foris mundus judicetur, ostendere se debet sacerdoti per confessionem. Dialog.*, dist. III, c. I, édit. Strange, t. I, p. 111. Jacques de Vitry exige que la confession des péchés mortels soit faite à un prêtre. C'est là un précepte imposé par le Christ, qui résulte de Luc., XVII, 14. Seuls les prêtres ont reçu du Seigneur le pouvoir de lier et de délier. *Sermones*, Anvers, 1575, p. 232, 508. C'est aussi, d'après cet auteur, le sens de I Joa., v, 16, *est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut oret quis*, pour un péché mortel, il n'est pas donné à n'importe qui d'en implorer la rémission, car il doit être confessé au prêtre. P. 508. Même doctrine chez Luc de Tuy. Le sacrement de pénitence... *a presbyteris habet fieri quibus Dominus ligandi et solvendi contulit potestatem. Op. cit.*, p. 214-215.

Pour Guillaume d'Auvergne, les péchés mortels doivent nécessairement être avoués au prêtre, qui est médiateur entre le pécheur et Dieu et qui a été délégué par l'Église pour implorer de Dieu, à l'occasion de l'absolution, l'infusion de la grâce et la rémission des péchés. *De sacramentis*, p. 438, 472, 557. L'absolution du prêtre est donc conférée en vertu du pouvoir des clefs. *Id.*, p. 473.

Par rapport au ministre de la confession, Alexandre de Halès distingue deux pénitences. Voir ci-dessus, col. 956. Dans la pénitence, sacrement de l'Église, la confession doit toujours être faite aux prêtres qui, seuls, ont le pouvoir de réconcilier les pécheurs par l'absolution. *Sum. theol.*, part. IV, q. XIX, membr. 1, a. 1. Saint Bonaventure expose la même doctrine. En tant qu'œuvre sacramentelle, ordonnée à la réconciliation du pécheur, la confession ne peut être faite qu'aux prêtres, parce que le pouvoir d'absoudre et de lier a été concédé aux seuls prêtres. *Alio modo confessio est opus sacramentale, prout ordinatur ad reconciliationem, quæ fit per absolutionem et ligationem, et quoniam hæc potestas collata est solis sacerdotibus : ideo nulli nisi solis sacerdotibus est facienda. In IVum Sent.*, dist. XVII, part. III, a. 1, q. I.

Hugues de Saint-Cher réserve absolument la confession des fautes mortelles au seul prêtre. Dans son commentaire de Jac., v, 16, il interprète ainsi le texte : *Si de mortali, tunc est præceptum et sic legitur littera « alterutrum » id est alter alteri, id est homo homini, et non coæquali, sed majori, scilicet sacerdoti, et secundum hoc dicit glossa una : gravioris lepræ immunditiam sacerdoti pandamus. Opera*, Cologne, 1621, p. 323.

Pour Albert le Grand, l'obligation de confesser les péchés ne porte que sur les fautes mortelles. *In IVum Sent.*, dist. XVII, a. 64, p. 757. Seuls, les prêtres ont le pouvoir d'entendre les confessions. Celui-là seul a le pouvoir de lier et de délier le corps mystique, qui a reçu le pouvoir de dispenser le corps réel. Et seuls les prêtres ont ce pouvoir. Dist. XVII, a. 39, p. 719-720. Le prêtre est donc le ministre déterminé de la confession. *Ibid.*

Même doctrine chez les décrétistes et décrétalistes. Dans son *Apparatus ad Decretum*, Jean le Teutonique oblige le pénitent à confesser ses péchés mortels au prêtre : *mortalia non confitebimur nisi sacerdoti, dummodo possit haberi ejus copia*, col. 120, parce qu'au prêtre seul Jésus-Christ a communiqué le pouvoir des clefs. *De pœnit.*, dist. I, can. *Nemo*, ad verbum *Nemo*, col. 1652. — Jean de Dieu († vers 1255), un des continuateurs de maître Huguccio, reconnaît aussi que seuls les prêtres ont le pouvoir des clefs. Causa XXVI, q. VI, c. 11, ad verbum *Confitetur socio. Cod. vatic. lat. 2280*, fol. 306 v°. — Barthélemy de Brescia enseigne que l'aveu des péchés doit se faire « au propre prêtre ». *De pœnit.*, dist. VI, can. *Cui autem, op. cit.*, col. 1771. « Le pénitent qui veut... confesser ses péchés doit chercher un prêtre discret qui sache délier et lier. » Id., can. *Qui vult*, et dist. I, can. *Quem pœnitet*, col. 1772, 1680. — Au milieu du XIIIe siècle, le diacre Jean d'Espagne, dans sa *Flos decreti* (imprimée sans pagination à la fin du *Decretum Gratiani, una cum glossis Joannis Theutonici et Bartholomæi Brixiensis*) enseigne également que l'aveu des fautes doit régulièrement se faire à un prêtre, *proprio sacerdoti et ex justa causa alii cuicumque sed cum licentia proprii sacerdotis.*

Parmi les décrétalistes, citons Geoffroy de Trani († 1245). Le Christ a communiqué aux seuls prêtres le pouvoir d'imposer des pénitences, le pécheur est donc obligé de se confesser à eux pour obtenir la rémission de ses fautes. *Summa super titulis Decretalium*, l. V, tit. *De pænitentiis et remissionibus*, Bruges, bibl. munic. cod. *353*, fol. 177 r°, et cod. *358*, fol. 287 r°. D'après Jean de Dieu, il est défendu aux religieuses de prêcher et d'entendre les confessions, parce que le Christ n'a pas donné le pouvoir de lier et de délier à la sainte Vierge, mais bien aux apôtres, quoique la première surpassât de loin les derniers en sainteté et en dignité. L. V, tit. XXXVIII, *De pænitentiis et remissionibus*, bibl. Vatic., cod. *Borghes. 94*, fol. 208.

Le pape Innocent IV affirme très nettement que « jamais un pécheur ne sera définitivement justifié par Dieu, s'il n'a été préalablement absous par un prêtre à qui il a été dit : tout ce que vous lierez, etc. » *Op. cit.*, p. 356 r°. Les péchés mortels doivent donc être accusés à un prêtre.

Thomas de Chabham exige que les péchés mortels soient accusés au prêtre, parce que la guérison de l'âme ne peut être assurée que par celui qui a reçu pouvoir de lier et de délier. Et ces deux clefs sont conférées par le supérieur, quand quelqu'un est ordonné prêtre; c'est alors que l'inférieur reçoit le pouvoir de lier et de délier. *Op. cit.*, bibl. royale de Bruxelles, ms. *8621-8622*, fol. 40 v°. De même, maître Paul exige qu'on fasse l'aveu des fautes au prêtre, parce que seul le prêtre a reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier. *Bibl. Casin.*, t. IV, p. 192 *b;* cf. Duellius, *op. cit.*, p. 61. Sur la nécessité de confesser les péchés mortels à un prêtre, saint Raymond de Peñafort tient exactement la même doctrine. *Debet regulariter quilibet confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi cum dixit (Joan., XX) : « quorum remiseritis, etc. »* *Op. cit.*, p. 448. Guillaume de Rennes ajoute cette précision : il faut confesser ses fautes *coram sacerdote, habente usum clavium quoad illum qui ei confitetur. Summa S. Raymundi*, p. 454.

2. *Péchés véniels.* — La doctrine des théologiens et canonistes, en ce qui concerne la rémission des péchés véniels par la confession, est nécessairement plus variée, par rapport au ministre de cette confession. Nous ne recenserons ici que les auteurs ayant explicitement parlé de la confession des péchés véniels, comme tels.

Guillaume d'Auxerre pose d'abord le principe que « simplement et absolument, nous ne sommes pas obligés de confesser les péchés véniels, sauf exception; mais il est bon et plus parfait de les confesser ». Mais il ne s'agit pas, pour cet auteur, d'une confession faite au prêtre : il suffit de confesser ces imperfections quotidiennes les uns aux autres, comme cela se pratique dans certaines Églises à la confession générale de prime ou de complies. *Op. cit.*, p. 272. Cette doctrine est textuellement reproduite dans le manuscrit de Renaud de Pouzzoles (commentaire sur les IIIe et IVe livres des *Sentences*), bibl. munic. de Bruges, cod. *190*. Elle se retrouve également dans une Somme anonyme *Super Sententiis magistri Guill. Altissiodorensis*, Assise, bibl. municipale, cod. *195*, fol. 119 r°, et dans une autre Somme, dont l'auteur n'est connu que par les initiales G. G., cod. *vatic. lat. 2674*, fol. 115 v°. Cf. Teetaert, *op. cit.*, p. 279, note 1.

Guillaume d'Auvergne admet que le prêtre tout d'abord est le ministre de l'absolution des péchés véniels. Mais, *en cas de nécessité*, d'autres que les prêtres et même des laïques peuvent les absoudre. *Op. cit.*, p. 473.

Comme Guillaume d'Auxerre, le cardinal Hugues de Saint-Cher rappelle que l'obligation de la confession ne porte que sur les péchés mortels, non sur les péchés véniels. Il est toutefois permis d'accuser ces fautes quotidiennes et légères : c'est même chose bonne et louable. Mais la confession peut être ici un simple aveu mutuel, comme dans la confession générale qui se fait à prime et à complies. Dans quelques Églises, tous la font au prêtre, tandis que, dans d'autres, on se confesse deux à deux. Bruxelles, bibl. royale, cod. *11422-11423*, fol. 95 v°. *Si de venialibus, tunc est consilium et secundum hoc, dicit interlinearis : coæqualibus levia et cotidiana. Et tunc loquitur de generali confessione quæ fit in prima et completorio; ubi tamen consuetudo Ecclesiæ vel institutio ligat ad illam generalem confessionem, non potest omitti nec debet sine offensa. Opera omnia, In universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VII, Cologne, 1631, p. 323.

Selon Jacques de Vitry, il est permis aux fidèles de confesser leurs péchés véniels les uns aux autres, bien qu'il soit plus sûr et plus salutaire de les avouer à un prêtre. Mais la confession des péchés véniels, soit au prêtre, soit au simple fidèle, ne constitue pas une obligation, car il existe bien d'autres moyens de rémission : réception de l'eucharistie, récitation de l'oraison dominicale, confession générale. *Op. cit.*, p. 508.

Albert le Grand distingue nettement la confession des péchés véniels de la confession des péchés mortels. La première a lieu à prime ou à complies, et peut se faire en tout temps et à n'importe qui, bien qu'il soit préférable de la faire à un prêtre. Dist. XVII, a. 39, *op. cit.*, p. 719.

Même doctrine chez les canonistes. Pour Jean le Teutonique, les péchés véniels peuvent être révélés indifféremment à un prêtre ou à un laïque et rien ne s'oppose à ce qu'on les confesse au prochain, même si on peut avoir un prêtre. *Decretum...*, Rome, 1582, col. 162. Innocent IV semble admettre, en principe, qu'il faut accuser en confession tous les péchés, même les péchés véniels; mais l'accusation des véniels peut être faite à un laïque. *Op. cit.*, p. 356 r°. Même enseignement chez Thomas de Chabham, qui spécifie expressément, contre Bède, que la confession des péchés véniels ne constitue pas l'objet d'un précepte, mais qu'elle est de simple conseil. Bruxelles, bibl. royale, cod. *8621-8622*, fol. 6 r°. La confession générale se fait régulièrement deux fois le jour : à prime, pour expier les péchés véniels de la nuit, à complies, pour réparer ceux de la journée. Saint Raymond de Peñafort enseigne que, régulièrement, la confession des péchés véniels doit, comme celle des péchés mor-

tels, être faite à un prêtre, à qui seul a été donné par Dieu le pouvoir de lier et de délier. Il rapporte l'opinion de Bède, concédant qu'on puisse confesser les péchés véniels à de simples fidèles, à condition que ce soit sans mépris du pouvoir sacerdotal. Pour lui, il trouve plus prudent et plus sûr de confesser tous les péchés, mortels et véniels, au prêtre, parce qu'il a le pouvoir de lier et de délier. *Summa*, p. 448, 454. Dans sa *Summa confessorum*, maître Paul déclare qu'il n'est pas nécessaire de confesser les péchés véniels à un prêtre. Car il existe plusieurs autres moyens de rémission : en particulier, pour les religieux, la confession générale faite en commun et le chapitre des coulpes, ces deux derniers moyens consacrés non par le droit, mais par la pratique de l'Église. *Bibl. Casin.*, t. IV, p. 196; cf. Duellius, *op. cit.*, p. 69.

2° *Diacres ou laïques, ministres extraordinaires de la confession.* — La doctrine et la pratique déjà signalées antérieurement au IV[e] concile du Latran se poursuivent quelque temps encore après le concile. La plupart des auteurs admettent qu'en cas de nécessité on peut, certains même disent qu'on doit, accuser ses péchés même mortels à des personnages non revêtus du caractère sacerdotal.

Si Guillaume d'Auxerre semble muet sur ce point, nous trouvons, au sujet de la confession des péchés mortels aux laïques, des allusions très nettes chez le dominicain Jean de Trévise, spécialement à propos du secret de la confession. Cod. *vatic. lat. 1187*, fol. 6 v°. Sans attacher d'importance aux historiettes dont Césaire d'Heisterbach agrémente sa doctrine, on doit reconnaître que cet auteur est partisan de la confession des péchés mortels, en cas de nécessité, à de simples laïques; bien plus, en cas de danger de mort, à des infidèles, comme l'avait déjà enseigné avant lui Pierre le Chantre; bien plus, sans aucun danger de mort, ni même de réelle nécessité, il admet la confession des péchés mortels à de simples laïques, rapportant le fait d'un moine laïque ayant reçu de son abbé l'autorisation de confesser une femme qui ne voulait pas se confesser à un prêtre. *Homilia*, II, n. 3, dans J. A. Coppenstein, *Venerabilis Cæsarii Heisterbacensis sermones morales*, Cologne, 1615, p. 73. Au point de vue scripturaire, il appuie sa thèse sur la parabole du Samaritain, Luc., X, 30 sq. : le prêtre qui passe symbolise le confesseur, qui, en vertu de son office, peut porter remède; le lévite représente tout autre homme à qui, en cas de nécessité, on peut confesser ses fautes. *Homil.*, III, n. 18, dans Coppenstein, *op. cit.*, p. 88. Pour les récits légendaires, voir *Dialog.*, dist. III, *de confessione*, c. II, III, XXI, XXVIII, éd. cit., p. 112, 113-114, 136-137, 145. Cf. A. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cäsarius von Heisterbach*, l. II, c. XXXIII, dans *Römische Quartalschrift*, t. XIII, supplément 14, Rome, 1901, p. 111-113.

Si Jacques de Vitry admet qu'on puisse, en cas de nécessité, confesser ses péchés mortels à un compagnon non prêtre, il n'en fait jamais, pas même à l'article de la mort, une obligation réelle. *Serm.*, p. 232. Il en est de même, semble-t-il, de Luc de Tuy, qui indique, sans l'imposer, la confession au prochain en cas de nécessité : *si necessitas emergit, ut non possit quis habere presbyterum, cum cordis contritione salvat confessio ad proximum vel ad Deum* (donc, pas nécessairement *ad proximum*). *Op. cit.*, p. 214. En sens contraire, voir l'interprétation de G. Gromer, *Die Laienbeichte im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 37, note 1.

La théorie de Guillaume d'Auvergne est plus nuancée. Cet auteur distingue deux absolutions, celle qui est donnée par le prêtre, en vertu du pouvoir des clefs, et celle qui est donnée par de simples fidèles ou par des clercs non prêtres. L'absolution, non sacramentelle, des clercs non prêtres et des laïques, est suffisante, d'après certains auteurs, pour remettre les péchés véniels. Sur la confession faite aux diacres, voir CONFESSION, t. III, col. 898-899. En ce qui concerne la confession des péchés mortels aux laïques, l'évêque de Paris ne l'autorise qu'en un cas, quand le laïque plus instruit et d'une vie plus exemplaire serait plus apte que le prêtre à corriger et à instruire le pénitent. La confession, en effet, a un double but, remettre les péchés, corriger le pécheur : ce dernier but peut être atteint plus parfaitement dans la confession à un simple laïque. De plus, Guillaume accorde au diacre le pouvoir, non de donner l'absolution, mais d'imposer une pénitence; le laïque ne peut que donner des conseils salutaires. *De sacramentis*, édit. citée, p. 472-473.

C'est en distinguant la confession sacramentelle et la confession, acte de la vertu de pénitence, qu'Alexandre de Halès enseigne que, sous ce dernier aspect, la confession peut être faite à un laïque. Mais il ne l'impose jamais, pas même dans le cas de nécessité : en ce cas, la volonté de se confesser suffit au salut. *Sum. theol.*, part. IV, q. XIX, membr. 1, a. 1, p. 596. Néanmoins, une telle confession est fort utile. De toutes façons, la confession faite à un laïque ne réalise pas la fin principale pour laquelle a été institué l'aveu sacramentel, c'est-à-dire la réconciliation du pécheur avec l'Église. Seul, le prêtre possède ce pouvoir réconciliateur. Sans qu'Alexandre ait précisé sa pensée, il semble clair que la confession aux laïques comporte l'aveu des péchés même mortels. Cf. Teetaert, *op. cit.*, p. 299; P. Amédée de Zedelghem (= Teetaert), *Doctrine du maître franciscain, Alexandre de Halès...*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVII (1925).

La doctrine de saint Bonaventure reprend les mêmes idées. Elle distingue confession-sacrement et confession-acte de vertu. La confession-acte de vertu a pour but de faire paraître le pécheur tel qu'il est, de lui enlever toute l'hypocrisie et par là de lui obtenir la guérison morale. Elle peut donc être faite à tous ceux qui peuvent secourir le pénitent, l'aider de leurs conseils, prier pour lui, à tous ceux devant qui le pécheur peut s'humilier, qu'ils soient clercs ou simples laïques, à la seule condition, qu'ils ne soient pas excommuniés ou retranchés de l'Église. *In IV[um] Sent.*, dist. XVII, part. III, a. 1, q. I et II, p. 451-453. Toutefois, en aucun cas, la confession aux laïques n'est nécessaire à la justification : il suffit d'avoir la volonté de se confesser. Id., q. I, ad 6[um], p. 451. La confession faite aux laïques n'est d'ailleurs jamais un sacrement; parce que la partie formelle, le pouvoir des clefs, manifesté dans la formule indicative de l'absolution, fait ici défaut. Id., dub. I, p. 463; q. I, ad 6[um]; q. II, p. 451, 453. Dans la confession aux laïques, l'absolution ne peut être que déprécative, d'une valeur purement subjective.

Hugues de Saint-Cher est peu explicite sur la question de la confession aux laïques; il semble cependant l'admettre en cas de nécessité. Bruxelles, bibl. royale, cod. *11 422-11 423*, fol. 96 r°.

Au contraire, Albert le Grand a nettement exprimé sa pensée. Il traite de la confession aux laïques dans la dist. XVII, a. 39 et 58-59. Dans l'a. 39, il enseigne que la confession privée des péchés mortels doit être faite au prêtre, mais qu'en cas de nécessité on peut, sans toutefois y être obligé, la faire à un laïque. La confession faite au laïque diminuera les peines en vertu de la confusion qu'elle excite. Mais le pécheur doit ensuite refaire son aveu au prêtre, le prêtre seul pouvant changer les peines purgatives en peines expiatrices, remettre une partie des peines temporelles et réconcilier le pécheur avec l'Église. Et ces effets ne sauraient être produits par la confession aux laïques, parce que cette confession n'est pas sacramentelle. Dans l'a. 58-59, la théorie semble quelque peu différente. Albert y enseigne que, dans le cas de nécessité, la confession

aux laïques peut avoir de la valeur pour la rémission des péchés en vertu du pouvoir d'absoudre, lequel procède de l'unité de foi et de charité et qui est inhérent, en cas de nécessité, à tout homme sans distinction de sexe. Le laïque est alors le *ministre-vicaire* de la confession. Et nous avons là, même avec le concours d'un simple laïque, un « sacrement de la confession ». La difficulté est d'abord sur le mot « absoudre ». Comme plusieurs de ses devanciers, Albert distingue plusieurs sortes d'absolutions et de pouvoir d'absoudre. Le pouvoir d'autorité revient à Dieu; le pouvoir d'excellence appartient au Christ; le pouvoir d'absoudre en vertu des mérites et des suffrages n'est pas autre que le pouvoir d'intercession des saints. Le pouvoir d'absoudre en vertu de devoir ministériel est concédé aux seuls prêtres et enfin le pouvoir qui procède de l'unité de foi et de charité appartient, en cas de nécessité, à tout homme. Mais, comme on l'a dit à l'a. 39, il ne produit pas les mêmes effets que le pouvoir sacerdotal. Une autre difficulté concerne le caractère sacramentel accordé par Albert à la confession faite aux laïques dans cet a. 39 : *dicendum quod habet sacramentum confessionis*, sacrement dont le laïque serait le ministre-vicaire, suffisant en cas de nécessité. « La solution que nous proposons, écrit le P. Teetaert, peut se réduire, quant au fond, à l'énoncé suivant : toute contradiction disparaît chez Albert le Grand, si l'on admet que, dans l'a. 39, il considère la confession comme un sacrement qui réconcilie à la fois avec Dieu et avec l'Église, et dans les a. 58-59, comme un sacrement qui réconcilie seulement avec Dieu. » *Op. cit.*, p. 315. Cette explication correspond bien avec la théorie des théologiens antérieurs et contemporains, la distinction formulée par Alexandre de Halès et saint Bonaventure entre les deux « sacrements » de pénitence, l'un réconciliant avec Dieu, l'autre avec l'Église. C'est la même distinction qu'on retrouve chez Albert. Le sacrement de pénitence, envisagé à l'a. 39, est celui qui comporte avec et par l'absolution du prêtre la réconciliation avec l'Église et la rémission des peines temporelles et canoniques; le « sacrement » de pénitence envisagé aux a. 58-59 n'est qu'un sacrement au sens large, nullement à interpréter dans le sens promulgué au concile de Trente. Voir la discussion dans Teetaert, *op. cit.*, p. 313 sq. Il faudrait donc réformer l'assertion d'un grand nombre de théologiens modernes qui rangent Albert le Grand parmi les quelques auteurs ayant défendu le caractère sacramentel de la confession aux laïques. Cf. P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 37-39.

La même discussion pourrait être soulevée à propos du décrétaliste Jean le Teutonique, qui déclare nettement qu'en cas de nécessité le *sacrement* de pénitence, tout comme le sacrement de baptême, peut être reçu d'un laïque. *Decretum*, part. II, caus. I, q. I, can. 39, ad verbum *necessitatis*, Rome, 1682, col. 683. Mais ici, le mot « sacrement » garde encore la signification large et impropre qui se rencontre chez des auteurs antérieurs. On devra donc réformer le jugement porté sur ce glossateur par Fr. Gillmann, *Zur Frage der Laienbeichte*, dans *Der Katholik*, t. LXXXIX, 1909, p. 435-461, et par G. Gromer, *Die Laienbeichte im Mittelalter*, Munich, 1919, p. 32.

Dans son commentaire sur les *Décrétales*, l. I, tit. XXXI, ad verb. *Præterquam in mortis articulo*, Bernard de Bettene, auteur de la *Glossa ordinaria* (milieu du XIIIe siècle), semble s'arrêter à l'enseignement suivant : le laïque peut absoudre, dans la nécessité, non seulement des péchés, mais encore de l'excommunication. C'est d'ailleurs la doctrine que lui attribue, en la réprouvant, le franciscain Astesan, *Summa de casibus*, l. V, tit. XIII, Nuremberg, 1482 (sans pagination). Sur cet auteur, voir t. I, col. 2142. Mais, ici encore, il serait hasardé de conclure que cet auteur conçoit, de la part du laïque, une absolution sacramentelle. L'interprétation que nous avons suggérée à propos d'une expression semblable d'Albert le Grand doit vraisemblablement être encore retenue.

Les auteurs des *Summæ confessorum* envisagent communément le fait de la confession des péchés mortels aux laïques en cas de nécessité. Thomas de Chabham, ms. cit., fol. 40 v°; maître Paul, *op. cit.*, p. 192, col. 2, cf. Duellius, *op. cit.*, p. 61; S. Raymond de Peñafort, *Summa*, p. 449; Guillaume de Rennes, *Summa S. Raymundi...*, Rome, 1603, p. 451. Aucun de ces auteurs n'en fait cependant une obligation; bien plus, ils interdisent que l'on se confesse aux laïques indignes et surtout aux excommuniés, aux schismatiques et aux hérétiques et ils déclarent nettement que le laïque ne saurait donner une véritable absolution. Seul peut-être de ses contemporains, le canoniste Barthélemy de Brescia accepterait une obligation de se confesser aux laïques en cas de nécessité. *Op. cit.*, *De pænitentia*, dist. VI, can. *Cui autem*, col. 1771-1772.

III. APPRÉCIATION DES DOCTRINES. — 1° *Considérées en elles-mêmes.* — L'ensemble de ces doctrines est conforme aux principes théologiques admis au début du XIIIe siècle. Pour les théologiens de cette époque, nous savons que l'élément principal du sacrement de pénitence est la contrition; l'absolution n'a pas le rôle que lui reconnaîtra la théologie postérieure, dont le concile de Trente consacrera les conclusions. Même les théologiens qui, comme Alexandre de Halès, ont fait progresser considérablement la théologie de l'absolution, lui accordant une efficacité véritable en ce qui concerne la réconciliation des pécheurs avec l'Église et la rémission des peines canoniques, même ces théologiens rattachent à la seule contrition la réconciliation de l'âme avec Dieu et la rémission des peines éternelles.

D'ailleurs, tous les théologiens de cette époque admettent, de droit divin et de droit ecclésiastique, la nécessité de la confession. Il ne saurait donc y avoir, pensent-ils, de véritable contrition sans confession faite au prêtre ou, en cas d'impossibilité, sans le désir sincère de cette confession. Parmi tous les motifs invoqués en faveur de la nécessité de la confession, il convient surtout de retenir ici que la confession est le signe extérieur, le *sacramentum* de la contrition intérieure. Mais, encore un coup, ce n'est pas la confession, mais la contrition qui remet les péchés. En sorte que la confession est considérée comme subordonnée à la contrition; de l'avis de tous, elle n'est exigée qu'en vue de la contrition, pour obliger les pénitents à manifester, par l'aveu de leurs fautes, la sincérité de leur repentir. Donc, si le pécheur est dans l'impossibilité de trouver un prêtre, sa contrition, pour être véritable, doit comporter le désir sincère de se confesser.

Jusqu'ici, mis à part le rôle exclusif attribué, dans le sacrement de pénitence, à la contrition quand il s'agit de réconciliation de l'âme avec Dieu, il n'y a rien, dans cette doctrine, qui puisse étonner un théologien moderne. Nos auteurs vont encore plus loin. S'ils se demandent de quelle façon doit ou peut s'exprimer le désir de la confession sacramentelle, ils n'hésitent pas à affirmer qu'une confession faite à un clerc non prêtre et même à un laïque est la meilleure manière d'affirmer la sincérité de ce désir.

D'ailleurs, il est utile de distinguer confession des péchés véniels, et confession des péchés mortels.

En ce qui concerne la confession des péchés véniels faite aux laïques, les théologiens immédiatement postérieurs au IVe concile du Latran en admettent généralement la légitimité et l'efficacité, même dans les cas où le pénitent pourrait s'adresser au prêtre. Cette

théorie cadre avec leur doctrine touchant l'efficacité de l'absolution sacramentelle. Cette absolution réconcilie avec l'Église le pécheur qui s'est séparé d'elle. Mais le péché véniel ne sépare pas d'avec l'Église; on peut donc enseigner que la confession des péchés véniels peut se faire indifféremment à un prêtre ou à un laïque. Tels, Alexandre de Halès, saint Bonaventure et quelques autres. Toutefois nous avons entendu Jacques de Vitry, Albert le Grand, Raymond de Peñafort soutenir qu'il est préférable de confesser les péchés véniels eux-mêmes au prêtre. D'ailleurs, les précisions apportées par ces auteurs — confession faite à prime et à complies — le rapprochement qu'ils établissent avec une multitude d'autres moyens d'obtenir la rémission des péchés véniels, par exemple les sacramentaux, montrent bien qu'ils n'envisagent ici qu'une rémission *ex opere operantis*. L'efficacité sacramentelle n'est donc en cause, ni de près, ni de loin.

Quant aux péchés mortels, l'aveu qu'il faut en faire au prêtre est la règle, parce que seul le prêtre a reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier. Cependant la confession des péchés mortels aux clercs inférieurs et aux laïques, en cas de nécessité, sera fort utile pour manifester la sincérité du désir de la confession sacramentelle et donner à la contrition, qui anime ce désir, son caractère de vérité qui assurera devant Dieu son efficacité. Mais, parce que, seule, la confession sacramentelle faite au prêtre est requise par Dieu et par l'Église pour authentiquer la vraie contrition, il s'ensuit que la confession aux laïques ne saurait être mise sur un pied d'égalité avec la confession sacramentelle au prêtre.

En premier lieu, elle ne peut être faite qu'en cas de nécessité, lequel comporte deux conditions essentielles, qu'il y ait impossibilité de s'adresser à un prêtre; que le pécheur soit en danger de mort ou tout au moins en péril grave pour le corps ou pour l'âme. Sans doute, Césaire d'Heisterbach paraît moins exigeant; il cite des cas où la confession aux laïques aurait été valable sans nécessité véritable; mais on sait ce que valent ses historiettes. Quelques cas particuliers de danger sont parfois spécifiés par certains auteurs : passagers à bord d'un navire en péril de sombrer (Vincent d'Espagne, Bernard de Bottone); soldats partant pour la guerre (saint Raymond, Guillaume de Rennes).

En deuxième lieu, la confession aux laïques n'est jamais obligatoire. Aucune raison ne pourrait être apportée de cette obligation. La raison d'être de la confession aux laïques est uniquement, dans la théologie immédiatement postérieure à 1215, la manifestation du désir sincère de la confession sacramentelle; or, ce désir peut exister même sans confession aux laïques. A part peut-être Barthélemy de Brescia, voir col. 968, on ne pourrait citer le nom d'aucun théologien qui ait imposé la confession faite aux laïques. Le P. Teetaert, *op. cit.*, p. 367, affirme qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin font exception à cette règle générale. Pour Albert le Grand, l'assertion est discutable. Sans doute, cet auteur parle du laïque confesseur comme d'un « ministre-vicaire » par rapport à la confession qu'on lui ferait en cas de nécessité; mais il ne dit jamais expressément que cette confession soit obligatoire. Au contraire, Albert a écrit cette phrase significative : *Potest tamen talis* (le pécheur à l'article de la mort) *decedere in voto confitendi, et non tenetur confiteri alteri nisi habenti claves ; et si facit, illa humilitas et rubor minuunt pœnam.* Dist. XVII, a. 39. Pour saint Thomas, voir plus loin.

Troisièmement, la confession faite aux laïques, en cas de nécessité, est fort utile. Et son utilité repose sur les mêmes raisons qu'on apportait à cette époque pour justifier l'utilité de la confession sacramentelle. Voir col. 961.

Enfin, la confession faite aux laïques n'est jamais considérée comme une confession proprement sacramentelle. Si quelques auteurs parlent de « sacrement » à propos de cette confession, il faut entendre ce mot dans un sens large, comme on l'a expliqué à propos de saint Albert le Grand, col. 967.

Il est évident, toutefois, que cette pratique pouvait, même au point de vue doctrinal, présenter de graves inconvénients : on l'a vu postérieurement, quand les novateurs ont voulu y trouver un argument en faveur d'un pouvoir de remettre les péchés, conféré non aux prêtres, mais à tous les membres de l'Église. Voir leur condamnation par le concile de Trente, sess. XIV, c. VI et can. 10, Denz.-Bannw., n. 902, 920. Telle qu'elle se présente au XIII[e] siècle, la pratique de la confession aux laïques fait seulement ressortir deux points de la doctrine catholique : la nécessité du sacrement de pénitence par la confession; le rôle sacramentel joué par les actes du pénitent. Cf. Galtier, *De pænitentia*, Paris, 1923, n. 516. Mais l'insistance des auteurs du XIII[e] siècle à recommander la confession aux laïques vient avant tout de l'autorité du pseudo-Augustin, *De vera et falsa pænitentia*, X, 25, *P. L.*, t. XL, col. 1122.

2° *Considérées par rapport à l'enseignement postérieur de l'Église.* — 1. Il faut convenir qu'avant saint Thomas l'enseignement théologique relatif à l'efficacité de l'absolution était déficient. Aucun des théologiens que nous avons interrogés n'admet que l'absolution remette les péchés au for divin et les peines éternelles. Pour eux, elle remet les peines temporelles, les peines canoniques; elle manifeste extérieurement le pardon accordé par Dieu et exempte le pécheur de soumettre à nouveau ses fautes au pouvoir des clefs; elle réconcilie le pécheur avec l'Église. Quelques-uns (Guillaume d'Auvergne, par exemple) enseignent qu'elle concourt à opérer et opère la transformation de l'attrition en contrition justifiante. Pour d'autres (Alexandre de Halès, saint Bonaventure), elle obtient de Dieu, du moins dans sa partie déprécative, cette transformation.

Une telle conception est évidemment très déficiente par rapport à l'enseignement postérieur, tel surtout qu'il a été canonisé par le concile de Trente. Contre les réformateurs, ce concile déclarera que « l'absolution du prêtre n'est pas... le simple ministère de prédication et de déclaration que les péchés sont remis, mais un acte judiciaire du prêtre, qui, en tant que juge, prononce une sentence ». Sess. XIV, c. VI, cf. can. 9, Denz.-Bannw., n. 902, 919. De cette définition, les théologiens concluent avec certitude que l'absolution est non pas déclarative d'une rémission déjà acquise, mais rémissive par elle-même des fautes accusées. Autour de ce sens fondamental gravitent des explications de détail pour rendre compte de certains cas particuliers où le sacrement est validement conféré sans qu'il y ait rémission effective de péchés. Toutefois, ce sont là détails que nous pouvons présentement négliger.

Par rapport à ce sens fondamental, la doctrine des anciens théologiens est défectueuse. Néanmoins, loin de contredire l'enseignement certain de la théologie postérieure, on peut dire que cette doctrine la prépare : elle représente un stade de tâtonnement dans la présentation d'une vérité théologique entrevue confusément. En effet, ces théologiens admettent unanimement que la sentence du prêtre est, par rapport à la rémission des péchés, une condition *sine qua non*, dont tout au moins le désir, en cas d'impossibilité de se confesser, est nécessaire pour obtenir le pardon divin. Or, ce rôle de condition *sine qua non* implique déjà, tout au moins d'une manière confuse, que l'absolution confère positivement quelque chose à la rémission des péchés, autrement, il serait arbitraire d'en exiger le désir. C'est le raisonnement que saint Thomas

tient déjà dans le *Commentaire sur les Sentences. In IVum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 1. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 192.

En réalité, les théologiens antérieurs à saint Thomas, malgré leur fidélité à la conception d'un sacrement du pardon, où la contrition était le seul élément rémissif des fautes, « sentaient, aussi bien que nous, combien il était difficile d'appeler sentence de pardon une pure déclaration d'innocence, bien plus, une déclaration non garantie contre l'erreur, et combien cette déclaration était vaine aussi bien que la confession qui la provoquait, quand il s'agissait de péchés secrets. Logiquement, ils auraient dû en arriver, comme les protestants et modernistes, à nier tout simplement que Jésus ait conféré à son Église un vrai pouvoir de rémission des péchés et à enseigner que la confession et l'absolution ne pouvaient être nécessaires que pour la réparation de certains scandales publics. S'ils ne sont pas allés jusque-là, dans leurs premiers essais de théologie, c'est que le dogme de la rémission des péchés par l'exercice du pouvoir des clefs s'imposait à eux, avec la même inéluctable autorité que l'efficacité de la contrition intérieure. L'affirmation de ces deux vérités est, chez eux, aussi nette et aussi constante et, par conséquent, d'autant plus impressionnante que leurs essais de conciliation sont hésitants, variables et souvent maladroits. » E. Hugueny, *La pénitence*, t. II, édit. de la *Somme théologique*, de la *Revue des jeunes*, Paris, 1931, p. 456.

2. Tous les théologiens que nous avons interrogés admettent que la contrition est requise pour obtenir de Dieu, dans le sacrement de pénitence, la rémission des péchés. Sans doute, quelques-uns ont déjà distingué l'attrition de la contrition. Mais, précisément, ils admettent que l'attrition doit devenir contrition pour que se produise la rémission des fautes (Guillaume d'Auvergne, saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Albert le Grand), la mutation de l'une en l'autre étant produite soit *ex opere operantis*, soit *ex opere operato* (Albert le Grand), par l'absolution, dont, en cas de nécessité, le désir peut suffire. C'est la fameuse formule *ex attrito fit contritus*, voir ici t. I, col. 2256, à laquelle saint Thomas donnera une signification quelque peu différente. De toute façon donc, avant saint Thomas, il y a unanimité pour affirmer que la contrition — celle que nous appelons aujourd'hui la contrition parfaite — est l'élément formellement rémissif du péché dans le sacrement de pénitence, de telle sorte que cette contrition, précédant la confession et l'absolution, remet, même avant l'absolution, la coulpe et la peine éternelle du péché.

Évidemment, eu égard aux progrès subséquents de la théologie sur la suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence et sur l'efficacité de l'absolution, cette théorie apparaît excessive. Néanmoins, il est nécessaire de constater que, si elle est une explication maladroite du dogme, elle en respecte les données essentielles.

La doctrine catholique, promulguée à Trente, définit tout d'abord la contrition : « une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir ». Puis, sa nécessité : « En tout temps, ce mouvement de contrition a été nécessaire pour obtenir la rémission des péchés. » Enfin, la distinction de la contrition parfaite et de la contrition imparfaite, avec l'effet de chacune d'elles pour le pardon des péchés : « Bien qu'il arrive que cette contrition soit *parfaite* et *ainsi réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception du sacrement de pénitence*, cependant cette réconciliation ne doit pas être attribuée à la contrition *sans le désir du sacrement qui y est inclus.* » Et, d'autre part : « Quant à cette contrition imparfaite qu'on appelle attrition, parce qu'elle naît soit de la considération de la laideur du péché, soit de la crainte de l'enfer et des peines, si elle exclut la volonté de pécher et est jointe à l'espoir du pardon, le concile déclare que non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et davantage pécheur, mais même qu'elle est un don de Dieu et un mouvement de l'Esprit Saint non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant; et par ce secours le pénitent s'ouvre la voie à la justice. Et, bien que cette attrition ne puisse par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur à la justification, cependant, dans le sacrement, elle dispose à recevoir la grâce de Dieu. » Sess. XIV, c. IV, Denz.-Bannw., n. 897-898. On reviendra plus loin sur cette doctrine. Il suffit présentement de montrer comment l'enseignement des anciens théologiens, malgré son insuffisance, prélude à l'enseignement du concile.

En premier lieu, en effet, il convient de constater que le concept d'une contrition justifiant *ex opere operantis* a été consacré par le concile. Mais, là où l'enseignement des anciens théologiens est excessif, c'est quand il requiert, pour la justification sacramentelle, la présence et l'action de la contrition parfaite, et attribue exclusivement à cette contrition la justification de l'âme. Toutefois, ce double excès est corrigé partiellement. Tout d'abord, chez certains auteurs du moins, l'attrition est affirmée comme suffisante pour s'approcher du sacrement (Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert le Grand); mais, restant fidèles à l'exagération inhérente au système reçu, ces auteurs affirment que, dans ou même par le sacrement de pénitence, l'attrition doit devenir contrition. De plus, si la contrition est conçue comme le seul principe réalisant par lui-même la justification, même dans le sacrement de pénitence, il n'en est pas moins vrai que cette contrition n'est véritable et ne produit son effet qu'à la condition de renfermer un désir sincère de la confession sacramentelle et de l'absolution sacerdotale. D'où il suit que le rôle des divers éléments du sacrement est entrevu, quoique mal expliqué. On pourrait reprendre sur ce point les réflexions du P. Hugueny, rapportées précédemment.

3. Enfin, la nécessité de la confession, de droit divin, n'est révoquée en doute par aucun de nos auteurs; elle est même explicitement affirmée, bien que mal présentée. Les expressions sont parfois hésitantes; le fond de la doctrine est ferme. Voir col. 961. C'est la volonté du Christ qui est à la source de l'institution de la confession. Mais il reste encore à dire que la confession n'a pas été voulue par le Christ et instituée par les apôtres comme une simple condition *sine qua non* de la rémission des péchés. Il restera encore à montrer que l'aveu des fautes, fait au prêtre pour les soumettre au pouvoir des clefs, résulte de l'essence même du sacrement de pénitence. Cet aspect de la question, à peine entrevu par Guillaume d'Auvergne (col. 956) et par Innocent IV (col. 959), sera mis en relief, avec les autres points obscurs, par le génie de saint Thomas d'Aquin.

3° *Considérées par rapport aux erreurs protestantes qui s'en réclament.* — Il ne reste plus qu'à tirer les conséquences des précédentes remarques en montrant combien peu fondée est la prétention des réformateurs du XVIe siècle de trouver, dans ces anciens scolastiques, des précurseurs. La doctrine de la Réforme est que l'absolution du prêtre « est un simple ministère de prédication et de déclaration, que les péchés sont remis au pénitent, pourvu que celui-ci se croie absous par Dieu ». Concile de Trente, sess. XIV, can. 9, Denz.-Bannw., n. 919. Un simple *(nudum)* ministère de prédication et de déclaration, en tant que la rémission des péchés a pour cause adéquate la foi, ou mieux, la confiance par laquelle chacun se per-

suade être présentement libéré de ses péchés à cause des mérites du Christ. De telle sorte que l'absolution du prêtre n'est nécessaire ni en réalité, ni en désir, qu'elle ne possède aucune causalité ni proprement, ni improprement dite, pas même par manière de condition *sine qua non*, mais consiste en une pure et simple déclaration d'un effet qui est produit et ratifié indépendamment d'elle. Or, tout autre est la conception des anciens scolastiques. Sans doute, de prime abord, ils paraissent n'accorder à l'absolution qu'une valeur purement déclarative quant à la rémission des péchés. Néanmoins, leur système diffère essentiellement du système protestant. On pourrait d'abord faire observer qu'ils n'ont jamais fait dépendre la justification de la confiance en l'application des mérites du Christ. Mais, en demeurant dans les limites du présent sujet, on a pu constater que, pour les théologiens antérieurs à saint Thomas, la justification sacramentelle est toujours l'effet d'une contrition impliquant la confession et l'absolution, soit en réalité, soit en désir. Le pouvoir des clefs, confié uniquement aux prêtres, est formellement reconnu. L'obligation de soumettre ses péchés à ce pouvoir, afin d'en recevoir le pardon, est expressément enseignée; et c'est sur le droit divin lui-même qu'on la fait reposer. Deux vérités sont mises en relief par nos théologiens : l'autorité suprême de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir principal dans la rémission des péchés; le pouvoir ministériel confié aux seuls prêtres. Ils n'arrivaient pas à expliquer comment le pouvoir ministériel peut, par l'efficacité reçue du pouvoir principal, élever la simple attrition au degré de disposition prochaine et suffisante à la justification dans le sacrement de pénitence. De là leurs hésitations, leurs insuffisances, leurs erreurs même, dans la subordination des deux pouvoirs dans l'œuvre du pardon des péchés. De là, les imperfections des comparaisons qu'ils empruntent à l'Évangile (résurrection de Lazare, *solvite eum;* guérison des lépreux, *ostendite vos sacerdotibus*).

Un abîme sépare une thèse de l'autre. Celle des anciens théologiens respecte le principe de la justification sacramentelle et fait même pressentir les explications du concile de Trente. Celle des protestants est directement opposée au dogme et n'a de commun avec l'autre que des expressions mal choisies, recouvrant une explication déficiente du pouvoir ministériel des clefs. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XXII.

Jean Morin, *Opera posthuma*. III. *De contritione et attritione*, Paris, 1703; *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata*, Bruxelles, 1685; Amédée Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIVe siècle*, Wetteren-Paris, 1926; D. Palmieri, *Tractatus de pœnitentia*, Prato, 1896, th. XXVI (exposé peu critique et souvent tendancieux); P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923, th. XI et XXII; Michel Buchberger, *Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-B., 1901, introduction (§ 1-4); S. Alonso, *El ministro del sacramento de la penitencia*, dans *Ciencia tomista*, sept.-oct. 1931, p. 145-173.

III. La doctrine de saint Thomas d'Aquin. — La doctrine de saint Thomas d'Aquin constitue un aboutissement d'une évolution qui remonte à plusieurs siècles. « Malgré les nombreuses tentatives faites par les théologiens antérieurs et contemporains du Docteur angélique, pour concilier l'élément objectif et l'élément subjectif, pour rapprocher l'élément divin et l'élément humain dans le processus de la justification, personne n'avait encore réussi à établir une connexion définitive entre la contrition et l'absolution. La solution défectueuse et incomplète de ce problème compliqué doit être attribuée principalement au fait qu'avant saint Thomas tous les auteurs considéraient les diverses parties du sacrement de pénitence comme agissant successivement, et chacune pour son propre compte. Ils distinguaient, en effet, divers éléments dans le péché, à savoir la faute, la peine éternelle, les peines canoniques, les peines du purgatoire, etc. Or, d'après tous ces théologiens, chaque partie du sacrement contribuait à la rémission de l'un ou de l'autre élément du péché. De plus, ils distinguaient formellement la réconciliation avec Dieu et la réconciliation avec l'Église. Le mérite de saint Thomas est d'avoir négligé toutes ces divisions et toutes ces distinctions et d'avoir considéré le sacrement de pénitence comme constituant un tout, une entité dont toutes les parties concourent à produire un même effet : la rémission du péché. » A. Teetaert, *op. cit.*, p. 272.

Or, ce qui est ici remarquable, c'est que, dès ses premiers écrits sur le sacrement de pénitence (commentaire sur le IVe livre des *Sentences)*, la position de saint Thomas est prise. Sa pensée ne variera plus que sur des questions accessoires. Dans ses grandes lignes, elle a déjà atteint la doctrine parfaite, qui plus tard sera canonisée à Trente.

1° *Principe fondamental de la théologie thomiste sur le sacrement de pénitence.* — C'est la théorie de l'unité de signification et, par suite, d'efficacité des éléments d'un même sacrement : le sacrement *signifie* la grâce qu'il *produit*. Dans le sacrement, « l'union de la matière et de la forme se fait selon leur signification, moins déterminée et par conséquent déterminable, dans la matière, plus expressive, et par conséquent déterminante dans la forme... Et les choses, s'unissant aux paroles selon l'ordre de la signification moins parfaite à la signification plus parfaite, constituent *un* sacrement, précisément parce que la signification demeure *une*. » Matière et forme, t. X, col. 341, 353.

De plus, le sacrement, un, nonobstant la multiplicité de ses éléments constitutifs, matière et forme, est cause véritable, quoique simplement instrumentale, de la grâce qu'il signifie et qu'il contient. Cette causalité instrumentale ne saurait être conçue comme une condition *sine qua non*, ou comme une simple concomitance. *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 4; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 4.

Or, le sacrement de pénitence comporte, dans son unité de signification et d'efficacité, une pluralité d'éléments : d'une part, les actes ou les paroles du pénitent, qui en sont comme la matière ; d'autre part, les paroles du prêtre qui en constituent la forme : IIIa, q. LXXXIV, a. 2, 3. Voir comment saint Thomas justifie la distinction des parties d'après les actes du pénitent, q. XC, a. 2; cf. *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. I, a. 1, qu. 2, 4; dist. XVII, q. III, a. 3, qu. 4; dist. XXII, q. II, a. 1, qu. 2, ad 3um; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII; opusc. *De Ecclesiæ sacramentis.*

Dans la pensée de saint Thomas, *c'est le sacrement tout entier*, et non pas telle ou telle de ses parties, qui produit la justification, encore que la forme, réalisée par l'absolution sacerdotale, joue, dans cette production de la grâce, le rôle principal. Cf. IIIa, q. XC, a. 1, ad 1um. Les éléments du sacrement de pénitence sont « des parties intégrales qui, toutes ensemble, doivent réaliser le tout, sans que chacune d'elles en ait toute la puissance active et toute l'essence ». Q. XC, a. 3; cf. *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. I, a. 1, qu. 3.

Il importe dès maintenant de dissiper une équivoque. Certains auteurs du XVIIe siècle ont affirmé que la doctrine de saint Thomas, touchant la rémission des péchés, se rapprochait sensiblement de celle d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Cf. J. Morin, *De contritione et attritione*, c. VI; *De disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, l. I, c. XVIII, n. 16; et, dans une certaine mesure, Launoy, *De mente concilii Tridentini circa contritionem*

et attritionem, Paris, 1653, tit. I, observ. 4. Voir, dans un sens analogue, Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes*, Fribourg-en-B., 1904, § 1 et 2; R. Schultes, O. P., *Reue und Busssakrament*, Paderborn, 1907, p. 80-82, tout au moins en ce qui concerne la pensée de saint Thomas dans le *Commentaire sur les Sentences*, cette pensée ayant évolué postérieurement. Le P. Galtier estime que le dissentiment de saint Thomas et de saint Bonaventure existe dans les formules et non dans la doctrine. *Op. cit.*, n. 187. Pour justifier ces assertions, on s'appuie principalement sur *In IVum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 1, et ad 1um; ad 2um. Nous verrons plus loin, col. 990, que ces textes indiquent tout au plus un mode d'explication de la causalité instrumentale du sacrement. D'ailleurs, on observera dès maintenant qu'il est question, en cet article, non de l'action du sacrement de pénitence, mais de l'effet des clefs. Quand il s'agit du sacrement de pénitence, considéré dans la complexité de tous ses éléments réunis, saint Thomas est, même dans le *Commentaire sur les Sentences*, très explicite : « C'est dans la confession, que *la pénitence, en tant que sacrement*, trouve son principal achèvement, parce que c'est par elle que l'homme se soumet aux ministres de l'Église, dispensateurs des sacrements. La contrition inclut le désir de la confession et la satisfaction est déterminée par le jugement du prêtre auquel se fait la confession. Enfin, *la grâce par laquelle se fait la rémission des péchés étant donnée dans le sacrement de pénitence*, tout comme dans le baptême, la confession, par la vertu de l'absolution, *remet la faute, comme le baptême*... Les péchés seraient remis, si le pénitent, sans mettre obstacle à la grâce, *n'avait pas eu jusque-là* une douleur suffisante de ses péchés... » Dist. XVII, q. III, a. 5, sol. 1 (*Suppl.*, q. X, a. 1). De toute évidence, il ne s'agit pas ici d'une rémission du péché *ex opere operantis*. Toutefois, dans les écrits postérieurs, saint Thomas parle plus explicitement, indiquant même qu'il combat la position que nous avons trouvée chez Alexandre et Bonaventure. « Quelques-uns disent que Dieu remet la faute et que le prêtre absout seulement de la peine et déclare le pécheur absous de la tache de la faute. *Mais cela n'est pas vrai*. Le sacrement de pénitence est un sacrement de la Loi nouvelle ; *il confère donc la grâce aussi bien que le baptême*. Dans le baptême, le prêtre baptise à titre d'instrument et confère cependant la grâce; de même, dans le sacrement de pénitence, il *absout sacramentellement*, et à titre de ministre, de la peine *et de la coulpe*. » *In Joan.*, c. XX, leç. 4, n. 5 ; cf. c. XI, leç. 6, n. 6. Dans le *De forma absolutionis*, saint Thomas examine un écrit affirmant la valeur purement déclarative de l'absolution : il traite de présomptueuse et de téméraire cette thèse, qui va contre la parole du Christ : « Tout ce que vous délierez. » C. I-III. Enfin, dans la *Somme*, il écrit : « Dieu seul absout du péché et remet le péché auctoritativement; les prêtres font l'un et l'autre ministériellement. » IIIa, q. LXXXIV, a. 3, ad 3um. En disant « Je t'absous », le prêtre manifeste que non seulement il signifie, mais qu'il cause la libération du pécheur : *ostendit hominem absolutum, non solum significative, sed etiam effective. Id.*, ad 5um. Cf. a. 5, 7. D'où le Docteur angélique en arrive à conclure que dans le sacrement de pénitence « la rémission de la faute est principalement causée par la vertu du pouvoir des clefs qu'ont les ministres. Ce sont eux qui posent le principe formel du sacrement... Secondaire est la causalité des actes du pénitent qui relèvent de la vertu de pénitence. Il est donc évident que la rémission de la faute, tout en étant l'effet de la pénitence-vertu, l'est principalement plus encore de la pénitence-sacrement. » IIIa, q. LXXXVI, a. 6.

2° *Vertu de pénitence et sacrement de pénitence.* — 1. *La vertu de pénitence.* — La pénitence, simple tristesse ou douleur, peut n'être qu'une passion de la sensibilité ressentie à l'occasion du péché; ce n'est pas alors une vertu. Elle est vertu, quand elle comporte un acte de la volonté, élection faite avec rectitude, par lequel le pécheur se décide à regretter l'offense, comme telle, faite à Dieu, avec l'intention de la réparer et ainsi de l'écarter désormais de soi. IIIa, q. LXXXV, a. 2; cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 1, qu. 2. Le regret de l'offense divine peut sans doute, mais à titre simplement subsidiaire, comporter le regret du dommage que nous cause le péché. Prise exclusivement, la crainte d'un châtiment n'a aucune valeur vertueuse; elle atteste non la bonté de la volonté, mais la bonté de la nature qui répugne à tout ce qui s'oppose à son bien. Ia, q. LXIV, a. 3, ad 3um; Ia-IIæ, q. XXXV, a. 1, ad 3um; *De malo*, q. I, a. 5, ad 2um. La vraie pénitence suppose donc une haine et une douleur des péchés commis, parce qu'ils ont porté atteinte au droit de Dieu d'être aimé par-dessus toutes choses. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 1, qu. 1, ad 2um, ad 3um; dist. XX, q. un., a. 1, qu. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXV, a. 3; q. LXXXVI, a. 2 et 3; *In Hæb.*, c. XII, leç. 3, ℣. 17. Elle doit les regretter tous sans exception; à ce titre, elle est universelle. IIIa, q. LXXXVI, a. 3. Souveraine, elle doit les détester par-dessus tout mal. *Suppl.*, q. III, a. 1.

Mais le seul regret du péché ne constitue pas l'élément spécifique de la vertu de pénitence. La charité, en effet, suffit à provoquer dans l'âme la douleur et la haine du péché. IIIa, q. LXXXV, a. 2, ad 1um; a. 3. Cf. J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, 1927, p. 91. Car l'amour de Dieu et la haine du péché, en tant que mal s'opposant à Dieu, sont les manifestations, à l'égard d'objets opposés, du même mouvement de l'âme vers le bien divin. Mais il y a, dans la vertu de pénitence, « un acte louable d'espèce particulière, l'acte destructeur du péché passé, en tant que ce péché est l'offense de Dieu, ce qu'on ne trouve dans la raison spécifique d'aucune autre vertu ». IIIa, q. LXXXV, a. 2. La pénitence est donc une vertu spéciale, soumise sans doute, parce que vertu surnaturelle, au commandement de la charité (sans laquelle il ne saurait y avoir de vertus morales surnaturelles), mais se rapportant élicitement à la justice, en ce qu'elle cherche une compensation, pour Dieu, au mal du péché. *Id.*, a. 3; cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 1, qu. 4, ad 2um; q. V. Et précisément, parce qu'elle cherche pour ainsi dire à rendre à Dieu ce qui lui est dû, elle se sert des vertus théologales, qui ont Dieu pour objet : « De là vient que la pénitence inclut la foi en la passion du Christ, par laquelle nous sommes justifiés du péché, l'espérance du pardon et enfin la haine des vices, qui relève de la charité. » IIIa, q. LXXXV, a. 3. Comme vertu morale, elle se sert de la vertu de prudence pour fixer les moyens appropriés à la fin qu'on veut atteindre. Lorsqu'il s'agit, en effet, de déterminer de quelle manière il convient de réparer le péché passé et de se préserver du péché à venir, la prudence met en œuvre, au service de la pénitence, les autres vertus morales, justice, tempérance, force : le pénitent doit restituer le bien mal acquis, s'abstenir de certains plaisirs, supporter des choses dures, en accomplir de difficiles. *Id.*, a. 3, ad 4um. Cf. Périnelle, *op. cit.*, p. 94-95.

La vertu de pénitence est infuse avec les autres vertus surnaturelles par le baptême : ainsi, même les enfants innocents la possèdent, en tant que disposition habituelle, puisqu'en eux déjà il y a la possibilité de pécher. *Suppl.*, q. XVI, a. 1.

2. *Liaison de la vertu et du sacrement.* — Ce que les

théologiens avaient voulu sauvegarder, même en attribuant à la seule contrition l'efficacité rémissive des péchés, saint Thomas l'explique clairement en établissant la liaison de la vertu et du sacrement de pénitence.

Il est entendu qu'aucun péché n'est irrémissible, tant que le pécheur est en vie ; quelles qu'aient été ses fautes, il peut toujours se convertir. La pénitence efface ces fautes, et cette loi universelle ne souffre pas d'exception. IIIª, q. LXXXVI, a. 1. De la part du pécheur, cette pénitence comporte — on l'analysera plus loin dans le détail — un acte libre de repentir et d'amour de Dieu. Iª-IIæ, q. LXXXVI, a. 2; *In IVum Sent.*, dist. XIV, expos. text.; *Cont. gent.*, l. III, c. CLIX; *De malo*, q. VII, a. 2, ad 3um. Ce mouvement du libre arbitre est nécessaire, conformément à la nature de l'homme : le péché actuel, en effet, consiste en un acte de volonté personnelle ; l'acte de réparation, pour les adultes, devra donc être un acte volontaire. *De veritate*, q. XXIV, a. 1, ad 19um; q. XXVIII, a. 3, ad 17um; *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LV, a. 4, ad 6um; q. CXIII, a. 3 ; a. 7, ad 1um.

Mais, par suite de l'incarnation et de la rédemption, Jésus-Christ a seul le pouvoir d'obtenir de Dieu la rémission de nos fautes : seul, par sa passion, il a pleinement satisfait à la justice de Dieu. Toute grâce de justification dérive de sa grâce de chef. Il peut appliquer les fruits de sa passion à qui il veut et de la manière qu'il a déterminée. Cf. IIIª, q. XLIX, a. 1 et 3; q. VIII, a. 5 et 6. Or, c'est à l'Église que Jésus-Christ a confié le retour en grâce des pécheurs baptisés; il a pour eux institué un sacrement spécial, ayant pour but de remettre les péchés commis après le baptême. IIIª, q. LXXXIV, a. 7. « Remettre », disons-nous avec saint Thomas, et non pas seulement déclarer remis. Aussi la pénitence est-elle bien la planche de salut après le naufrage. *Ibid.*, a. 6.

Par conséquent, la pénitence-vertu ne pourra obtenir de Dieu la rémission des péchés commis après le baptême que si elle s'achève en pénitence-sacrement, soit en réalité, soit, dans le cas d'impossibilité, en désir. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. La vraie contrition — quels que soient d'ailleurs le degré et la nature de cette contrition — inclura donc la résolution de recevoir le sacrement de pénitence. *Suppl.*, q. I, a. 1. La vraie pénitence doit chercher une compensation à offrir à Dieu; dans ce but, elle va librement se soumettre au jugement du prêtre, pour en recevoir l'indication d'une satisfaction appropriée. Elle s'achève ainsi dans la pénitence-sacrement. *Suppl.*, q. VII, a. 2, 3.

Ce n'est pas encore assez. On pourrait concevoir que la vertu de pénitence serve simplement de préparation au sacrement. Dans le baptême, par exemple, le sacrement est constitué indépendamment des sentiments de pénitence qui y amènent le catéchumène adulte. Mais, dans le sacrement de pénitence, rien de tel : la pénitence entre dans la composition même du rite sacramentel. D'intérieure qu'elle est quand on la prend isolément, elle devient extérieure et prend valeur de signe sacramentel, d'abord par le fait qu'elle s'accompagne parfois de douleur sensible, mais surtout parce qu'elle se manifeste par la confession et par la satisfaction. Ainsi, par leur intermédiaire, la pénitence intérieure se trouve engagée dans le rite extérieur; elle constitue ainsi la matière du sacrement, à laquelle s'ajoute l'absolution du prêtre qui achève le sacrement et lui donne la vertu d'agir. IIIª, q. LXXXIV, a. 1 et 2; q. XC, a. 1-3; *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. I, a. 1, qu. 4; dist. XXII, q. II, a. 1, qu. 2, ad 3um. C'est encore la nature des choses qui demande qu'il en soit ainsi. « Dans la pénitence, l'homme obtient le bénéfice de la vertu de la passion du Christ selon la mesure de ses actes propres qui sont la matière de la pénitence. » IIIª, q. LXXXVI, a. 4, ad 3um.

3. *Actes de pénitence et actes de vertu de la pénitence.* — La *vertu* de pénitence supposant l'infusion ou l'existence de la charité dans l'âme (il n'y a pas de vertu morale infuse sans la charité), ne pourront être actes de vertu de pénitence que les actes accompagnés de charité : « Quant à l'acte et à l'inclination habituelle de charité, ils sont donnés en même temps que l'acte et l'inclination habituelle *(actus et habitus)* de la pénitence et que l'inclination habituelle *(habitus)* des autres vertus. En effet (cf. Iª-IIæ, q. CXIII, a. 7, 8), au moment de la justification de l'impie, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, acte de foi animé par la charité, et le mouvement du libre arbitre contre le péché (acte de pénitence) sont simultanés. Cependant, de ces deux actes, le premier a sur le second une priorité de nature, car c'est en vertu de l'acte d'amour de Dieu que l'acte de vertu de pénitence s'oppose au péché. Le premier acte est donc la raison et la cause du second. » IIIª, q. LXXXV, a. 6. Il en est ainsi dans toute justification, soit extrasacramentelle, soit sacramentelle. C'est la grâce *opérante* qui possède la priorité sur les mouvements libres de la volonté dans l'ordre de la causalité. Cf. q. LXXXVI, a. 4, ad 2um; Iª-IIæ, q. CXI, a. 2.

Mais il peut exister dans l'âme des actes de pénitence, qui ne soient pas encore actes de vertu de pénitence. Ce sont les actes qui préparent, dans l'ordre du temps, les actes et l'inclination habituelle de la pénitence-vertu : actes de foi, d'espérance sans charité, actes de crainte servile. IIIª, q. LXXXV, a. 6. L'attrition, en tant qu'elle n'est pas encore informée par la charité, est un de ces mouvements de pénitence qui précèdent dans l'ordre du temps la justification : acte de pénitence, mais pas encore acte de vertu de pénitence. Voir plus loin, col. 980. Toutefois, dans le langage de saint Thomas, comme dans celui des théologiens anciens, la simple attrition, même s'appuyant sur un motif inférieur au motif de charité, est déjà un acte de vertu de pénitence, en celui *qui possède la charité* : « En celui qui a la grâce (sanctifiante), toute douleur du péché est contrition ; comme pareillement, tout acte de foi, joint à la grâce habituelle, est un acte de foi formée. » *De veritate*, q. XXVIII, a. 8.

3° *Contrition.* — L'étude des éléments du sacrement de pénitence, d'après saint Thomas, présuppose l'assertion fondamentale suivante : Comme dans tous les sacrements, « dans la pénitence se trouve aussi un premier élément, qui n'est que sacrement *(sacramentum tantum)*, à savoir les actes extérieurs posés, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout, puis un second qui est à la fois effet sacramentel et sacrement *(res et sacramentum)* et, enfin, un troisième qui est simplement effet sacramentel et n'est pas sacrement *(res tantum)*, la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégrité, est cause du second. Le premier et le second réunis sont d'une certaine façon, cause du troisième. » IIIª, q. LXXXIV, a. 1, ad 3um; cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 1, qu. 1 ; dist. XXII, q. II, a. 1.

1. *Définition et nature.* — Le mot *contritio*, broiement, indique, par une métaphore saisissante, l'état du pécheur qui « abandonne complètement toute affection pour le péché, que son propre sentiment retenait à la manière d'une solide continuité ». On peut en donner différentes définitions, selon qu'on envisage la substance de l'acte, son mode d'activité, son principe ou ses effets. Saint Thomas s'arrête de préférence à celle qui envisage la substance de l'acte : « la contrition est une douleur voulue de nos péchés, jointe à la résolution de nous confesser et de donner satisfaction. » Cette définition montre bien comment la contrition est un acte de la vertu de pénitence et à la

fois une partie du sacrement. Toutefois, la douleur du péché n'est un acte de la vertu de pénitence que dans la contrition proprement dite : « de l'aveu de tous ; l'attrition n'est pas un acte de vertu. » *Suppl.*, q. I, a. 1 ; a. 2, ad 2um.

Douleur surnaturelle du péché et résolution de le réparer, la contrition réside dans la volonté; mais, normalement, elle peut émouvoir, « par une conséquence naturelle et nécessaire », la sensibilité. En tant qu'elle affecte la volonté, la contrition surpasse toutes les douleurs du même ordre : la fin dernière nous plaît par-dessus tout, puisque pour elle nous désirons tout le reste. D'où le péché, qui nous détourne de cette fin dernière, doit nous déplaire par-dessus tout. *Suppt.*, q. III, a. 1. Sur le caractère de souveraineté de la contrition, voir surtout l'ad 4um; il ne faut pas d'ailleurs que, dans sa partie sensible, la contrition devienne excessive : acte de vertu morale, elle évite de pécher par excès comme par insuffisance. « En tout ceci, on doit prendre pour mesure la conservation du sujet qu'affecte la contrition et d'un bon état habituel qui suffise aux occupations obligatoires du pénitent. » *Id.*, q. III, a. 2. Et saint Thomas met en garde le pénitent contre le danger d'examiner en détail les biens qu'il doit sacrifier pour se préserver du péché. *Ibid.*, a. 1; cf. *Quodlibet*, I, a. 9.

Douleur surnaturelle du péché, la contrition, « en tant que douleur de la volonté, doit être plus grande pour un péché plus grave, parce que la raison de cette douleur, l'offense de Dieu, est plus grande en un péché qu'en l'autre, un acte plus désordonné offensant Dieu davantage ». Il faut en dire autant de la douleur de sensibilité, volontairement provoquée. Q. III, a. 3.

2. *Objet.* — La contrition ne peut avoir pour objet la peine due au péché, mais le péché lui-même considéré comme *matum culpæ. Suppt.*, q. II, a. 1. Elle ne peut avoir pour objet que les péchés qui, en nous, proviennent de la dureté de notre volonté propre. Donc, pas le péché originel, a. 2; cf. *De mato*, q. VII, a. 11, ad 3um; mais les seuls péchés actuels commis après le baptême, mortels, a. 3, et même véniels, ad 4um; cf. IIIa, q. LXXXVII, a. 1; *De mato*, q. VII, a. 11, et 12; *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2, qu. 2. De plus, il faut que la contrition porte sur tous les péchés mortels sans exception, sans toutefois qu'il soit nécessaire que, dans son terme, elle porte sur chaque péché en particulier. Considérée dans son principe, c'est-à-dire dans la pensée surnaturelle que le pécheur donne à son péché pour le regretter, le mouvement de pénitence — contrition ou simple attrition — doit porter sur chacun des péchés dont on a le souvenir. *Suppt.*, q. II, a. 6. Quant aux péchés dont on n'a plus le souvenir ou dont on n'a qu'un souvenir imparfait, il faut chercher à préciser notre souvenir et nous repentir de ce péché comme on le connaît. *Ibid.*, a. 3, ad 2um.

La contrition ayant pour objet les péchés passés et personnels, il ne saurait être question d'avoir la contrition des fautes futures, a. 4, ou des péchés d'autrui, a. 5. Toutefois, la contrition prévoit les péchés à venir, pour n'y point retomber : « elle se met en garde, ce qui est une partie de la prudence, s'ajoutant à l'acte propre de la contrition », a. 4; cf. IIIa, q. LXXXIV, a. 8, ad 1um.

3. *Durée.* — La vraie contrition doit durer autant que la vie présente : douleur de raison qui est la détestation du péché, douleur de sensibilité, qui est la conséquence de la première, la contrition doit nous faire regretter les obstacles qui empêchent ou retardent notre arrivée au terme. Or, tant que nous sommes en vie, il nous est impossible de retrouver le temps perdu par le péché. De plus, la douleur sensible nous sert de peine temporelle expiatrice. *Suppt.*, q. IV, a. 1; cf. IIIa, q. LXXXIV, a. 8. Même si la satisfaction était terminée, il y aurait encore lieu à contrition. *Suppl.*, id., ad 5um. D'ailleurs, la parole du Seigneur : « Bienheureux ceux qui pleurent », montre bien qu'il est bon d'entretenir notre douleur autant que possible. Mais la douleur sensible doit être modérée dans la durée, comme elle doit l'être dans son intensité. *Ibid.*, a. 2.

Dans l'autre vie, plus de contrition possible, au sens strict du mot. Les âmes des élus ont une plénitude de joie qui exclut toute douleur : les damnés souffrent, mais leur douleur n'a pas la grâce, qui lui donne sa forme de contrition ; les âmes du purgatoire n'ont pas une douleur méritoire, n'étant plus dans l'état où le mérite est possible. *Ibid.*, a. 3. Voir aussi, q. XVI, a. 2 et 3.

4° *Attrition.* — 1. *Attrition, acte imparfait de pénitence.* — Saint Thomas emploie rarement le mot « attrition ». Il connaît cependant le mouvement psychologique désigné par ce terme ; mais la signification qu'il lui accorde, avec tous ses contemporains, ne coïncide pas avec celle de la théologie moderne. Pour saint Thomas, contrition et attrition sont toujours des *actes* et non des *habitus*. Est contrition, au sens strict, toute douleur du péché qui procède de la pénitence infuse, par conséquent informée par la charité; est attrition, toute douleur du péché conçue par l'âme destituée de la grâce. Et souvent saint Thomas emploie le mot « contrition » pour désigner la simple attrition; ainsi à propos de la préparation au baptême. *In IVum Sent.*, dist. IV, q. II, a. 1, qu. 1, ad 1um; q. III, a. 2. qu. 1, sed contra; qu. 2, etc.; du repentir naissant, qui porte sur chaque péché à mesure que l'examen de conscience le remet en mémoire, *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2, qu. 6; *Suppl.*, q. XI, a. 6 et ad 3um; de la sincérité sans laquelle on ne peut, même par l'action d'un sacrement, obtenir son pardon. *In IVum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 2, qu. 2. Cf. Périnelle, *op. cit.*, p. 111-112. On chercherait d'ailleurs en vain, dans saint Thomas, mention de ce qu'on appelle aujourd'hui le *motif* de la contrition parfaite et de l'attrition. Tout au plus lit-on : « Le *principe* de l'attrition est la crainte servile; celui de la contrition est la crainte filiale. » *Suppl.*, q. I, a. 3, sed contra. Quelle que soit la signification à donner ici au mot « principe », voir Hugueny, *La pénitence*, t. II, p. 436, il résulte de différents textes que le sens moderne de motif ne saurait être retenu. La crainte du jugement et de l'enfer est indiquée comme le principe de contrition, *Suppl.*, q. I, a. 1, et de toute pénitence, *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 2, qu. 1; car n'importe quel déplaisir du péché est contrition, quand il est informé par la grâce. *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2, sol. 2. La contrition diffère donc de l'attrition « non seulement par l'intensité de la douleur, mais par le fait qu'elle est infusée par la grâce; ce que n'a pas l'attrition ». *De verit.*, q. XXVIII, a. 8, ad 3um. Cf. *Suppl.*, q. I, a. 2, ad 2um; a. 3, et ad 2um. C'est là d'ailleurs la position des anciens scolastiques en la matière : cf. P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909 ; voir les textes principaux dans A. d'Alès, *De pænitentia*, p. 64-65. C'est certainement la position de saint Thomas; cf. Göttler, *op. cit.*, p. 38-39. Voir, en sens contraire, R. Schultes, *Reue und Busssakrament*, p. 12, 16-17.

Pour saint Thomas, l'attrition est donc un acte imparfait (ou informe) de pénitence, qui prépare le pardon des fautes (*dicit accessum ad perfectam contritionem*, *Suppl.*, q. I, a. 2, ad 2um), et qui, dans le sacrement de pénitence, suffit, sous l'influence du pouvoir des clefs, à y disposer immédiatement l'âme.

Acte de pénitence, l'attrition doit produire les mouvements de douleur à l'égard du péché, comme

tel, et de réparation de l'injure faite à Dieu, mouvements qui procèdent de la vertu de pénitence. Mais elle les produit sans la charité, sous l'influence de la seule grâce actuelle, d'une manière imparfaite et transitoire.

2. *Cet acte imparfait de pénitence suffit toutefois pour la justification sacramentelle.* — C'est, chez saint Thomas, une loi générale, et qui n'est pas particulière au sacrement de pénitence. — Voir, pour la pénitence : *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 1 (*Suppt.*, q. XVIII, a. 1); dist. XXII, q. II, a. 1, sol. 3; *Quodlib.*, IV, q. VII, a. 10; — pour le baptême, *In III*^{um} *Sent.*, dist. VI, q. I, a. 3, qu. 1, ad 5um; *Suppt.*, q. X, a. 1; — pour la confirmation, III^{a}, q. LXXII, a. 7; — pour l'eucharistie, III^{a}, q. LXXIX, a. 3; q. LXXX, a. 4, ad 5um; — pour l'extrême-onction, *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 2, sol. 1 (*Suppl.*, q. XXX, a. 1), et ad 2um. Toute la doctrine est résumée dans un beau commentaire sur l'évangile de saint Jean, c. XI, leç. 6, n. 6. Cf. Périnelle, *op. cit.*, p. 106-107. Saint Thomas applique la même loi au martyre. III^{a}, q. LXVI, a. 12; cf. q. LXXXVII, a. 1. ad 2um.

5° *Confession.* — 1. *Matière.* — La confession est l'aveu des péchés, fait au prêtre, dans l'espoir du pardon, pour en recevoir l'absolution et l'imposition d'une satisfaction. Cf. *Suppl.*, q. VII, a. 1.

La confession a pour matière les péchés : non le péché originel qui est remis par le baptême, mais les péchés actuels commis après le baptême, mortels ou véniels. Le péché mortel est l'objet propre et principal de la pénitence : propre, car c'est au sens propre que le pécheur est dit se repentir des péchés commis par sa propre volonté; principal, car effacer le péché mortel est la fin principale de l'institution du sacrement de pénitence. Les péchés véniels sont bien l'objet propre d'une certaine pénitence, mais leur rémission n'est cependant pas la fin principale de l'institution du sacrement. Seuls, les péchés mortels sont donc la matière obligatoire de la confession. III^{a}, q. LXXXIV, a. 2; cf. q. XC, a. 4; *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XVI, q. I, a. 2, qu. 1, ad 5um. Les péchés douteux doivent être accusés, en exposant le doute au confesseur. *Suppl.*, q. VI, a. 4, ad 3um.

2. *Nécessité.* — La nécessité de la confession est en connexion avec la nécessité du sacrement de pénitence que saint Thomas expose, III^{a}, q. LXXXIV, a. 5. Après le concile du Latran, révoquer en doute cette nécessité serait une hérésie. *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XVII, expos. text. Le sacrement de pénitence est nécessaire, d'une nécessité simplement conditionnelle, pour les baptisés qui sont sous le joug du péché. Aussi « la pénitence n'est ordonnée au salut de l'homme qu'en conséquence d'un accident, et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché ». III^{a}, q. cit., a. 6. Mais la confession est nécessaire pour que le sacrement de pénitence puisse être appliqué au pécheur. Il faut que le ministre acquière par elle connaissance du remède approprié. *Suppl.*, q. VI, a. 1. Le mot « remède » est équivoque. Dans le *Contra gent.*, l. IV, c. LXXII, saint Thomas s'explique plus nettement, reprenant l'argument de Guillaume d'Auvergne, évidemment fondé sur Joa., XX, 23 : « Subir une peine pour une faute suppose un jugement préalable; il faut donc que le pénitent qui se confie au Christ pour être guéri attende le jugement du Christ quant à la taxation de la peine. Et c'est par ses ministres que le Christ manifeste son jugement, tout comme c'est par eux qu'il confère les autres sacrements. Il a donc été nécessaire d'instituer la confession, comme partie de ce sacrement, afin de manifester les fautes au ministre du Christ. » Et, pour bien montrer qu'il entend réformer en une certaine mesure la position de ses contemporains touchant la *raison* de la nécessité de la confession, saint Thomas ajoute, dans l'art. cité du *Suppl.* : « La honte de la confession, la vertu du pouvoir des clefs auquel le pénitent se soumet, la pénitence qui lui est imposée par le prêtre en proportion de la gravité des péchés confessés, concourent à l'expiation de la peine temporelle. *Ce n'est cependant pas en tant que moyen de rémission pour la peine du péché que la confession est de nécessité de salut.* Cette peine, à laquelle le pénitent reste obligé après le pardon de sa faute, n'est qu'une peine temporelle. On peut donc, sans la payer en la vie d'ici-bas, rester dans la voie du salut, parce qu'elle concourt, de la façon que nous avons dite, à la rémission de la faute elle-même. » Ad 1um.

3. *Institution divine.* — Les sacrements, étant des protestations de foi, ne peuvent être de droit naturel. Puisque la confession est de nécessité sacramentelle. elle est non de droit naturel, mais de droit divin. Sans doute, on pourrait dire que la raison naturelle nous incline en général à confesser nos fautes, lorsque cela est nécessaire : c'est le cas du coupable, interrogé par le juge. *Suppl.*, q. VI, a. 2, et ad 1um. Mais ici, « la détermination des circonstances, du quand et du comment, de ce qu'il faut confesser et de la personne à qui l'aveu doit être fait, tout cela est d'institution et de droit divin, dans la confession ». Q. VII, a. 2. ad 1um. « On ne lit pas, il est vrai, dans l'Écriture, une mention expresse de cette institution, mais elle y est annoncée en figure, dans la confession que faisaient, de leurs péchés, à saint Jean-Baptiste, ceux qui se préparaient, par son baptême, à la grâce du Christ, et aussi dans le fait que Notre-Seigneur a envoyé les lépreux se montrer aux prêtres. » Q. VI, a. 6, ad 2um.

4. *Obligation.* — Cf. *Suppl.*, q. VI, a. 3-6. — De l'obligation de se confesser, saint Thomas apporte deux raisons, l'une tirée de la nature même du sacrement de pénitence : « la confession est, au même titre que la contrition et la satisfaction, une des parties de la pénitence. Or, tous sont tenus à la contrition et à la satisfaction; donc aussi à la confession »; l'autre fondée sur le décret de 1215, *Omnis utriusque*. Donc, double obligation, l'une de droit divin, l'autre de droit positif. Cf. *In IV*^{um} *Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 1, qu. 3, sol. 3.

Dans ses précisions sur le caractère obligatoire de la confession, saint Thomas enseigne : *a)* que la décrétale d'Innocent III oblige à la confession les seuls pécheurs coupables de fautes mortelles. « Celui qui n'a pas de péché mortel n'est pas tenu à la confession des véniels : il lui suffit, pour accomplir le précepte de l'Église, de se présenter au prêtre et de déclarer qu'il n'a conscience d'aucun péché mortel, ce qui lui tient lieu de confession », a. 3, ad 3um; *b)* qu'il n'est jamais permis au pécheur de s'accuser d'une faute qu'il n'a pas commise, a. 4; *c)* que l'obligation de se confesser n'urge qu'une fois par an, en vertu même de la décrétale; à moins qu'une raison tirée d'une autre obligation n'intervienne, par exemple, la communion pascale, ou bien qu'il ne s'agisse de l'article de la mort. Le précepte de la confession étant un précepte affirmatif n'oblige pas immédiatement, même s'il y a quelque péril à différer la confession, a. 5, cf. *Quodl.*, I, a. 11; *d)* qu'il n'y a aucune dispense possible de l'obligation de se confesser, puisque cette obligation est de droit divin positif. A. 6.

5. *Ministre de la confession.* — C'est aux prêtres que Jésus-Christ a conféré le pouvoir de remettre les péchés. Joa., XX, 22-23. Il faut donc pareillement entendre d'une confession à faire aux prêtres l'avertissement de saint Jacques, *Confitemini alterutrum*. *Suppl.*, q. VIII, a. 1 et ad 1um. Ailleurs, saint Thomas reprend une raison que nous avons déjà trouvée chez son maître Albert le Grand. (col. 962) : « La grâce, qui

est donnée dans le sacrement dérive du chef dans les membres. Celui-là seul est donc ministre des sacrements, qui exerce son ministère sur le corps réel du Christ. C'est le fait des seuls prêtres qui peuvent consacrer l'eucharistie. Aussi, puisque dans le sacrement de pénitence la grâce est conférée, le prêtre est seul ministre de ce sacrement et c'est à lui seul que doit être faite la confession sacramentelle. » *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 1. Et ce prêtre doit avoir autorité sur le pénitent pour le confesser : « les actes du pénitent étant la matière du sacrement ne peuvent dépendre d'un autre (et devenir ainsi sacramentels), que si cet autre nous les commande. Il faut donc qu'il soit qualifié pour commander. » D'où la nécessité, dans le ministre du sacrement de pénitence, du pouvoir de juridiction en même temps que du pouvoir d'ordre. *Suppl.*, q. VIII, a. 4; cf. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII.

En cas de nécessité, la confession peut-elle être faite à un autre qu'à un prêtre? *Suppl.*, q. VIII, a. 2. Si saint Thomas était resté fidèle à ses principes, il aurait dû, sur ce point, abandonner l'opinion du Lombard et de ses contemporains. Tout au contraire, s'appuyant sur l'autorité du Maître des Sentences, il affirme que, comme le baptême a un ministre extraordinaire, de même la pénitence : « Le ministre officiel auquel on doit faire la confession est le prêtre. Mais, en cas de nécessité, un laïque peut remplacer le prêtre et entendre la confession. » Distinguant dans le sacrement un double élément, savoir, celui qui regarde le prêtre : l'absolution, et celui qui concerne le pénitent : contrition, confession et satisfaction, saint Thomas enseigne que l'un et l'autre éléments appartiennent à l'essence du sacrement. Il en conclut qu'il « faut » toujours poser l'élément qu'il est possible de réaliser : « Quand il y a pressante nécessité, le pénitent *doit* poser les actes qui lui appartiennent, c'est-à-dire un acte de contrition, et se confesser à qui il peut. Si ce confesseur ne peut pas parfaire le sacrement en donnant l'absolution, acte réservé au prêtre, le souverain prêtre supplée, et cette confession faite à un laïque, à défaut du prêtre, est encore *d'une certaine façon sacramentelle*, bien qu'elle ne soit pas un sacrement complet, parce qu'il lui manque ce qui doit venir du prêtre. » Voir aussi sur ce caractère obligatoire de la confession aux laïques en cas de nécessité, a. 4, ad 5um; q. IX, a. 3, ad 3um. Ce n'est donc pas assez de dire qu'« aux yeux de saint Thomas, c'est chose bonne, excellente, souverainement opportune, de recourir à un laïque... quand aucun prêtre ne se trouve là et que cependant le précepte divin de la confession sacramentelle s'impose ». Pègues, *Commentaire littéral*, t. XIX, p. 269. Ce caractère obligatoire de la confession aux laïques introduit dans la théologie thomiste un principe nouveau, savoir qu'il est nécessaire de poser les parties du sacrement actuellement réalisables : concession fort discutable aux idées de l'époque et contradictoire du reste de la théologie sacramentaire de saint Thomas. Sur cette contradiction, voir Teetaert, *op. cit.*, p. 325-329.

Saint Thomas admet d'ailleurs que cette confession doit être recommencée près d'un prêtre, si le pénitent veut assurer sa réconciliation avec l'Église. Q. IX, a. 2, ad 3um. D'ailleurs, on aurait tort d'insister sur l'épithète « sacramentelle », donnée à la confession faite à un laïque en cas de nécessité; ce mot désigne bien plutôt un « sacramental », comme semble le préciser l'art. suivant. Cf. Hugueny, *op. cit.*, p. 406.

6. *Qualités.* — Parmi les qualités de la confession, saint Thomas note spécialement l'intégrité, *Suppl.*, q. IX, a. 2. Il enseigne que la confession doit se faire oralement, les autres manières ne venant qu'en supplément de la parole, a. 3. Il indique enfin, a. 4, seize conditions généralement assignées à la confession par les docteurs, énumérées dans les quatre vers suivants :

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis :
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda;
Integra, secreta, lacrimabilis, accelerata;
Fortis et accusans, et sit parere parata.

La q. XI est consacrée au secret sacramentel, dont la discipline est exposée par saint Thomas, conformément aux lois ecclésiastiques. Voir CONFESSION *(Science acquise en)*, t. III, col. 960 sq.

6° *Satisfaction.* — 1. *Nature.* — La satisfaction est, pour saint Thomas, formellement un acte de vertu, parce que, de sa nature, elle implique une compensation, volontairement rendue à Dieu par le coupable, en raison de l'offense commise par le péché. Elle est un acte de la vertu de pénitence et relève, par conséquent, de la justice. *Suppl.*, q. XII, a. 1-2; cf. IIIa, q. LXXXV, a. 3; q. XC, a. 2. Il en accepte deux définitions, celle que le Maître des Sentences (*IV*, dist. XV) emprunte au pseudo-Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIV, *P. L.*, t. XLII, col. 1218 : « extirper les causes du péché et ne plus donner entrée à leurs suggestions »; celle de saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 377 : « rendre à Dieu son dû d'honneur. » La satisfaction étant une médecine qui guérit les fautes passées et préserve des futures, la définition anselmienne fait ressortir son action par rapport au passé; l'autre met en relief son caractère médicinal pour l'avenir. *Suppl.*, q. XII, a. 3, et ad 4um.

2. *Nécessité.* — Saint Thomas en traite à propos de la pénitence. IIIa, q. LXXXVI, a. 4. La pénitence fait disparaître l'état d'aversion de l'âme à l'égard de Dieu par l'infusion de la grâce, et la peine éternelle disparaît en même temps; mais il peut rester quelque dette de peine temporelle. D'où la nécessité d'une satisfaction pour l'acquittement de cette dette. Il est vrai que la passion de Notre-Seigneur est de soi suffisante pour ôter toute obligation de satisfaire à l'homme pécheur. Mais, en fait, « l'homme obtient, dans la pénitence, le bénéfice de la vertu de la passion du Christ selon la mesure de ses actes propres qui sont la matière de la pénitence... Aussi toute la dette de peine n'est pas remise de suite par le premier acte de pénitence, qui obtient la remise de la faute, mais seulement quand tous les actes de pénitence sont complets. » IIIa, *loc. cit.*, et ad 3um; cf. Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 4, 5, 6. Göttler, *Der hl. Thomas... über die Wirkungen des Bussakramentes*, c. II, § 2, p. 74; A. d'Alès, *De pænitentia*, p. 133-136.

3. *Efficacité.* — La satisfaction, accomplie avant l'absolution, concourt, avec les autres parties du sacrement de pénitence, à la justification *ex opere operato* de l'âme. Voir plus loin, col. 990. Accomplie après l'absolution, elle ajoute à la grâce déjà reçue. IIIa, q. XC, a. 2, ad 2um. Mais son efficacité propre concerne la remise de la peine temporelle; et elle l'exerce *ex opere operato*. *Suppl.*, q. XIII, a. 1-2.

4. *Possibilité.* — Étant donnée la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu, il semble que la satisfaction, telle qu'elle a été définie, lui soit impossible. Mais cette possibilité vient de ce que la satisfaction offerte à Dieu par l'homme doit être conçue non comme une véritable équivalence, mais comme une simple proportionnalité. *Suppl.*, q. XIII, a. 1. Informée par la grâce, la satisfaction « acquiert une certaine infinité de l'infini de la miséricorde divine », id., ad 1um; si elle ne peut jamais être équivalente, elle sera du moins suffisante, ad 3um. Cf. IIIa, q. I, a. 2, ad 2um; q. LXXXV, a. 3, ad 2um.

En tant que remède au péché, la satisfaction ne

peut servir qu'au pécheur justifié qui l'offre à Dieu; mais, en tant qu'acquittement de dette, la satisfaction peut être offerte pour autrui. La charité, dont elle procède, peut même alors lui donner une valeur supérieure. *Suppl.*, q. XIII, a. 2, cf. ad 1um et ad 3um; IIIa, q. XLVIII, a. 2, ad 1um; *Cont. gent.*, l. III, c. CLVIII; l. IV, c. LV, n. 20; *De veritate*, q. XXIX, a. 7.

5. *Qualités.* — *a)* Comme la contrition et la confession, la satisfaction doit concerner tous les péchés mortels sans exception. « Tout péché mettant obstacle à l'amitié de la charité, qui unit l'homme à Dieu, il est impossible que l'homme satisfasse pour un seul péché en en retenant un autre. » *Suppl.*, q. XIV, a. 1.

b) Elle doit être informée par la charité sous peine de perdre sa valeur, car, sans la charité, les œuvres satisfactoires ne peuvent être agréées de Dieu. *Ibid.*, a. 2. D'où il semble bien que, pour saint Thomas, l'accomplissement de la satisfaction sacramentelle par un pénitent, déjà retombé en état de péché mortel, serait sans valeur. Faudrait-il restreindre l'affirmation de saint Thomas à la satisfaction *ex opere operantis?* Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 496. On trouve cette opinion chez les anciens thomistes et l'on verra plus loin comment Cajétan interprète la pensée du maître. Cf. *In IVum Sent.*, dist. XV, q. I, a. 2, ad 1um, a. 3, sol. 1 et sol. 2; IIIa, q. LXXXIX, a. 6, ad 3um. Aux œuvres satisfactoires faites sans charité, saint Thomas refuse encore toute valeur qu'on leur voudrait attribuer en raison d'une charité à venir, *Suppl.*, q. XIV, a. 3; mais il leur concède une valeur de mérite de congruité, a. 4; cf. *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 4; *De potentia*, q. VI, a. 9; *De malo*, q. II, a. 5, ad 7um. Ces œuvres ne serviront même pas à rendre moins dure la peine éternelle du pécheur tombé, après sa mort, en l'état de damnation, *Suppl.*, q. XIV, a. 5.

6. *Œuvres satisfactoires.* — L'œuvre satisfactoire doit être pénale au double titre de compensation pour les fautes passées et de préservation pour les péchés futurs possibles. La peine est nécessaire pour marquer cette compensation et pour éloigner l'âme du désir de pécher à nouveau. *Suppl.*, q. XV, a. 1. A condition que le pénitent les fasse siennes, par sa libre acceptation, les peines de la vie présente, quoique imposées de l'extérieur, peuvent devenir ainsi satisfactoires et méritoires. A. 2. Même aux innocents, ces peines sont utiles : « pour leur donner le mérite de la vertu et les garder du péché futur. » Ad 3um.

Les œuvres satisfactoires sont bien énumérées quand on les ramène à l'aumône, au jeûne et à la prière : « Nous n'avons que trois genres de biens, ceux de l'âme, ceux du corps, ceux de la fortune ou biens extérieurs. Nous nous enlevons quelque chose des biens de la fortune par l'aumône, et des biens du corps par le jeûne. Quant aux biens de l'âme, nous les soumettons totalement à Dieu par la prière. » *Ibid.*, a. 3.

7° *La forme du sacrement, l'absolution et le pouvoir des clefs.* — 1. *Formule de l'absolution.* — La forme est l'achèvement du sacrement. « Puisque les sacrements de la Loi nouvelle produisent l'effet qu'ils signifient..., il faut que la forme signifie ce que fait le sacrement en correspondance avec la matière sacramentelle. Mais le sacrement de pénitence consiste... dans le rejet de cette sorte de matière qu'est le péché. Or, ce rejet est signifié par le prêtre quand il dit : *Je t'absous* (je te délie), car les péchés sont une sorte de lien. » IIIa, q. LXXXIV, a. 3.

Saint Thomas distingue ce qui est essentiel, *je t'absous*, qui dérive directement des paroles du Christ à saint Pierre : *tout ce que tu délieras...*, des prières qui se récitent avant l'absolution, analogues aux prières qui accompagnent certaines absolutions non sacramentelles. Mais ces prières demandent simplement à Dieu d'écarter de l'âme du pécheur les obstacles à l'action de l'âme du pécheur, les obstacles à l'action du sacrement. *Ibid.*, ad 1um. Ainsi se trouvent réduites à un sens acceptable les assertions d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure sur la double partie, déprécative et indicative de l'absolution. Voir col. 957.

2. *Sens de la formule.* — On a vu que les théologiens de l'école du Maître des Sentences s'en tenaient, par rapport à la rémission de la faute et de la peine éternelle, à un sens purement déclaratif d'une rémission accordée directement par Dieu ; le sens rémissif était restreint aux peines temporelles et canoniques. De plus, en certains cas, la formule d'absolution peut être validement proférée, sans que le pénitent, en raison de ses dispositions défectueuses, reçoive cependant la rémission de ses péchés avec l'infusion de la grâce. Ces difficultés sont résolues par saint Thomas, qui accorde à la formule le sens suivant : « Je t'administre le sacrement de l'absolution. » *Ibid.*, ad 5um.

3. *Formule indicative et formule déprécative.* — La formule indicative exprime ce qui se fait par le ministre; la formule déprécative est une prière adressée à Dieu pour que l'effet soit par lui produit. Saint Thomas rejette avec une certaine véhémence la validité même de la formule déprécative. C'est, toutefois, semble-t-il, beaucoup moins la formule que le sens déprécatif qu'il combat : par delà ce sens, en effet, il voit la doctrine qui restreint le pouvoir des clefs à n'avoir, sur le pénitent, qu'une valeur déclarative. Voir ci-dessus, col. 975. Cf. *Opusculum XVIII*, *De forma absolutionis;* P. Galtier, *De pænitentia*, th. XXXV. Sur la validité de la formule déprécative dans l'antiquité, voir ABSOLUTION, t. I, col. 244.

Pendant la récitation de la formule, l'imposition des mains n'est pas requise. IIIa, q. LXXXIV, a. 4.

4. *Notion générale du pouvoir des clefs.* — La clef est une métaphore désignant le pouvoir communiqué par Jésus-Christ aux ministres de l'Église pour écarter l'obstacle du péché, non pas par leur propre vertu, mais par la vertu de Dieu et de la passion du Christ. Comme il s'agit ici d'un pouvoir sacramentel, il est utile de rappeler la doctrine thomiste sur la hiérarchie des pouvoirs en matière de sacrements. A Dieu appartient le pouvoir d'*autorité*, qui institue les sacrements ; à Jésus-Christ, comme homme, appartient le pouvoir d'*excellence*, par lequel, en raison des mérites de sa passion, il a le ministère principal dans l'institution des sacrements. L'Église et ses ministres n'ont qu'un pouvoir ministériel de *dispensation*, IIIa, q. LXIV, a. 1-4; cf. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXVI, et, par rapport au sacrement de pénitence, ce pouvoir ministériel n'est autre que le pouvoir des clefs. *Suppl.*, q. XVII, a. 1. Ce pouvoir des clefs est inhérent au caractère sacerdotal, mais son exercice est conditionné par la juridiction. *Id.*, ad 1um; ad 2um. Enfin, l'exercice de ce pouvoir par l'absolution, uni aux actes du pénitent, forme l'ensemble du sacrement de pénitence.

8° *L'absolution et les actes du pénitent unis dans l'action du sacrement.* — 1. *Les actes du pénitent.* — Ces actes, que saint Thomas appelle *quædam materia*, q. LXXXIV, a. 3, ou *quasi materia*, *Suppl.*, q. XVIII, a. 1, du sacrement de pénitence, doivent, pour justifier leur participation essentielle à la constitution du sacrement, atteindre, chacun à sa manière, l'objet de la vertu de pénitence, douleur souveraine du péché et réparation de l'offense faite à Dieu. Cf. col. 976.

Pourvu qu'elle soit faite intégralement et loyalement, la confession, parce qu'elle soumet les péchés à l'absolution et à la satisfaction, remplit ces conditions. Au moment où l'absolution du prêtre s'empare de la matière de la confession pour en délier le pénitent, la confession devient nécessairement un acte de la vertu de pénitence. *Suppl.*, q. VII, a. 2 et 3. Quant à la satisfaction, envisagée comme partie essentielle du

sacrement, il faut l'entendre du propos d'accomplir l'œuvre imposée par le confesseur. IIIa, q. xc, a. 2, ad 2um. Elle est aussi, à sa manière, un acte de la vertu de pénitence: cf. col. 981.

Quant à la contrition, saint Thomas expose qu'elle fait partie du sacrement extérieur, parce qu'« elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure, en tant qu'elle implique le vouloir de la confession et de la satisfaction ». IIIa, q. xc, a. 2, ad 1um. Voir col. 978. Mais il est nécessaire, pour qu'elle devienne acte de la vertu de pénitence, qu'elle implique douleur souveraine du péché et désir de réparation de l'offense faite à Dieu. Voir col. 976. C'est ici la principale difficulté que saint Thomas s'applique à résoudre en retraçant la genèse psychologique du mouvement de contrition et en montrant son aboutissement dans la contrition parfaite, dans l'attrition souveraine et dans l'attrition sincère, mais non universelle ou, surtout, non souveraine.

a) Genèse psychologique du mouvement de contrition. — Des actes qui préparent la contrition, le premier principe (début) est la grâce divine excitant le cœur de l'homme (non pas une grâce improprement dite, comme sembleraient l'indiquer quelques textes de saint Thomas dans les œuvres de jeunesse). Voir Justification, t. viii, col. 2120, et, pour concilier les deux points de vue, Périnelle, *op. cit.*, p. 121, note 4. Succède un mouvement de la foi encore informe; puis, un mouvement de crainte servile, qui retire le coupable de son péché par crainte du supplice. Le quatrième mouvement est un mouvement d'espérance qui provoque dans le pécheur la résolution de s'amender dans l'espoir d'obtenir son pardon. Vient ensuite l'acte de charité, qui fait naître le regret du péché en tant que péché et non plus en raison du châtiment. Enfin, la crainte filiale nous fait offrir à Dieu satisfaction, par révérence pour lui. Ainsi, à ne considérer que les mouvements de la volonté, la crainte servile est le premier principe de la pénitence; la crainte filiale en est le principe propre et immédiat. IIIa, q. lxxxv, a. 5; cf. IIa-IIæ, q. cxiii, a. 3-5. C'est du moins le processus ordinaire, auquel il peut y avoir des exceptions. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. i, a. 2, qu. 2. Pour les conversions subites, voir *De veritate*, q. xxviii, a. 3, ad 19um; a. 4, ad 3um; a. 8.

Les quatre premiers actes précèdent réellement le mouvement de contrition. Les deux derniers accompagnent l'infusion de la vertu de pénitence dans la contrition parfaite et n'ont sur la vertu de pénitence qu'une priorité logique. *Id.*, a. 6. Cf. Ia-IIæ, q. cix, a. 6; q. cxiii, a. 8; *Quodl.*, i, a. 7.

Dans ses grandes lignes — si l'on excepte les deux derniers traits se rapportant à la contrition parfaite — la genèse décrite par saint Thomas s'applique à toute contrition, même imparfaite. On peut rapprocher le texte de saint Thomas de celui du concile de Trente, sess. vi, c. vi, *De modo præparationis (ad justitiam)*, Denz.-Bannw., n. 798, ou Justification, col. 2178; on trouvera la ressemblance frappante. Au témoignage de Dominique Soto, les Pères de Trente se sont ici inspirés de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. ii, a. 5. Pour la comparaison des textes et le développement de l'exposé du processus, voir Périnelle, *op. cit.*, p. 117 sq.

b) Son aboutissement dans la contrition parfaite. — Bien que cet aspect du problème ne concerne pas directement la justification sacramentelle, il est nécessaire, pour l'intelligence totale de la doctrine thomiste, d'en faire ici un bref exposé et d'analyser le passage de l'acte d'espérance à l'acte de charité et de crainte filiale.

Saint Thomas l'explique par l'intervention de la *grâce opérante*. IIIa, q. lxxxvi, a. 4, ad 2um; a. 6, ad 1um. Et tous les thomistes fidèles à la lettre comme à l'esprit de saint Thomas entendent ici la grâce *habituelle*, cf. Billot, *De sacramentis*, t. ii, th. xi; *De gratia*, th. xvii; et non une grâce actuelle, comme l'interprète Suarez, dans son commentaire sur l'article 4. Cf. Galtier, *De pænitentia*, n. 93.

Cette grâce est dite opérante, parce que le pécheur ayant, par ses actes précédents, éloigné tout obstacle à son intervention, se laisse mouvoir par elle, sans encore coopérer aux actes subséquents de satisfaction et de mérite. L'action de cette grâce est multiple : « L'effet de la grâce opérante, c'est la justification de l'impie (cf. Ia-IIæ, q. cxi, a. 2; q. cxiii, surtout a. 8). Dans cette justification, il y a non seulement infusion de la grâce et rémission de la faute, mais il y a aussi un élan du libre arbitre vers Dieu, élan qui est un acte de foi informé (vivifié) par la charité, et un mouvement du libre arbitre rejetant le péché, mouvement qui est un acte de pénitence. » IIIa, q. lxxxvi, a. 6, ad 1um. Tout se passe simultanément : du côté de l'homme, la rémission de la faute possède priorité de nature par rapport à l'obtention de la grâce; du côté de Dieu, c'est l'infusion de la grâce qui possède la priorité. Ia-IIæ, q. cxiii, a. 8, ad 2um, surtout ad 1um. Le mouvement du libre arbitre est absolument simultané, quoique provoqué par la grâce opérante, *ibid.*, a. 3; c'est l'acte de charité, qui, sous un autre aspect, se révèle comme un mouvement de haine contre le péché et constitue ainsi l'acte de contrition parfaite. C'est alors seulement qu'on affirme du pécheur qu'il fait sienne la grâce qui le rend formellement juste et ami de Dieu. Ia-IIæ, q. cxiii, a. 8. Ainsi, le mouvement de la volonté vers Dieu, par la charité, et contre le péché, par la contrition, est conçu comme la disposition dernière *coadaptant* la grâce habituelle à l'activité surnaturelle de l'âme, bien qu'ils soient les effets de l'infusion de cette même grâce, considérée comme simplement opérante. Par cette coadaptation, la grâce devient coopérante et principe de mérite, même déjà de la première gloire.

Appliquant la philosophie des causes au cas particulier de la justification par la contrition parfaite, saint Thomas déclare que, par rapport à l'infusion de la grâce, la contrition joue le rôle de simple cause dispositive ; par rapport à la destruction du péché, elle est cause efficiente ; par rapport à la satisfaction et à la destruction des restes du péché, elle opère également comme cause efficiente. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. ii, a. 1, qu. 1 ; *De veritate*, q. xxviii, a. 5; IIIa, q. lxxxv, a. 2, ad 3um. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. ii, th. ix, et les deux corollaires; th. xiii; *De gratia*, th. xvi et xvii.

La « vraie » contrition, c'est-à-dire la contrition parfaite remet le péché même avant l'absolution. *Suppl.*, q. xviii, a. 1 ; IIIa, q. lxxxiv, a. 8. Même avec une douleur faible, la contrition vraie produit cet effet. *Suppl.*, q. v, a. 3. Mais il est entendu que cette contrition renferme le désir de la confession et de l'absolution. *Id.*, q. xviii, a. 1. Sur la fréquence de cette justification *ex opere operantis*, saint Thomas ne se prononce pas nettement. Certains passages sont vagues : *In IVum Sent.*, dist. XXII, q. ii, a. 1, sol. 3; *Cont. gent.*, l. IV, c. lxxii (fin) ; *Quodl.*, iv, a. 10, ad 3um. En d'autres, il affirme que c'est le cas ordinaire : *Quodl.*, iv, a. 10; *In Joan.*, c. xi, leç. 6, n. 6. Cf. Périnelle, p. 145.

c) Son aboutissement dans l'attrition souveraine. — Sur ce point, la doctrine thomiste est conçue sur le même plan : grâce excitante, foi, crainte, espérance, amour de Dieu, contrition. Cf. Périnelle, *op. cit.*, p. 124 sq. Mais, conformément au principe rappelé plus haut, col. 978, c'est une grâce *actuelle* opérante qui supplée ici la grâce habituelle, pour provoquer

dans l'âme un mouvement de contrition encore informe, mais déjà universelle et souveraine. On sait, en effet, que saint Thomas distingue l'attrition de la contrition parfaite, parce que son acte est produit sans la vertu de charité : la question du motif, mise en lumière par la théologie postérieure, est laissée par lui dans l'ombre.

La difficulté réside donc dans la façon de concevoir la nature de cet acte d'amour, provoqué dans l'âme par la grâce opérante actuelle. C'est tout le problème du contritionisme et de l'attritionisme, repris de nos jours, précisément à propos de la pensée de saint Thomas, par le P. Périnelle, *op. cit.*, 2e partie. Cet auteur estime que, pour saint Thomas, l'amour qui inspire l'attrition est déjà un amour de bienveillance qui nous fait aimer Dieu par-dessus toutes choses, sans cependant l'aimer encore d'un amour d'amitié qui est le propre de la charité parfaite. C. v, p. 132-148. Son exposé est une exégèse, plutôt qu'un commentaire de la pensée de saint Thomas, exégèse que l'on trouve déjà dans Billuart, *De pænitentia*, diss. IV, a. 7, § 3-4; cf. ATTRITION, t. I, col. 2253. Il semble plus conforme à la pensée du maître de s'en tenir à un amour de concupiscence, dont l'acte se relie à l'espérance qui précède. *In IIIum Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 3, qu. 2, ad 3um; IIa-IIæ, q. XVII, a. 8, et ad 2um; q. XIX, a. 10; *De spe*, a. 3. Sur la distinction des deux amours voir Ia-IIæ, q. XXVI, a. 4. Par l'espérance, explique nettement saint Thomas, on aime non seulement l'objet convoité, mais aussi le bienfaiteur de qui et par qui on espère l'obtenir. Cf. Ia-IIæ, q. XL, a. 7; q. XLII, a. 4, ad 3um. Cet amour se retrouve, tout au moins implicitement, dans le motif de crainte, dont saint Thomas condamne cependant la servilité IIa-IIæ, q. XIX, a. 4. La fuite du mal qu'est la damnation éternelle procède du désir de jouir éternellement de Dieu, car « la crainte provient de l'éloignement éprouvé pour un mal et cet éloignement lui-même vient du désir du bien ». Ia-IIæ, q. XLI, a. 2, ad 3um; cf. q. XLIII, a. 1; q. CXIII, a. 5, ad 1um; IIa-IIæ, q. CXXIII, a. 4, ad 2um. Et cette crainte, même servile, tout en se distinguant de la crainte filiale, IIa-IIæ, q. XIX, a. 5, peut néanmoins subsister avec la charité, pourvu qu'elle ne soit pas exclusive de ce mouvement supérieur vers Dieu. *Ibid.*, a. 6. Nonobstant l'imperfection de cet amour, saint Thomas semble lui attribuer l'exécution de certains actes, où apparaît un amour de Dieu *super omnia*, sans que ces actes procèdent de la vertu de charité. *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, sol. un., ad 2um.

Rien ne servirait, pour justifier chez saint Thomas un concept d'attrition-amour, d'insister sur la plus grande facilité qu'il y a de réaliser l'amour de bienveillance plutôt que la souveraineté de la contrition imparfaite. La charité inspire une contrition souveraine *simpliciter;* l'attrition vraie se contente d'une souveraineté *secundum quid.* Sur l'explication de ces termes, voir Billot, *De sacramentis*, t. II, Rome, 1922, p. 133, note, et 144, ad 1um.

Le rôle de l'attrition dans la justification par le sacrement de pénitence (et il faut en dire autant des autres sacrements, où l'attrition suffit à la justification du pécheur, voir col. 981) est simplement de supprimer l'obstacle à l'action du sacrement. *Suppl.*, q. XVIII, a. 1. Aussi, dès que l'acte d'attrition a opéré cette suppression, l'âme est disposée à la justification sacramentelle; il n'est pas nécessaire que cette disposition du libre arbitre subsiste *actuellement* au moment de l'application du sacrement; une persistance *virtuelle* suffit. Cf. *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 3, qu. 2, ad 3um. Toutefois, il faut également considérer que cette attrition (actuelle ou virtuelle) devient, dans le sacrement de pénitence, lorsque le sacrement est appliqué, partie essentielle de la matière du sacrement et, à ce titre, elle agit, avec les autres parties, et par la vertu de la forme, *efficienter* sur la production de la grâce. Voir plus loin.

d) Son aboutissement dans l'attrition sincère, mais non universelle ou non souveraine. — On pourrait envisager le cas où l'attrition, bien que sincère, ne serait pas universelle, certains péchés mortels ayant été oubliés et l'attrition ne portant que sur les péchés remémorés : ce cas est pratiquement peu concevable, et il ne semble pas que saint Thomas l'ait envisagé dans le texte qu'on va citer. Il s'agit bien plutôt du cas où l'attrition est sincère, mais non souveraine : le pénitent gémit sur ses fautes passées, mais son regret ne s'élève pas jusqu'à les haïr comme un mal haïssable plus que tout autre mal. D'après notre docteur, l'attrition serait alors, comme matière du sacrement, suffisante pour assurer sa validité; mais comme disposition supprimant l'attachement au péché, elle serait insuffisante et rendrait le sacrement « informe ». Le texte mérite d'être cité : « La confession..., en tant que partie du sacrement, présente le pénitent au prêtre..., et cet acte sacramentel peut être posé par celui qui n'a pas la contrition (suffisante), puisqu'il peut découvrir ses péchés au prêtre et se soumettre aux clefs de l'Église. Bien qu'en pareil cas il ne reçoive pas le fruit de l'absolution, il pourra commencer de le recevoir, dès que cessera l'obstacle de ses mauvaises dispositions, comme il en arrive des autres sacrements... (Il) n'est pas tenu, dans la suite, de renouveler sa confession, mais seulement de confesser ses mauvaises dispositions. » *Suppl.*, q. IX, a. 1; cf. *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 4, qu. 1. D'après tous les commentateurs de saint Thomas, il ne saurait être question ici du pénitent qui connaîtrait formellement sa « fiction », c'est-à-dire sa disposition insuffisante; on suppose, de sa part, sincérité et bonne foi, et sa fiction ne saurait être coupable que véniellement ou dans la cause. L'opinion de saint Thomas est nette : comme partie du sacrement, cette attrition, insuffisante pour éloigner l'obstacle à la justification, est cependant suffisante pour assurer l'action du pouvoir des clefs. Et cette action atteindra son but de sanctification, dès que disparaîtra la fiction, soit par l'absolution donnée à cette fiction enfin connue, soit par l'infusion de la grâce sanctifiante, extrasacramentellement ou sacramentellement. L'hypothèse pose le cas de la reviviscence du sacrement de pénitence. Voir, pour l'explication de la pensée de saint Thomas, Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XVI; Hugueny, *La pénitence*, t. II, p. 461 sq.

2. *Action du sacrement complété par l'absolution.* — La matière du sacrement étant complète, intervient la forme, qui donne au sacrement sa réalité totale. *Tout* le sacrement alors, agissant sous l'influence de la vertu divine qui lui est communiquée par l'humanité du Christ, *agit effectivement* dans la production de la grâce, comme cause instrumentale mue divinement. Les textes de la *Somme* sont formels : « Tout sacrement produit son effet non seulement en vertu de sa forme, mais aussi en vertu de sa matière, les deux éléments ne formant qu'une seule réalité sacramentelle. C'est ainsi que..., dans le sacrement de pénitence, la rémission de la faute est principalement causée par la vertu du pouvoir des clefs qu'ont les ministres. Ce sont eux qui posent le principe formel du sacrement. Secondaire est la causalité des actes du pénitent, qui relèvent de la vertu de pénitence... La rémission de la faute, tout en étant l'effet de la pénitence-vertu, l'est principalement plus encore de la pénitence-sacrement. » IIIa, q. LXXXVI, a. 6. Dans le sacrement de pénitence, Dieu agit *per auctoritatem;* les prêtres, *per ministerium*, leurs paroles agissant comme instrument, dans ce sacre-

ment comme dans les autres sacrements. IIIª, q. LXXXIV, a. 3, ad 3um. Cf. ad 5um, déjà cité, col. 975. On peut d'ailleurs appliquer au sacrement de pénitence l'efficacité que saint Thomas attribue en général à tout sacrement par rapport à la grâce. Cf. IIIª, q. LXII, a. 1, 4; *De veritate*, q. XXVII, a. 4.

D'une manière générale, saint Thomas parle de même dans ses œuvres de jeunesse. « La contrition..., en tant que partie du sacrement, opère la rémission des péchés, par manière de cause instrumentale », et il souligne que la disposition de l'agent à l'action se ramène à la cause efficiente. *Suppl.*, q. V, a. 1. Ayant ainsi distingué la cause matérielle dispositive qu'est la vertu de pénitence et, d'autre part, la cause efficiente sacramentelle, il ajoute : « Dieu seul est cause efficiente principale de la rémission du péché; mais, de notre part, il peut y avoir une cause dispositive. Et, de même, une cause sacramentelle, car les formes des sacrements sont les paroles par nous prononcées, qui ont la vertu instrumentale d'introduire la grâce, par laquelle sont remis les péchés. » *Ibid.*, ad 1um. Voir, pour la confession, partie du sacrement, q. IX, a. 1 et 3; mais surtout q. X, a. 1 et 5 : « la confession générale sacramentelle opère, en vertu du pouvoir des clefs, pour la rémission des péchés. »

Dans d'autres textes, saint Thomas semble dire que l'efficacité du sacrement n'atteint pas directement la grâce, mais une disposition préalable à la grâce et exigitive de la grâce, lorsqu'il n'y a pas, de la part du sujet, un obstacle. Pour les sacrements en général, *In IVum Sent.*, dist. I, a. 4, qu. 1; pour le sacrement de pénitence en particulier, *Suppl.*, q. XVIII, a. 1 : « Le pouvoir des clefs a, d'une certaine façon, pour objet la rémission de la faute non pas en la causant, mais en y disposant », voir aussi ad 1um et ad 2um, et cf. a. 3.

Les commentateurs sont embarrassés devant ces divergences. La plupart des thomistes pensent que saint Thomas a parlé, dans le commentaire, avec trop d'indulgence pour les idées en cours et, pour les ménager, a enseigné, sur la causalité des sacrements, une opinion que plus tard il a rétractée. Quelques auteurs soutiennent cependant que saint Thomas est resté fidèle à l'enseignement d'une causalité simplement dispositive. Pour le sacrement de pénitence, voir tout particulièrement De Nooght, O. S. B., *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin*, dans les *Ephem. theol. Lovan.*, t. V, 1928, p. 226-256 ; *A propos de la causalité du sacrement de pénitence*, *id.*, t. VII, 1930, p. 663-675; Göttler, *op. cit.* Toutefois, il faut observer ici que la plupart des partisans de la causalité perfective affirment l'impossibilité de maintenir, dans cette opinion, l'hypothèse de la confession valide et informe. Il semble cependant difficile d'admettre que saint Thomas ait rétracté *Suppl.*, q. IX, a. 1, par *Suppl.*, q. XXIX, a. 8, comme l'insinue Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931, p. 525.

9° *Effets du sacrement de pénitence.* — 1. *Effet principal, rémission du péché mortel par l'infusion de la grâce habituelle, et rémission de la peine éternelle.* — La vertu du pouvoir des clefs opère ici instrumentalement *ex opere operato* le même effet que Dieu produit directement dans la justification *ex opere operantis*. C'est donc en réalité la grâce opérante habituelle qui accompagne l'application valide et fructueuse du sacrement. On retrouvera ici les distinctions déjà marquées à propos de l'aboutissement de la contrition parfaite : infusion de la grâce et rémission de la faute, mais aussi mouvement du libre arbitre, acte de foi et acte de pénitence intérieure informés par la charité. Ce n'est pas une transformation d'attrition en contrition, cf. *Suppl.*, q. I, a. 3; c'est la substitution à un acte passager, émis sous l'influence de la grâce actuelle, d'un état habituel de charité, où tout acte de pénitence intérieure sera acte de la vertu de pénitence, parce qu'informé par la charité. Tel nous semble être le *res et sacramentum* envisagé par saint Thomas, IIIª, q. LXXXIV, a. 1, ad 3um. Sans cette pénitence intérieure, devenue vertu habituelle par l'effet du sacrement, le pécheur ne pourrait faire sienne la grâce, *res sacramenti*, qui lui est infusée et qui expulse le péché. Mais, par elle, le pécheur qui, précédemment, était simplement *attritus*, est désormais *contritus*, parce que — quel que soit le motif de sa contrition — la douleur et la haine qu'il voue au péché sont en lui sous l'influence de la charité.

Cet exposé de la pensée de saint Thomas appellerait un complément relatif à la production de la grâce dans l'âme. La grâce n'est pas créée, mais « concréée » : en tant que, par sa toute-puissance, Dieu élève l'âme, douée d'une potentialité obédientielle, à un état ou un acte supérieur. C'est ce qu'on pourrait appeler l'adaptation de l'âme à l'ordre surnaturel. Cf. *De veritate*, q. XXVII, a. 3, ad 9um; *Sum. theol.*, IIIª, q. XI, a. 1.

Le *res et sacramentum*, pénitence intérieure, est donc cette adaptation de l'âme à un état supérieur à celui qu'elle avait auparavant, par rapport au péché; on comprend que l'effet du sacrement doive passer d'abord par la pénitence intérieure « formée », avant de se manifester dans l'état de grâce récupérée. Et, comme l'affirme saint Thomas, cette pénitence intérieure tire toute sa valeur et son efficacité du sacrement extérieur reçu soit effectivement, soit en désir. *In IVum Sent.*, dist. XXII, q. II, a. 1, ad 2um.

Serait-il permis de voir, dans l'adaptation de l'âme à la réception de la grâce, l'explication des mystérieuses « causalités dispositives », dont on a voulu — bien à tort, semble-t-il — faire un système spécial de causalité sacramentelle chez saint Thomas? Sur ce système, appliqué à la pénitence, on lira Billot, *De sacramentis*, t. II, th. IV; Buchberger et Göttler, dans leurs ouvrages déjà cités; Schultes, *Reue und Busssakrament*, Paderborn, 1907; Hugueny, *La pénitence*, t. I, note 3 ; t. II, note 63, sans compter les disciples de Billot.

Par delà l'effet dénommé *res et sacramentum*, l'effet principal auquel s'arrête la vertu du sacrement est donc la rémission du péché mortel par l'infusion de la grâce habituelle et de la charité. C'est précisément parce que l'infusion dépend de la rémission, qu'il est nécessaire que tous les péchés mortels soient remis ensemble. IIIª, q. LXXXVI, a. 3 et ad 4um. De plus, « la faute étant remise, l'état d'aversion de l'âme à l'égard de Dieu disparaît, en tant que, par la grâce, l'âme est unie à Dieu et, par conséquent, la dette de peine éternelle disparaît en même temps ». A. 4 et ad 1um. Mais la conversion désordonnée au bien créé n'est pas nécessairement détruite dans sa totalité; aussi, même après la rémission de la peine éternelle, peut-il encore rester quelque dette de peine temporelle. *Ibid.*, et *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII; cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 2. De plus, le péché, même pardonné, laisse après lui des habitudes dangereuses, *reliquiæ peccati*, dispositions mauvaises plutôt qu'habitudes, mais qui, tout affaiblies et diminuées que les laisse l'absolution, devront néanmoins être combattues et vaincues. *Ibid.*, a. 5.

2. *Effets secondaires.* — *a) Rémission des péchés véniels.* — Le péché véniel peut être remis dans la pénitence-sacrement; mais il peut être remis sans la pénitence-sacrement. Toutefois, il ne peut être pardonné sans une pénitence au moins virtuelle et, par conséquent, il ne peut l'être au pécheur en état de péché mortel. Tout ce qui est capable d'exciter en notre âme la ferveur de la charité ou d'y infuser la grâce sanctifiante, concourt à la rémission des péchés vé-

niels (sacramentaux et sacrements). *Ibid.*, q. LXXXVII; *De malo*, q. VII, a. 11 et 12.

b) Reviviscence des vertus (IIIª, q. LXXXIX, a. 1-2). — La grâce recouvrée dans le sacrement de pénitence est proportionnée aux dispositions actuelles du pénitent. Il s'ensuit que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale ou même inférieure, et il en va de même des vertus qui suivent la grâce. Cf. IIª-IIæ, q. CLII, a. 3, ad 3um; *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 2, comparé avec *In IIIum*, dist. XXXI, q. I, a. 4. L'homme retrouve donc sa dignité première considérée dans son essence, c'est-à-dire dans l'amitié de Dieu ; mais certaines dignités (par exemple les dignités ecclésiastiques) ne sont pas nécessairement rendues; certaines prérogatives (par exemple la virginité, l'innocence) sont à jamais perdues, mais ce ne sont que dignités secondaires au regard de Dieu. *Id.*, a. 3, et ad 1um.

c) Reviviscence des mérites (IIIª, q. LXXXIX, a. 4-5). — Les œuvres faites en état de charité avaient été « mortifiées » par le péché mortel subséquent, a. 4. Mais elles sont revivifiées par la pénitence ultérieure, a. 5. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXXVI, a. 5, ad 1um; *In IVum*, dist. XIV, q. II, qu. 2 et qu. 3 ; dist. XXI, q. I, a. 1, qu. 1, ad 3um ; dist. XXII, q. I, a. 1, ad 6um; *In epist. ad Thess.*, c. III, leç. 1 ; *Ad Heb.*, c. VI, leç. 1 et 3. Elles ont droit à la récompense essentielle proportionnée au degré de charité et à leur récompense accidentelle entière. IIIª, q. LXXXIX, a. 5, ad 3um.

On consultera, avant tout, les grands commentateurs, spécialement Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart et, parmi les contemporains, dans leurs traités de la pénitence, tout spécialement Billot, A. d'Alès, Hugon et Lépicier.

Un certain nombre de monographies intéressant directement la doctrine de saint Thomas ont été publiées récemment.

I. CONTRITION ET ATTRITION; EFFETS DU SACREMENT. — G. von Holtum, O.S.B., *Die « contritio » in ihrem Verhältniss zum Busssakrament nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. XX (1905), p. 45-55; id., *Zur theologischen Reuelehre. I. Der thomistische sakrumentalische Rechtfertigungsbegriff*, même revue, t. XXV (1908), p. 129-149; R. Schultes, O. P., *Reue und Busssakrament. Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältniss von Reue und Busssakrament*, Paderborn, 1907, et *Circa doctrinam S. Thomæ de justificatione*, dans *Angelicum*, t. III (1926), p. 166-175, 345-354; M. Buchberger, *Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-B., 1901 ; J. Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes*, Frib.-en-B., 1904 (la Ire partie); A. Landgraff, *Grundlagen für ein Verständniss der Busslehre der Früh-und Hochskolastik*, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, t. LI (1927), p. 161-194.

J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Bibliothèque thomiste*, t. X, Le Saulchoir, 1927 (la IIe partie); P. Galtier, S. J., *Amour de Dieu et attrition*, dans *Gregorianum*, t. IX, (1928), p. 375-416 (le début de l'article); P. de Vooght, O. S. B., *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. theol. Lovanienses*, t. V (1928), p. 225-256; Id., *A propos de la causalité du sacrement de pénitence. Théologie thomiste et théologie tout court*, même revue, t. VII (1930), p. 663-675; E. Neveut, C. M., *Valeur du repentir du pécheur ou efficacité de la contrition*, dans le *Divus Thomas*, Plaisance, t. XXX (1927), p. 264-297; Id., *Du motif et de l'efficacité de la contrition parfaite*, *ibid.*, p. 725-734; id., *Est-il possible au pécheur, tant qu'il demeure dans son péché, d'avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance?* même revue, t. XXXII (1929), p. 162-166; *L'absolution change-t-elle les dispositions psychologiques du pénitent? ibid.*, p. 160-162; *De la justification*, dans *Revue apologétique*, t. LIV (1932), p. 25-48.

II. CONFESSION ET PÉNITENCE EN GÉNÉRAL. — A. Teetaert, O. M. C., *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Weteren-Paris, 1926, spécialement, p. 321-331, 363-366; Amédée de Zedelghem (Teetaert), O. M. C., *Doctrine de saint Thomas d'Aquin au sujet du sacrement de pénitence et de la confession aux laïques*, dans *Estudis franciscans*, t. XXXIV, Barcelone (1924), p. 302-325; Ét. Hugueny, O. P., *La pénitence* (édit. de la *Revue des jeunes*), t. I et II, Paris, 1931, spécialement, t. II; note doctrinale III; R. Mulard, O. P., *La grâce*, même édition, note doctrinale IV. (A ces deux auteurs, nous avons souvent emprunté la traduction des textes de saint Thomas.)

IV. LES THOMISTES DE SAINT THOMAS A LA RÉFORME. — Saint Thomas doit être considéré comme le fondateur de la théologie moderne du traité de la pénitence. Ses idées constituent un tel progrès sur les doctrines enseignées jusqu'à lui, que le concile de Trente n'aura qu'à consacrer l'ensemble du système, pour affirmer la vérité catholique en face des erreurs protestantes. L'œuvre fait donc époque : aussi fallait-il s'y arrêter.

Ce n'est pas à dire qu'une tradition thomiste s'installe immédiatement après saint Thomas, même chez les frères prêcheurs. Les plus fidèles disciples du maître ne se sentent pas enchaînés par toutes ses affirmations. Et, surtout, il y a, un certain temps encore, des disciples fidèles de Pierre Lombard et même d'Hugues de Saint-Victor.

C'est ainsi qu'on relève l'influence de ces deux auteurs chez Romain de Rome († 1273), O. P., qui aurait succédé à saint Thomas comme professeur à l'université de Paris; cf. card. Ehrle, S. J., *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, dans les *Xenia thomistica*, Rome, 1925, p. 55 sq. Cet auteur a laissé un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, bibl. Vatic., cod. *Ottob. lat. 1430*, fol. 84-119. Il y enseigne que Dieu seul remet le péché; le prêtre, la peine éternelle, selon l'opinion d'Hugues; mais il rappelle aussi l'opinion du Lombard, qui réserve à Dieu cette double rémission. Les prêtres ont néanmoins le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire de manifester la rémission déjà faite, de remettre une partie des peines, d'imposer des satisfactions et, au besoin, de prononcer l'excommunication. Fol. 115 rº. La confession des péchés doit être faite au prêtre, qui a juridiction et qui détient le pouvoir des clefs; en cas de nécessité, il semble admettre l'obligation de la confession aux laïques. Dans une confession de ce genre, le pécheur obtient son pardon, en raison du désir qu'il manifeste ainsi de se confesser à un prêtre et de l'humilité qui accompagne la confession. Fol. 114 vº, 115 rº.

Mêmes traces dans la *Summa de casibus* de Burchard de *Strasbourg*, O. P., qui a dû composer cet ouvrage entre 1280 et 1290. Cf. J. Dietterle, *Die Summæ confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV (1904), p. 268-270. Pour cet auteur, d'après l'opinion la plus répandue, Dieu remet directement les péchés dans la contrition. Bibl. nationale de Florence, *A. 254* (sans pagination). Le pouvoir des clefs est réduit au triple mode exposé pour Romain de Rome. Chose étrange, nous retrouvons cette explication, même chez les théologiens et canonistes qui, comme Jean de Fribourg, enseignent que le sacrement agit *ex opere operato*. Voir col. 1000.

L'enseignement de Pierre Lombard se retrouve encore chez Henri de Suse, cardinal d'Ostie (*Hostiensis*) († 1271), qui déclare explicitement que la faute et la peine éternelle ne peuvent être remises que par Dieu dans la contrition et que toute l'efficacité sacramentelle de l'absolution se réduit à diminuer ou à remettre les peines temporelles. Même explication que chez les deux auteurs précédents pour le pouvoir de lier et de délier. Ce sont aussi les mêmes renseignements touchant la confession des péchés mortels, qui normalement doit être faite au curé; la rémission des

péchés véniels (dont Henri, se référant au mot de saint Paul, I Cor., III, 12, distingue trois espèces : *ligna*, les fautes invétérées; *fœnum*, les fautes moindres; *stipula*, les imperfections légères), obtenue soit par la confession pour ceux de la première espèce, soit par d'autres œuvres pour les autres; enfin, la confession des péchés mortels aux laïques, en cas de nécessité. *Summa aurea*, Lyon, 1568, p. 407, 410. Cf. *Appar. super libros Decretal.*, l. V, Strasbourg, 1512, p. 341.

Un grand nombre de commentaires anonymes se rattachent également aux théories de Pierre Lombard. Citons, d'après Teetaert, *Concord. super IV l. Sentent.*, bibl. munic. de Bruges, cod. *154; Commentar. super IV l. Sentent.*, bibl. Vatic., *Borghes. 350; Compendium theologiæ*, bibl. Vatic. *Barber. lat. 484; Abbrev. in IV l. Sent.*, cod. *Vatic. lat. 1174; Liber Sent. abbreviatus*, bibl. munic. de Bruges, cod. *80; Lectura super Sententias, Vatic. lat. 4289*, où on retrouve, touchant les différentes absolutions, les idées d'Albert le Grand, voir col. 967, et de plusieurs de ses devanciers; le petit traité *De absolutionibus*, qui a été édité par F. Gillmann, dans *Der Katholik*, t. LXXXIX (1909), p. 447, où l'on trouve également mention de ces absolutions. Dieu absout *principaliter;* le prêtre, *ex commissione;* le laïque, en cas de nécessité, *ex unitate fidei;* cette dernière absolution n'étant pas sacramentelle, quoi qu'en ait écrit Gillmann, *loc. cit.*, et G. Gromer, *Die Laienbeichte im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 65, note 2.

C'est surtout dans l'ordre des dominicains que s'exerce tout d'abord l'influence de frère Thomas. Nous suivrons cette influence tout d'abord jusqu'au seuil du XVe siècle, puis dans le siècle qui précède immédiatement la Réforme (XVe siècle) et enfin à la veille de la Réforme (début du XVIe siècle). C'est l'ordre suivi par Göttler, dont on s'inspire en cet exposé.

I. LA FIN DU XIIIe ET LE XIVe SIÈCLE. — 1° *Pierre de Tarentaise.* — Ce théologien (le futur pape Innocent V) doit, et par la date de sa mort († 1276), et par ses relations étroites avec saint Thomas, être cité en premier lieu. Son œuvre principale est un *Commentaire sur les Sentences*, Toulouse, 1652.

La doctrine de Pierre de Tarentaise est fort apparentée à celle de saint Thomas jeune, commentateur lui-même du Maître des Sentences. Sur certains points, Pierre est moins précis que Thomas; sur d'autres, il apporte, au contraire, une nuance de fermeté.

Le sacrement de pénitence est nécessaire pour obtenir la rémission des péchés et quant à la coulpe et quant à la peine éternelle; aussi, la contrition parfaite ne remet les péchés avant l'absolution que si elle contient le désir du sacrement; le pardon, en ce cas, est donc déjà une sorte de rémission sacramentelle. Mais, en l'absence de contrition parfaite, l'attrition, jointe à l'absolution du prêtre, suffit à remettre le péché. *In IVum Sent.*, dist. XXII, q. I, a. 2.

Comment le sacrement remet-il le péché? Pierre énumère cinq opinions, dont aucune ne le satisfait. Il fait voir ses préférences pour celle que Thomas enseigne, *In IVum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 4, sol. 1 (*Suppl.*, q. XVIII, a. 1), voir col. 991 : le pouvoir des clefs concourt instrumentalement à la production de la grâce, en tant qu'il dépose dans l'âme du pénitent les dispositions nécessaires à l'infusion de la grâce justifiante, mais il n'est pas cause efficiente principale et immédiate : *valet* (virtus clavium) *instrumentaliter ad gratiam et justificationem, disponendo, non... immediate efficiendo.* Dist. XVIII, q. II, a. 1; cf. q. I, a. 6. Mais, quand il s'agit d'expliquer comment la contrition appelle la grâce et comment la grâce est requise pour que la contrition efface le péché, la distinction thomiste assez vague de grâce opérante et coopérante, s'affirme chez Pierre avec une terminologie expressive : cet auteur distingue *tritio cum gratia* et *tritio ex gratia.* Dist. XVII, q. IV. Les actes du pénitent sont requis comme l'absolution du prêtre, *ad perfectionem sacramenti*, dist. XVI, q. I, et non pas seulement, comme l'insinue Teetaert, p. 392, à titre de condition nécessaire.

La confession est nécessaire de droit divin : elle est indiquée par Jac., V, 16. Pour prouver cette nécessité de droit divin, Pierre fait appel à la même raison que Thomas : le pénitent doit être mis en relation avec la passion du Christ, cause de toutes les grâces. La vertu de cette passion opère par les sacrements; nous ne pouvons être guéris du péché actuel ou originel, sans recevoir les sacrements, soit en vérité, soit en désir. Or, la confession est instituée contre la maladie du péché mortel. Dist. XVII, q. II, a. 2, ad 1um. Les péchés mortels doivent être révélés au prêtre; les véniels peuvent être avoués à un simple compagnon et sont remis sans absolution sacramentelle. En cas d'impossibilité de confesser les fautes mortelles à un prêtre, Pierre se demande s'il est nécessaire, comme l'affirment certains, de les confesser à un laïque : rapportant les deux opinions qui ont cours, il incline vers l'opinion large, recommandant, sans l'imposer, une telle confession. *Ibid.* L'hésitation de Pierre de Tarentaise sur ce point montre combien était grande l'influence de saint Thomas. Mais cette hésitation du futur Innocent V fut salutaire et autorisa nombre de disciples à abandonner sur ce point la doctrine trop rigoureuse — et illogique — du maître.

La doctrine de Pierre de Tarentaise sur la matière du sacrement de pénitence a été déjà exposée. Voir CONFESSION, t. III, col. 914-915. Sur l'urgence du précepte de la confession, Pierre de Tarentaise partage l'opinion bénigne de saint Thomas; voir t. III, col. 906.

2° *Hugues de Strasbourg.* — Le *Compendium theologicæ veritatis*, le manuel le plus parfait et le plus répandu du Moyen Age, cf. t. VI, col. 871 et 902, est aujourd'hui, sans discussion, attribué à Hugues Ripelin de Strasbourg († 1268). Cf. L. Pfleger, *Der Dominikaner Hugo von Strassburg und das Compendium theologiæ veritatis*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440, et M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, même revue, t. XXIX (1905), p. 312-330. Le *Compendium* a été édité parmi les œuvres d'Albert le Grand dans l'édition Vivès, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 1-306. L'auteur, comme il en avertit lui-même dans le prologue, a emprunté le contenu de son ouvrage aux théologiens les plus divers. Mais, pour les lignes fondamentales du système pénitentiel, il se rallie à la doctrine de son maître, saint Thomas d'Aquin.

Hugues distingue une double nécessité de l'aveu des péchés : une nécessité de salut, une nécessité de précepte, soit divin, soit ecclésiastique. L. VI, c. XXV, *loc. cit.*, p. 224. Si la rémission du péché est déjà obtenue par la contrition parfaite, la confession n'est nécessaire qu'en raison du précepte divin et ecclésiastique, imposé par le Christ et par l'Église. Le Christ a institué tacitement la confession en conférant aux apôtres le pouvoir de lier et de délier; les apôtres en ont promulgué expressément la nécessité. *Ibid.* Mais si, avant la réception du sacrement, le pécheur n'a pas encore obtenu la grâce rémissive, la confession lui est nécessaire non seulement en raison du précepte du Christ et de l'Église, mais de nécessité de salut, de telle sorte que le pénitent doit en avoir au moins le désir, s'il ne peut se confesser réellement. *Ibid.* Toutefois, la confession n'est obligatoire que pour les péchés mortels, les péchés véniels pouvant être remis de bien d'autres façons. Cf. c. V et c. XXII, p. 204, 221. De ces moyens, il distingue avec saint Thomas une

triple série : les sacrements, qui confèrent la grâce; les sacramentaux qui enlèvent les obstacles à la grâce; les œuvres qui nous humilient devant Dieu, jeûne, aumône, prière. C. XXXIV, p. 231; cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVII, a. 3. Voir col. 985.

Sur la causalité des sacrements, et par conséquent du sacrement de pénitence, Hugues se sépare de saint Thomas; tout en professant que le sacrement remet la faute et la peine éternelle, il semble ne lui attribuer qu'une causalité morale, les sacrements étant comme des vases contenant la grâce; c'est en eux et par eux qu'il faut puiser près du souverain médecin Jésus-Christ la grâce curative. Id., c. IV, p. 203.

En ce qui concerne le ministre du sacrement, Hugues a une théorie générale personnelle. Il divise les sacrements en trois catégories : les sacrements qui confèrent une dignité doivent être administrés par l'évêque; les sacrements qui pourvoient à une nécessité, mariage et baptême par exemple, peuvent être dispensés par des personnes de dignité inférieure, surtout le baptême en cas de nécessité; les autres sacrements, en quelque sorte intermédiaires, eucharistie, pénitence, extrême-onction, doivent être administrés par les prêtres, qui occupent un rang moyen entre les évêques et les simples fidèles. Id., c. VI, p. 204-205. Donc, aucune ressemblance à établir entre le ministre du baptême et celui de la pénitence : en cas de nécessité, un simple fidèle peut administrer le baptême, mais non la pénitence. D'ailleurs, c'est aux prêtres que Jésus-Christ a donné le pouvoir de lier et de délier; donc à eux, et à eux seuls, doit se faire la confession. Id., c. XXV, p. 224; c. XXVII, p. 226. Et pourtant, lorsqu'il traite *ex professo* du ministre de la confession, il admet, tout comme pour le baptême, un ministre extraordinaire en cas de nécessité. Le laïque *doit* être ce ministre extraordinaire. Il y a ici contradiction avec les principes posés à la question de la nécessité de la confession, c. XXVII. Mais le respect du maître l'a emporté sur toute autre considération, et Hugues a transcrit ici le passage de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 2; il admettra même, c. XXVII, qu'à défaut de prêtre, il faut, en cas de nécessité, se confesser au laïque, p. 226.

3° *Guillaume de Paris* († 1314). — Les théories de cet auteur sont en rapport étroit avec celles de saint Thomas et de Pierre de Tarentaise. Vers la fin de son *Dialogus de septem sacramentis*, Paris, 1515, il déclare expressément avoir emprunté aux écrits *fratris Thomæ ac Petri de Tarentoize.* Il est fidèle, lui aussi, à la conception d'un sacrement opérant *ex opere operato* et dont l'effet est la rémission du péché lui-même. Les paroles de la forme, dit-il, c'est-à-dire *absolvo te*, opèrent seulement par la vertu divine. *Dial.*, p. 28. Le péché mortel exclut l'homme du royaume des cieux; seul donc pourra le remettre le prêtre à qui sont confiées les clefs de ce royaume. *Id.*, p. 35.

La confession est requise non seulement de droit positif, mais aussi de droit divin. *Id.*, p. 29. Cette obligation, cependant, ne frappe que les péchés mortels; la rémission des péchés véniels peut être obtenue par d'autres moyens : réception des sacrements, actes d'humilité, comme la confession générale, la *tunsio pectoris*, par l'oraison dominicale, par d'autres sacramentaux, comme l'eau bénite, la bénédiction épiscopale et sacerdotale, p. 29. Le ministre de l'absolution des péchés mortels est obligatoirement le prêtre; en cas d'impossibilité, la confession peut être faite à Dieu; si la confession est faite à un laïque, il faut avoir le ferme propos de la recommencer à un prêtre. *Id.*, p. 30. La valeur d'une telle confession n'est donc pas dans la confession elle-même, mais dans le propos d'une confession sacramentelle ultérieure. Aucune obligation de se confesser à un laïque. *Ibid.*

4° *Guillaume-Pierre de Goddam*, O. P., et *Humbert de Prulliaco*, cistercien, ont commenté, au début du XIVe siècle, les *Sentences* de Pierre Lombard. Ces commentaires sont restés manuscrits. Le texte du premier existe à Bologne, bibl. mun., cod. *A. 968;* cf. C. Lucchesi, *Inventario dei manoscritti della biblioteca comunale dell. archigimnasio di Bologna*, t. II, Florence, 1925, p. 125. Celui du second est conservé dans le cod. *180* de la bibl. mun. de Bruges. Ce sont, en général, les doctrines de saint Thomas que reproduisent ces deux auteurs. Ils se séparent néanmoins du maître sur le point spécial de l'obligation de la confession aux laïques en cas de nécessité; tout en affirmant que la confession est nécessaire de droit divin et positif pour la rémission des péchés mortels, ils n'admettent qu'une seule confession obligatoire, la confession sacramentelle, faite au prêtre. Pour la rémission des péchés véniels, même doctrine que chez les auteurs jusqu'ici mentionnés. Cf. Teetaert, *op. cit.*, p. 414-416. Même doctrine dans le *Repertorium Decreti* du dominicain Martin le Polonais († 1279). Cet ouvrage, intitulé aussi *Margarita Decreti*, est publié en tête de l'édition du décret de Gratien, Lyon, 1572. Cf. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im M. A. bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts*, t. II, Berlin, 1886, p. 426-432.

5° *Jean de Fribourg* († 1314) est le principal auteur du début du XIVe siècle en matière pénitentielle dans l'ordre dominicain. C'est plus un canoniste qu'un théologien. Voir ici t. VIII, col. 761-762, et J. Dietterle, *Die Summæ confessorum*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXV, 1904, p. 257-260. Son ouvrage principal est la *Summa confessorum*, composée entre 1280 et 1298, éditée à Lyon, 1518. L'importance de Jean de Fribourg vient de ce que toutes les sommes postérieures dépendent plus ou moins de la sienne : « Il est de la première génération des moralistes qui, poussant à fond l'œuvre entreprise par saint Raymond de Peñafort dans sa *Summa casuum*, firent de la casuistique et de la pastorale une science, où le détail et la multiplicité des décrets et des conseils pratiques, dispersés à travers les pénitentiels et les recueils canoniques, sont ordonnés et rattachés aux principes de la morale spéculative. » Teetaert, *op. cit.*, p. 441. Sa doctrine procède de celle de saint Thomas et de saint Raymond; les citations sont empruntées au Docteur angélique, aussi bien qu'aux autres théologiens de l'ordre dominicain.

La théologie pénitentielle de Jean de Fribourg est condensée dans le titre XXXIV de sa *Summa*, dans 289 petites questions, qui suivent l'ordre adopté par les sententiaires : pénitence en général, qu. 1-15; parties de la pénitence, qu. 16; contrition, qu. 17-29; confession et absolution, qu. 30-90; satisfaction, qu. 101-110; prière, qu. 111-143; pénitence au lit de mort, qu. 159-163; suffrages pour les défunts, qu. 164-170; pouvoir et usage des clefs, qu. 171-179; indulgences, qu. 180-194; empêchements à la pénitence, qu. 195; jugements sur les péchés (pénitences tarifées), qu. 196-289.

Sur le processus de la justification, Jean reproduit à peu de chose près l'analyse de saint Thomas (voir col. 987) : infusion de la grâce, mouvement du libre arbitre, d'abord vers Dieu, par les actes de foi et d'espérance, ensuite contre le péché, contrition; enfin, rémission du péché. Qu. 27, 29. De la contrition, Jean avait déjà traité précédemment. Qu. 18 sq. Il distingue contrition et attrition, dans le même sens que saint Thomas; l'attrition est une *displicentia non perfecta;* la contrition, *displicentia perfecta;* la première conduit à la seconde. Aucune différence entre ces deux formes de la contrition n'est indiquée par rapport aux motifs. La contrition est absolument nécessaire

au pécheur pour obtenir la rémission de ses fautes : *contraria contrariis curantur.* Qu. 19. Exposant quels motifs nous induisent en contrition, l'auteur suit Raymond et en indique six : 1. considération du péché; 2. honte qui en ressort; 3. détestation de la folie du péché; 4. crainte du jugement et de l'enfer; 5. douleur de la perte de la patrie céleste en raison des multiples offenses faites au Créateur; et ici notre auteur indique trois degrés de la douleur : *acer*, à la pensée que le Créateur a été offensé; *acrior*, en songeant à l'affliction du Père céleste qui nous a tant protégés; *acerrimus*, au souvenir de Jésus-Christ et de ses souffrances rédemptrices; 6. espérance du pardon, de la grâce, de la gloire. De ces motifs, la théologie postérieure en retiendra quelques-uns pour la contrition imparfaite, laissant les autres à la contrition parfaite. Qu. 21.

Sur la causalité du sacrement, Jean a peu de choses. Il incline vers la causalité dispositive; *verius et communius dicendum*, affirme-t-il. Qu. 179. Avec saint Thomas, il distingue, dans le sacrement de pénitence, le sacrement extérieur, *sacramentum tantum*, composé des actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction, et de l'absolution du prêtre; l'effet intérieur qui participe du sacrement, *res et sacramentum;* et l'effet dernier, *res tantum*. Qu. 189. Toutefois, la vertu du sacrement réside dans la vertu du pouvoir des clefs. Qu. 177. Le *res et sacramentum* est, comme chez Thomas, la pénitence intérieure non pas en tant qu'acte de vertu, mais en tant qu'elle est unie au sacrement extérieur, tout au moins par le désir. C'est dans cette relation au sacrement qu'elle trouve sa vertu rémissive. L'effet ultime de la pénitence, *res sacramenti*, est signalé d'un mot : c'est la rémission des péchés.

La confession est nécessaire : la rémission des péchés ne peut être opérée sans que le pécheur soit mis en relation avec la passion du Christ par le sacrement de pénitence, et la confession fait partie de ce sacrement : donc, l'aveu est nécessaire pour la rémission. Comme Thomas, Pierre et Raymond, Jean enseigne que la confession est non de droit naturel, mais de droit divin, et il s'appuie sur Jac., v, 16, et Matth., IV, 17. En accordant aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, le Christ n'a cependant institué la confession que d'une manière implicite; les apôtres ont ensuite promulgué cette institution tacite du Sauveur. Qu. 31 et 33. Raison de convenance aussi : l'humilité est nécessaire à la rémission des péchés; or, la confession donne l'humilité. Qu. 65. Toutefois, le précepte divin de la confession n'atteint que les péchés mortels, qui détruisent l'amitié divine. Qu. 150. Pour les péchés véniels, on peut en obtenir la rémission par les six moyens indiqués par Raymond; notamment l'eucharistie, la confession générale qu'on fait chaque jour à l'office, prime et complies, et au début de la messe, l'eau bénite. Qu. 150; cf. 156. Il est plus sûr de confesser tous les péchés, mortels et véniels, au prêtre; on peut, sans y être obligé, confesser les véniels au prochain. Qu. 150. Mais les fautes graves doivent être, en principe, avouées au curé, qui a charge d'âmes. Qu. 38. En cas de nécessité, c'est-à-dire en danger de mort, et au départ pour une guerre juste, on peut, sans y être obligé, se confesser à un laïque. Qu. 39, 43. Jean envisage, comme saint Thomas, le cas de la confession faite avec fiction. La rémission des péchés est, en principe, acquise, *recedente fictione*. Mais Jean précise de plus, à la suite de Raymond, que si, au moment de la confession, le pénitent avait encore le propos de pécher, ou, ce qui revient au même, de ne pas s'amender, la confession devrait être refaite intégralement, sauf le cas où le pénitent, allant retrouver le même confesseur, celui-ci se souviendrait encore suffisamment de la confession précédente. Qu. 66.

Sur le rôle de la contrition dans la rémission sacramentelle des péchés, les idées de l'auteur sont assez dispersées et pas toujours concordantes. Parfois, la rémission du péché et de la peine est attribuée à la contrition sans restriction, qu. 27; d'autres fois, la confession et l'absolution sont conçues comme achevant ce qui manque à la préparation, à condition que le pénitent ne présente pas d'*obex*. On ne saurait déterminer exactement si l'auteur entend qu'en ce cas, la contrition doit être actuelle ou simplement habituelle. Qu. 179. Quoi qu'il en soit, on ne peut souscrire à l'interprétation de Morin, que, pour Jean de Fribourg, la simple attrition soit l'équivalent de la *fictio*. *De contritione et attritione*, c. VI. Dans le cas où la contrition remet faute et peine avant même que soit faite la confession et conférée l'absolution, l'auteur explique que c'est néanmoins en vertu du pouvoir des clefs, reçu *in voto*, que s'opère cette rémission. Qu. 27, 177.

Par une sorte de contradiction (commune à plusieurs auteurs de l'époque), tout en admettant que le sacrement agit *ex opere operato*, Jean de Fribourg conçoit l'exercice du pouvoir des clefs à la façon de Pierre Lombard, tout comme l'exposait Romain de Rome, voir col. 994. Cf. Göttler, *op. cit.*, p. 118-128.

6° *Bernard de Gannat* († début du XIVe siècle). — Cet auteur est également appelé d'Auvergne ou de Clermont, probablement parce qu'évêque de cette ville. Cf. *Archiv für Lit.- und Kirchengesch. des M. A.* (Denifle, Ehrle), t. II, p. 227. Un des plus fidèles disciples de saint Thomas, au dire de Capréolus, *In IV^um Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 3, et auquel on attribue une *Lectura super omnes libros Sententiarum* et des écrits contre Henri de Gand, Geoffroy de Fontaines et Jacques de Naples ou de Viterbe, probablement les *Quodlibeta* qui nous sont parvenus. Des commentaires sur les *Sentences*, on ne possède que les citations assez abondantes faites par Capréolus et de courts aperçus donnés par Morin dans *De contritione et attritione*, c. XI.

Bernard est intéressant surtout par sa théorie de l'*ornatus animæ* qui permet d'expliquer comment le sacrement de pénitence peut être validement administré, nonobstant une certaine fiction de la part du sujet, et produire son effet quand cette fiction disparaît. Tout comme d'autres sacrements produisent le caractère qui est une disposition à la grâce, ainsi la pénitence produit immédiatement, quand toutes les conditions de validité existent de la part du sujet et de la part du ministre, une certaine disposition physique dans l'âme, qui obtiendra l'effet dernier de la justification, quand le sujet aura l'ultime disposition morale requise, à savoir une contrition suffisante. Cf. Capréolus, *In IV^um Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 3. C'est que Bernard n'impose pas comme absolument indispensable à l'effet du sacrement la simultanéité de ses parties essentielles : de même que la contrition peut précéder l'absolution et la confession et produire tout l'effet du sacrement, qu'elle doit d'ailleurs contenir en désir, de même la confession et l'absolution peuvent déjà constituer le sacrement, et précéder la contrition qui l'achèvera. *Hæc Bernardus*, écrit Capréolus, *et bene. Loc. cit.* Le for de Dieu ne coïncide pas nécessairement avec le for pénitentiel de l'Église.

Quant à la qualité de l'amour qu'inclut la contrition suffisante, il semble bien, d'après Bernard, que ce soit déjà un certain amour de charité. On devrait donc le compter parmi les précurseurs du contritionisme. *Quodl.*, V, q. XIV, cité par J. Morin, *De contr. et attr.*, c. XI. D'où il suit que, même par l'absolution, la simple attrition ne peut jamais devenir contrition : idée dont Capréolus, *loc. cit.*, blâme notre auteur, autant qu'il l'avait loué de sa réfutation victorieuse de Geoffroy. Sur la reviviscence de la grâce et des vertus, il tient la doctrine de saint Thomas contre Henri de Gand. Ainsi,

ce qu'il faut surtout retenir de son enseignement, c'est la théorie de l'*ornatus animæ*, qui est ici un véritable point de départ dans l'école thomiste.

7° *Hervé de Nédellec* († 1323). — On s'attachera à la doctrine contenue dans les *Quodlibeta* et surtout dans le l. IV des *Sentences;* bien que commençant seulement à la dist. XIV, il contient toute la théologie pénitentielle d'Hervé. Dans l'enseignement de ce disciple fidèle de saint Thomas, il sera suffisant de relever les points mis en un particulier relief.

On doit tout d'abord souligner l'importance et le développement qu'il accorde, dans le sacrement de pénitence, à la théorie générale de la causalité dispositive : rejetant la conception nominaliste de la causalité improprement dite, qui ferait des sacrements de simples conditions de la grâce; la théorie scotiste, où les sacrements, tout en étant dits causes effectives de la grâce, ne sont agissant que par une assistance de la puissance divine; il s'arrête à la conception de la causalité instrumentale dispositive, prenant comme exemple de cette causalité l'amollissement de la cire qui précède et prépare l'empreinte du cachet. Que l'action de l'instrument ne puisse atteindre la grâce elle-même, cela résulte de la nature même de l'acte de toute puissance qui *crée* la grâce dans l'âme. Or, l'acte créateur ne peut être communiqué à la créature, même au simple titre d'instrument : ici, l'instrument créé peut seulement recevoir de Dieu la vertu de produire une disposition surnaturelle, habituelle à la grâce. *In IVum Sent.*, dist. I, q. I; *Quodl.*, VIII, q. II, ad 1um.

L'absolution n'aura donc, dans le sujet, qu'un effet dispositif : l'auteur s'en explique longuement dans le *Quodl.*, VIII, q. XXI, à propos de l'absolution accordée par un inférieur à des péchés réservés à un supérieur. Après avoir discuté différentes solutions, Hervé propose la sienne : l'absolution ne peut, en ce cas, obtenir la rémission d'aucun péché; car elle ne peut préparer la justification qu'à titre de cause dispositive instrumentale de la grâce. Or, ici, l'inférieur ne peut agir ainsi à l'égard de péchés qui échappent à sa juridiction. *Absolutio sacramentalis non pertingit ad remissionem alicujus peccati nisi operando instrumentaliter et dispositive gratiam, quæ causat displicentiam sufficientem ad deletionem culpæ, quam contritionem dicimus.* Il ne semble pas qu'on doive interpréter l'effet préalable comme une disposition habituelle de l'âme, mais bien plutôt comme un acte de la volonté. Hervé admet que beaucoup *(frequenter multi)* s'approchent de la pénitence avec une contrition suffisante pour recevoir immédiatement les effets de la justification.

Une dernière considération de quelque importance concerne la grâce sacramentelle, qui n'est autre que la grâce habituelle, mais en tant que conférée par le sacrement et pour les buts visés dans l'institution du sacrement : *potest dici gratia sacramentalis, quia sacramenta causant eam dispositive; de ratione autem gratiæ virtutum non est quod agant ad eam dispositive sacramenta, sicut patet in his, qui per ipsam suam contritionem justificantur ante susceptionem sacramentorum, et sicut fuisset etiam in statu innocentiæ, in quo non fuissent sacramenta, fuisset tamen gratia.* Ici encore, la pensée d'Hervé s'affirme très nettement sur le caractère dispositif de l'action sacramentelle.

8° *Pierre de la Palu* († 1342). — Dans son *Commentaire sur les Sentences*, il faut, tout d'abord, signaler sa conception générale de l'efficacité des sacrements. *In IVum Sent.*, dist. I, q. I. Des quatre opinions qu'il rapporte, il choisit la seconde, comme étant celle de saint Thomas : les sacrements sont des causes de la grâce, mais ils n'atteignent pas la réalité même de la grâce; ils ont pour effet immédiat une disposition à la grâce, caractère sacramentel ou grâce sacramentelle, distincte de la grâce sanctifiante, *ornatus animæ*. Et la raison dernière d'un tel sentiment, c'est que *secundum omnes gratia non producitur nisi per creationem.* Donc, elle ne saurait être produite par le sacrement, qui est une créature. D'ailleurs, le sujet doit être disposé pour recevoir la grâce; et le sacrement opère en lui cette disposition, s'il n'y met pas obstacle.

Pierre de la Palu distingue quatre instants dans le processus de la justification : *motus liberi arbitrii in peccatum*, par la détestation du péché; *motus liberi arbitrii in Deum*, par un acte d'amour de Dieu sur toutes choses; infusion de la grâce et enfin rémission du péché, le tout se réalisant simultanément. La contrition ne saurait être véritable, si elle ne renferme pas le désir de la confession et de la satisfaction. Dist. XVII, q. I, a. 1-6.

Pierre distingue attrition et contrition d'une double façon : du côté de la volonté humaine, l'attrition est une douleur du péché encore incomplète, la contrition est une douleur complète; du côté de Dieu, la contrition est informée par la grâce, même si la douleur du péché est modérée; l'attrition, même très vive, est encore informe. *Loc. cit.*, a. 1, concl. 2. L'auteur n'apporte aucun éclaircissement sur les motifs différents, ni sur les rapports de la contrition et de l'infusion de la grâce; il ne dépasse pas saint Thomas et se contente d'examiner comment on pourrait, à la rigueur, concevoir l'attrition devenant contrition, dans l'infusion de la grâce habituelle. Concl. 3. Pareillement, le problème de l'attrition devenant contrition sous l'influence du pouvoir des clefs demeure tout aussi confus. Si l'on veut en avoir la solution par la thèse de l'auteur sur la causalité des sacrements, on comprend que Morin ait pu compter Pierre de la Palu parmi les protagonistes du contritionisme. Cf. Morin, *De contritione et attritione*, c. X.

L'enseignement traditionnel sur le sacrement de pénitence est condensé dans les dist. XIV, XVI, XIX. Avec plus de vigueur que ses devanciers, Pierre revendique, contre Durand de Saint-Pourçain et Duns Scot, voir plus loin (qu'il ne nomme d'ailleurs pas), le caractère de parties essentielles du sacrement pour la contrition et la satisfaction. Dist. XVI, q. IV, a. 2-3. Mais, abandonnant quelque peu l'enseignement de saint Thomas, il distingue une double contrition : contrition improprement dite, c'est-à-dire les actes de douleur à l'égard du péché, manifestés extérieurement par le pénitent dans la confession, et cette contrition est seule partie essentielle du sacrement; contrition proprement dite, c'est-à-dire l'acte informé par la grâce sanctifiante, mais qui est déjà le premier effet du sacrement. *Loc. cit.*, a. 2.

Ainsi parvient-on à l'examen des effets du sacrement de pénitence, que Pierre a exposés, d'une manière relativement abondante, dans la dist. XIV, q. I, a. 2-3. S'appuyant sur la théorie générale de la causalité instrumentale dispositive, Pierre de la Palu enseigne que le *res et sacramentum* est à la fois l'*ornatus animæ* et la pénitence intérieure; et il relate trois opinions à ce sujet. Ou bien, l'*ornatus* est aux *attriti* ce que la pénitence intérieure est aux *contriti;* ou bien l'*ornatus* est la disposition à la grâce sacramentelle et la pénitence intérieure la disposition à la grâce sanctifiante; ou bien — et il semble incliner vers cette explication — chez l'attrit, l'*ornatus* est la seule disposition à la justification, chez le contrit, la double disposition coexiste. Pour plus de développement, cf. Göttler, *op. cit.*, p. 159. En toute hypothèse, l'*ornatus animæ* est conféré par le sacrement validement administré. Il existe cependant des cas, dans le sacrement de pénitence, où la fiction est telle (par exemple, absence totale de toute contrition, réticence volontaire d'un péché grave) que l'*ornatus* lui-même n'est pas conféré; et c'est là une des différences entre l'*orna-*

tus et le caractère, qui est toujours conféré, quelle que soit la fiction, pourvu que le sujet ait l'intention de recevoir le sacrement. Mais, en l'absence d'*obex*, l'*ornatus animæ* est produit par le sacrement de pénitence, comme par les autres sacrements, *ex opere operato*. *Loc. cit.*, a. 3, concl. 2. Bien plus, sa permanence dans l'âme n'est pas obligatoirement un empêchement à la réitération du sacrement : on peut confesser plusieurs fois le même péché; l'*ornatus animæ* s'en affermira davantage, tandis que le péché en sera de plus en plus effacé. *Ibid.*, concl. 3.

Pour répondre à l'objection tirée de la contrition, partie du sacrement et de la pénitence intérieure, *ornatus* ou premier effet du sacrement, Pierre de la Palu reprend la distinction de la double contrition que nous avons déjà rencontrée plus haut. Mais il propose également la solution de saint Thomas (voir col. 977. Dist. XVI, a. 2.

Ces considérations amènent Pierre de la Palu à examiner le cas de la confession accomplie *cum fictione*, dont saint Thomas s'est préoccupé. Voir col. 990. Il s'agit de déterminer avec précision les conditions dans lesquelles l'*ornatus animæ* est produit nonobstant la fiction et permet à l'effet du sacrement de se produire, *recedente fictione*. La bonne foi doit être exigée chez le pénitent. C'est un défaut de contrition universelle ou souveraine, ou encore de ferme propos qui produit la fiction. On peut donc, en évitant des excès opposés, admettre certains cas de sacrement valide, quoique informe, et sauver ainsi *multis modis* l'opinion de saint Thomas. Dist. XVII, q. VIII, et ad 1um et 2um.

L'effet du sacrement, appelé *res sacramenti*, est tout d'abord la rémission de la faute, ensuite la rémission de la peine. De la rémission de la faute, il est traité à la dist. XVII, q. VII. C'est la doctrine même de saint Thomas, et de l'Église : « La pénitence efface tous les péchés personnels, aussi bien les mortels que les véniels, auxquels on l'applique spécialement, de telle sorte que les mortels peuvent être remis sans les véniels; un véniel sans les autres véniels; mais non pas un mortel séparément des autres. » Concl. 1. Traitant de l'effet de la contrition parfaite, notre auteur affirme que la dette du péché est remise par toute contrition parfaite, même d'une faible intensité; car le péché mortel ne peut coexister avec elle; autrement, elle ne serait pas vraiment contrition. Dist. XVII, q. I, a. 4, concl. 3. Et cependant demeure pour le pénitent justifié l'obligation subséquente d'accuser son péché pardonné par la contrition, qui n'est telle que par son rapport intime avec la confession et l'absolution désirée. Si la contrition n'est pas telle qu'elle remette par elle-même la faute, c'est l'absolution qui, opérant ce qu'elle signifie, produira cette rémission. Au cas où la rémission serait déjà opérée, l'absolution aura pour effet de fortifier cette rémission en remettant les peines et les suites du péché. Dist. XIX, q. I, a. 2.

Sur la rémission de la peine due au péché, voici comment s'exprime Pierre : « La pénitence change toutes les peines éternelles en peines temporelles; elle diminue les peines temporelles et même, dans le cas d'une contrition parfaite, elle peut les enlever toutes. » Dist. XIV, q. VII, concl. 2. On trouve ces idées développées dans les dist. XVII (contrition), XIX (pouvoir des clefs), XV (satisfaction). A noter que le pouvoir des clefs s'exerce non seulement en déliant, mais encore en liant, par l'imposition de la satisfaction, laquelle n'est pas laissée à l'arbitraire du prêtre, mais doit être judicieusement proportionnée à la gravité des fautes et au repentir exprimé. Dist. XIX, q. I, a. 3, tertio. Trois articles de la q. II, dans la dist. XX, sont consacrés aux considérations utiles pour la taxation exacte des satisfactions sacramentelles. En principe, ces pénitences bien proportionnées devraient remettre toute la peine temporelle; mais il arrive, pour maintes raisons, que l'équivalence ne puisse être établie; auquel cas, Dieu y suppléera, soit en cette vie, soit dans le purgatoire. Les conditions d'une bonne satisfaction sont étudiées, dist. XV : on y voit comment l'équivalence relative de la satisfaction par rapport à l'offense faite à Dieu lui vient de la valeur infinie des mérites et de la passion du Christ. Dist. XV, q. I, a. 1. On y apprend également que la satisfaction doit avoir un caractère pénal : *aliud est facere dignos fructus, aliud fructus dignos pænitentiæ. Ibid.*, a. 2. Comme saint Thomas, Pierre de la Palu admet que l'état de grâce est requis pour l'accomplissement de la satisfaction. A. 3, concl. 1. L'accomplissement des œuvres satisfactoires en état de péché mortel est une œuvre morte et ne peut revivre par la confession ultérieure. *Ibid.*, concl. 2. Le pénitent récalcitrant ne peut se libérer qu'en accomplissant la pénitence imposée par le prêtre. *Ibid.*, concl. 3. Les œuvres de pénitence permanentes (aumônes, jeûne, réclusion, macérations corporelles) gardent leur effet, pour des confessions réitérées, *ex approbatione et rehabilitatione sacerdotis. Ibid.*, concl. 4.

Sur la rémission des restes du péché, *reliquiæ peccati*, l'auteur s'en tient à l'enseignement classique de saint Thomas. Dist. XIV, q. VII, a. 1, concl. 3. Cf. col. 992. C'est avec la même fidélité aux solutions du maître, qu'il expose la reviviscence des mérites et des vertus. Dist. XIV, q. I, a. 2, concl. 2; q. VII, ad 3um, concl. 1.

Signalons une opinion particulière à Pierre de la Palu : la validité d'une absolution prononcée, en cas de nécessité, sur une personne absente. Dist. XVII, q. II, a. 1.

Sur certaines particularités relatives à l'obligation concernant l'intégrité formelle de la confession, voir t. III, col. 917-918.

Pierre de la Palu est le représentant le plus qualifié du thomisme au début du XIVe siècle; aussi convenait-il d'exposer sa doctrine avec quelque ampleur.

9° *Quelques « Summæ confessorum »*. — On retrouve la même tradition thomiste dans un certain nombre de Sommes pénitentielles de la fin du XIIIe siècle et de la première moitié du XIVe.

1. Déjà avant la fin du XIIIe siècle, le dominicain allemand Berthold Huenlen composa une Somme en allemand, véritable adaptation de la Somme de Jean de Fribourg. Cf. J. Dietterle, *op. cit.*, *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXVI (1905), p. 67-69. Sur la date approximative de la composition de cette Somme, cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses*, t. I, p. 331-332. Elle est éditée à Augsbourg, 1495, et Ulm, 1484, sous le titre *Summa Joannis Deutsch von Bruder Berthold.*

2. Une abréviation de la Somme de Jean de Fribourg a été faite, également vers la fin du XIIIe siècle, par le dominicain Guillaume de Cayeux, *Summa confessorum abbreviata*, qui se trouve en trois mss., cod. *2486* de la bibl. royale de Bruxelles; cod. *Vatic. lat. 2306;* cod. *H. 207 inf.* de la bibl. Ambrosienne. Cf. J. Dietterle, *loc. cit.*, p. 59-61. On y trouve encore la causalité dispositive avec la doctrine de l'efficacité *ex opere operato : absolutio sacerdotalis instrumentaliter operatur, animam ad gratiam disponendo, non ipsam gratiam infundendo.* Cod. *Vatic.*, fol. 157 v°. Et le pouvoir de lier et de délier s'exerce comme l'explique Jean de Fribourg, voir col. 998. Sur la confession et les ministres de la confession, pas de différence avec Jean de Fribourg.

3. Nous avons déjà rencontré plus haut, col. 994, Burchard de Strasbourg, à cause de ses affinités avec Pierre Lombard. Sur la confession, même doctrine que Guillaume de Cayeux.

4. Albert de Brescia († 1314) a composé, tout au début du XIVe siècle, une *Summa de officio sacerdotis*, qui se fonde principalement sur les ouvrages de saint Thomas. Cf. Dietterle, *loc. cit.*, p. 63-64. Cette *Summa* se trouve dans cod. *Vatic. lat. 960*. La doctrine y tient une assez large part. Le sacrement de pénitence, avec la confession, a été institué par Jésus-Christ : en accordant aux prêtres le pouvoir des clefs, Joa., XX, 22, Jésus-Christ a obligé implicitement les fidèles à confesser leurs péchés, et les apôtres ont promulgué ensuite cette institution implicite du Christ. D'où l'obligation, pour le pécheur, de soumettre ses fautes au pouvoir des clefs. De plus, la grâce perdue par le péché ne peut être récupérée que par les sacrements, qui sont les sources de la grâce descendant du Christ dans les membres de l'Église. *Op. cit.*, fol. 138 v°-139 r° et v°. Sur un point, Albert se sépare nettement de saint Thomas. Il affirme que le baptême est d'une plus grande nécessité que la pénitence, considérée dans la confession et l'absolution; donc, en cas de nécessité, un non-prêtre peut baptiser, mais non pas confesser, tout au moins d'une confession sacramentelle. *Ibid.*, fol. 139 v°.

5. Une Somme anonyme, la *Summa rudium*, composée vers 1334, voir J. Dietterle, *ibid.*, t. XXVII (1906), p. 78-81, a très certainement comme auteur un dominicain allemand. L'auteur se réfère à saint Augustin et saint Grégoire, à saint Thomas d'Aquin, à l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament), aux commentaires d'Albert le Grand et de Pierre de Tarentaise, aux *Décrétales*, à la *Summa copiosa* d'Henri de Suse et enfin à la *Summa* de Jean de Fribourg, tant louée par le pape Jean (XXII?). Cette Somme est éditée à Reutlingen, 1487. Toute la doctrine y est exposée succinctement conformément aux principes de saint Thomas : mais l'influence de Jean de Fribourg est manifeste. Voir Göttler, *op. cit.*, p. 170-174.

6. Barthélemy de Pise († 1347), dominicain italien, est l'auteur de la *Summa Pisana*, ainsi appelée en raison de son auteur, ou encore *Summa de casibus conscientiæ*, composée vers 1338. Sur l'auteur et les éditions de son œuvre, voir ici t. II, col. 435. Cf. Dietterle, *loc. cit.*, p. 166-171. De toutes les Sommes, c'est peut-être l'une de celles qui suivent de plus près saint Thomas. On y retrouve la division du *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*, au mot *Pænitentia*, 1°, § 14. Causalité instrumentale et *ornatus*, au mot *Clavis*, § 6. La traditionnelle description en quatre temps de la justification, au mot *Justificatio*. Sur la contrition : définition empruntée au Maître des Sentences, au mot *Contritio*, § 1; division en attrition et contrition, § 2, sans allusion à une différence de motifs; causes de la contrition, d'après Raymond de Peñafort et Jean de Fribourg, § 7, avec indication de la dépendance de la contrition habituelle par rapport à la charité. Efficacité de la contrition pour la rémission de la coulpe et de la peine, § 11 et 12, comme partie du sacrement, et comme disposition du sujet, d'après la distinction connue de saint Thomas. Validité de la confession *ficta*, dans des conditions plus larges que celles que nous avons trouvées chez les autres dominicains, au mot *Confessio*, § 3. Le pouvoir des clefs concourt, *disponendo*, à la rémission de la coulpe et de la peine éternelle qui est l'effet propre de la contrition, au mot *Clavis*, § 6; probablement s'agit-il ici du pouvoir des clefs agissant avec la simple attrition. Cf. Göttler, p. 176. Sur la satisfaction et les œuvres satisfactoires, même doctrine que chez Thomas d'Aquin, au mot *Satisfactio*, § 3, 4 et 10.

Sur le complément de la *Pisana* par Nicolas d'Osimo, voir plus loin, col. 1032.

7. Très similaire à la précédente est la Somme de Raynier de Pise († 1351), plusieurs fois imprimée, et dont la dernière édition fut faite par les soins et avec les annotations de J. Nicolaï, *Rainerii de Pisis, O. P., Pantheologia sive universa theologia, ordine alphabetico..., notis et additionibus Nicolai illustrata*, 3 vol., Lyon, 1670. L'auteur, ayant voulu écrire une *pantheologia* se réfère non seulement aux maîtres dominicains, Thomas et Pierre de Tarentaise, mais encore aux autres docteurs célèbres, notamment Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès. De là, un certain éclectisme dans ses solutions.

Le problème de la justification est abordé sous deux rubriques, *Justificatio* et *liberatio a peccato* : distinction, comme chez saint Thomas, des différents moments de la justification, *infusio gratiæ, præparatio et ascensio animæ, compunctio vel contritio cordis, remissio culpæ*, le tout simultanément, avec des priorités simplement de nature. *Justificatio*, c. II, III, IV, VI; *Liberatio a peccato*, c. VII. Mouvement nécessaire de la volonté, avec le secours de la grâce divine. *Gratia*, c. III. Distinction entre attrition et contrition, avec impossibilité de transformer la première en la seconde, l'attrition étant une grâce *gratis data*, la contrition, une grâce, *gratum faciens;* l'attrition ayant comme principe la crainte servile, la contrition, la crainte filiale; l'attrition n'étant pas en opposition avec le péché, tandis que la contrition le contredit. *Contritio*, c. I.

Raynier est naturellement un défenseur de la causalité dispositive, soit en général, pour les sacrements, soit en particulier pour la pénitence. *Sacramenta*, c. III; cf. *Gratia*, c. I. L'absolution produit dans l'âme une disposition à la grâce; la grâce elle-même ne peut être causée immédiatement par aucun agent créé, puisque c'est Dieu seul qui la cause. *Absolutio*, c. I, § 2; c. II; *Clavis*, c. VI. L'expression *effective* est employée, mais réservée à l'action divine; *dispositive* marque l'action du prêtre. *Ibid.* Aussi le pouvoir de lier et de délier est-il simplement un pouvoir déclaratif : c'est Dieu qui délie et le prêtre ne fait que compléter l'œuvre divine, *quoad ostensionem, quoad satisfactionem, quoad præcisionem* (réconciliation avec l'Église). Ici, l'influence d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard est particulièrement manifeste. *Clavis*, c. XVII-XVIII. Comme Pierre de la Palu, Raynier admet, en cas de nécessité, la validité de l'absolution à distance.

Les effets de la pénitence sont indiqués aux mots *Absolutio, Clavis, Contritio, Confessio, Pænitentia*.

En ce qui concerne la rémission de la coulpe, Reynier est thomiste. Il estime qu'en règle générale cette rémission est l'effet de la contrition, et qu'il en est souvent ainsi. *Contritio*, c. III, IV, XVI; *Clavis*, c. VII, XVII, XVIII; *Confessio*, c. XXXVI. Cependant, il ajoute : *si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa tamen confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Absolutio*, c. I, § 2; cf. *Clavis*, c. VI; *Confessio*, c. VIII. D'ailleurs, la contrition n'obtient pas son effet de manière indépendante; pour être véritable, elle inclut le désir de la confession; la vertu de la passion du Christ ne s'exerce que par les sacrements. En tant que partie sacramentelle, la contrition dispose sans doute l'âme à la grâce, mais elle produit encore instrumentalement la rémission du péché. *Pænitentia*, c. IX, XXXVI; *Contritio*, c. XVI; *Confessio*, c. VII. Reynier distingue une double rémission du péché, au for divin et au for ecclésiastique, puisque le péché offense à la fois Dieu et l'Église; de là, le double moyen de rémission, contrition et confession. C'est la raison pour laquelle la confession est exigée par l'Église pour le pécheur qui veut être admis à l'eucharistie et qui ne peut se contenter de la contrition. *Contritio*, c. XVI. Semblables preuves sont apportées de la néces-

sité de la confession. *Confessio*, c. VIII; *Pænitentia*, c. IX. L'aspect moral de la justification est mis en relief, même dans la justification sacramentelle, par le fait que les actes extérieurs du sacrement tirent leur valeur de la contrition intérieure; et cette contrition est accordée *(in ipsa confessione datur)* à celui qui s'approche du sacrement de pénitence sans l'avoir encore. La contrition intérieure peut d'ailleurs, avec le secours des actes extérieurs du sacrement, obtenir la rémission totale du péché et des peines dues au péché. *Contritio*, c. XVII; *Confessio*, c. VIII.

En ce qui concerne la rémission des peines, l'auteur suit pas à pas saint Thomas. Cf. *Absolutio*, c. III; *Clavis*, c. VII; *Confessio*, c. XXXVII. Signalons cependant la discussion relative à la rémission de la peine éternelle et la solution apportée au problème, en fonction de l'absolution sacramentelle. Reynier admet que la peine éternelle est changée en peine temporelle, par la seule contrition; que cette peine temporelle est diminuée par la vertu de l'absolution; qu'enfin, les restes de peines encore dues à la complète réparation sont effacés par la satisfaction. *Clavis*, c. VII; *Pænitentia*, c. XXIV. Sur la satisfaction offerte pour autrui, on relève les points suivants, conformes à la doctrine de saint Thomas : pas de substitution possible en ce qui concerne la satisfaction médicinale; mais substitution possible dans la satisfaction expiatoire; celui qui satisfait pour les péchés d'autrui le fait avec des œuvres moindres, en raison du principe de charité qui l'anime; cette substitution est toujours possible, même si le pécheur est en état d'expier; mais une telle substitution n'est pas à conseiller hors le cas de nécessité, car la satisfaction doit toujours avoir, immédiatement du moins, un caractère médicinal; enfin, satisfaire pour soi-même est œuvre de nécessité; satisfaire pour autrui est œuvre de charité. *Liberatio a peccato*, c. XV.

La restitution des vertus, d'après Raynier, se fait simultanément avec l'infusion de la grâce, dont les vertus sont inséparables; mais les mauvaises habitudes contractées dans le péché peuvent, même après la justification, gêner l'exercice des vertus. *Pænitentia*, c. XV. La reviviscence des bonnes œuvres (mérites) est exposée d'après les principes de saint Thomas. Id., c. XVI; XVII; *Charitas*, c. XIV; XVIII. Voir, ici, col. 993.

On le voit, si Raynier tient, dans les lignes essentielles de sa doctrine, les positions de saint Thomas, tout au moins celles du *Commentaire sur les Sentences*, sur certains points cependant il s'en écarte assez sensiblement. Son œuvre est de valeur, excellent produit de la pensée thomiste, mais en même temps très personnelle.

La deuxième moitié du XIVe siècle ne nous a pas livré d'œuvre importante.

II. LE THOMISME AU XVe SIÈCLE. — Deux noms émergent à cette époque dans l'école thomiste, ceux de Capréolus et de saint Antonin. Nous y joindrons une brève mention relative au dominicain allemand Jean Nyder et à Denys le Chartreux, et quelques indications sur les Sommes pénitentielles de l'époque.

1° *Capréolus.* — L'appellation de *princeps thomistarum* est méritée par cet auteur. C'est lui qui a donné au thomisme son véritable aspect; non qu'il ait cherché à déduire un système des affirmations de saint Thomas, mais parce qu'il s'est efforcé de découvrir la pensée authentique du maître et de la mettre en relief. Notons aussi que Capréolus cherche la pensée authentique de saint Thomas d'une façon critique; il estime que la *Somme théologique*, son dernier ouvrage, marque l'aboutissement de sa doctrine; qu'en conséquence, il peut s'y rencontrer modification, progrès, rétractation même. *In I^um*, dist. XXVII, q. II, a. 3; cf. *In IV^um*, dist. XXII, q. II, a. 3.

La *causalité sacramentelle* est étudiée à propos du *res et sacramentum* ou plus exactement de la *res proxima* du sacrement de pénitence. Capréolus se réfère à plusieurs passages de saint Thomas sur l'*ornatus (res et sacramentum)*, en relation avec le *dispositive operari*, *In IV^um Sent.*, dist. I; sur la grâce sacramentelle, dist. II; sur les deux dans leur rapport avec le sacrement de pénitence, dist. XXII. D'où Capréolus conclut : *sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ non solum per modum causæ sine qua non, immo per modum causæ per quam.* Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas parle à coup sûr de causalité dispositive; mais la *Somme*, III^a, q. LXII, a. 1, est muette sur ce genre de causalité. Là, en effet, ainsi que dans le *De veritate*, q. XXVII, a. 4, saint Thomas semble enseigner une causalité effective instrumentale. Pour tout concilier, Capréolus, reprenant ici l'enseignement de Pierre de la Palu, voir col. 1002, déclare que le sacrement produit *effective* la grâce sacramentelle, *dispositive* la grâce sanctifiante, la grâce sacramentelle étant un *habitus* distinct de la grâce sanctifiante. *In IV^um Sent.*, dist. I, a. 1, concl. 3. Capréolus tente d'appuyer cette distinction entre grâce sanctifiante et grâce sacramentelle sur la doctrine même de saint Thomas. Les effets propres aux sacrements ne peuvent provenir de la grâce commune; donc, ils viennent d'un habitus spécial, appelé grâce, pour indiquer son origine, et sacramentelle, pour marquer son particularisme. *Ibid.*, dist. II, q. III, a. 1 et concl. 4. Il invoque l'autorité de saint Thomas, *In IV^um*, dist. I, q. I, a. 4, sol. 5, et *Sum. theol.*, III^a, q. LXII, a. 2.

L'effet prochain du sacrement de pénitence, *res et sacramentum*, placé par saint Thomas dans la pénitence intérieure, est étudié dist. XXII, q. I, a. 1-2. Capréolus rejette l'idée d'un *ornatus*, analogue au caractère du baptême. S'appuyant sur quelques textes de saint Thomas, notamment *De verit.*, q. XXVII, a. 7, il opine que l'effet immédiat du sacrement extérieur est tout d'abord la grâce sacramentelle, *sanatio peccati*, qui est, en réalité, elle-même le principe immédiat de la pénitence intérieure. Quand ce dernier effet est simultanément produit, on peut parler d'*ornatus animæ*. Ainsi notre auteur pense-t-il concilier sa thèse avec la doctrine du maître. Il y aurait donc, en somme, une sorte de double effet intérieur, le premier commandant l'autre et aboutissant à la *pænitentia interior*. Pour le développement de cet exposé, voir Göttler, *op. cit.*, p. 190-194.

De la *contrition*, Capréolus traite dans la dist. XVII, q. I, sans s'astreindre à suivre littéralement saint Thomas. Il déclare : 1. Que le contrit doit être prêt à tout supporter plutôt que de commettre à nouveau le péché, sans cependant être obligé de penser à chaque péché séparément ou à assurer sa contrition par la pensée expresse des peines de l'enfer ou des châtiments de l'autre vie; 2. que le repentir doit avoir pour fondement plus l'offense faite à Dieu que la nocivité du péché pour le coupable. Point de distinction tirée des motifs entre contrition et attrition. Toutefois, dans l'attrition, il faut distinguer une attrition suffisante pour la justification sacramentelle, et une attrition encore insuffisante pour produire celle-ci.

Quelle condition est nécessaire pour que le sacrement produise son plein effet? Capréolus demande la réponse à une analyse plus approfondie de l'effet prochain *(res proxima)* du sacrement, à propos des parties du sacrement. *Ibid.*, dist. XVI, q. II, surtout a. 3, réponse aux objections. Il distingue une intégrité ou perfection *primaire* et *secondaire* du sacrement. A la première intégrité, sans laquelle il n'y a pas de sacrement vrai, concourent les trois parties, absolution, confession et un certain déplaisir des péchés, contrition ou attrition. A la seconde intégrité appartiennent

le sacrement extérieur, le *res et sacramentum*, et l'effet dernier, *res tantum*. Et ici, il faut non plus seulement une douleur quelconque, mais la contrition est indispensable. Sans aucune contrition donc pas de sacrement puisqu'il manque une partie essentielle; avec une contrition quelconque et l'absolution, le sacrement existe avec un commencement d'effet, le *res et sacramentum;* avec une véritable contrition, le sacrement est parfait et produit son effet dernier, la *res sacramenti*, grâce et rémission des péchés, *perfectum recipit sacramentum tam prima quam secunda perfectione et ex sacramento recipit non solum primam, sed ultimam rem sacramenti*. De là, distinction entre sacrement formé et sacrement informe. Capréolus est donc à ranger parmi les précurseurs du contritionisme.

En rappelant que la justification peut se produire normalement, et plus fréquemment peut-être, par la contrition avec le désir du sacrement avant la réception effective de celui-ci, Capréolus établit le mode de causalité du sacrement. Le « contrit », ainsi justifié avant d'avoir reçu l'absolution qu'il désire néanmoins, est justifié *virtute sacramenti, quod habet in proposito, et ex contactu spirituali vel virtuali ad sacramentum. Ibid.* Dans ce cas, la pénitence intérieure est encore *res et sacramentum* du sacrement extérieur qui agit non seulement quand il est reçu *actu*, mais même quand il est désiré *voto*. Dist. XXII, q. I, a. 3. La causalité dispositive n'est pas en question, quoi qu'en pense Durand de Saint-Pourçain (contre qui ces articles sont dirigés); et l'auteur pense rester fidèle à la doctrine de saint Thomas, IIIa, q. XLVIII, a. 6, ad 2um; q. LVI, a. 1, ad 3um; q. LXXXIV, a. 5, ad 2um; *In IVum Sent.*, dist. XXII, q. II, a. 1, sol. 2, et de Pierre de la Palu, *Quodl.*, V, q. X (alias, IV, q. VII, a. 10). C'est Dieu qui agit toujours comme cause principale; l'action du sacrement *in voto* n'est qu'analogique par rapport à celle du sacrement réellement reçu : c'est uniquement en tant qu'objet du désir du pénitent qu'il agit en son âme. Dist. XXII, *loc. cit.* Opinion d'ailleurs difficile à concilier avec la thèse de la causalité physique du sacrement que saint Thomas semble enseigner, tout au moins dans la *Somme*.

La *reviviscence du sacrement* est étudiée principalement dist. XVII, q. II, et résolue conformément aux principes posés par saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 4, col. 1; toutefois, dans l'a. 3, Capréolus expose avec plus de détails les cas où la fiction peut être admise sans léser l'efficacité du sacrement quant à son effet premier.

Sur la question de l'*effet dernier* du sacrement *(res sacramenti)*, dist. XIV, q. I, a. 1, Capréolus suit la doctrine de la *Somme* et du *Commentaire sur les Sentences*. La rémission de la faute n'entraîne pas nécessairement la rémission de toute la peine due à la faute; la peine éternelle seule est certainement remise. Dans la dist. XXII, q. I, il établit que le sacrement produit *instrumentaliter effective* la rémission du péché, et *instrumentaliter dispositive* l'infusion de la grâce, *ultima res sacramenti*. La rémission de la peine par la satisfaction est exposée dist. XV, q. I, conformément aux opinions de saint Thomas.

Dans la question de la *reviviscence de la grâce et des vertus*, et aussi *des mérites*, Capréolus défend la position de saint Thomas contre les critiques de Duns Scot, Auriol et Henri de Gand, d'accord avec Bernard de Gannat. Dist. XIV, q. II. Il note cependant que l'enseignement de saint Thomas dans la *Somme* présente quelque progrès sur celui des *Sentences;* c'est cet enseignement postérieur qu'il défend.

Le grand mérite de Capréolus est d'avoir, en restant fidèle à l'esprit de saint Thomas, mis en relief l'action objective-sacramentelle en la conciliant avec la nécessité des dispositions subjectives du pénitent. Mais sa thèse, en ce qui concerne l'*ornatus animæ*, la grâce sacramentelle, disposition habituelle à la grâce de la justification, est discutable et sera discutée.

2° *Jean Nyder*. — Cet auteur mérite d'être signalé en raison de son *Manuale confessorum (Præceptorium divinæ legis)*.

C'est la partie II, c. IV (comment le confesseur doit s'assurer des dispositions du pénitent) qui nous intéresse particulièrement, tout au moins pour la pratique pénitentielle du XVe siècle. Nyder insiste sur la nécessité, pour le pénitent, d'avoir une véritable contrition; mais le confesseur doit, en règle générale, se contenter des affirmations du pénitent à ce sujet, sans lui imposer des serments ou autres déclarations extraordinaires. L'assertion est d'autant plus intéressante que Nyder rapporte les opinions, substantiellement identiques, de Humbert, maître général des frères prêcheurs († 1277), de Cancella, de Guillaume de Paris, de Pierre de la Palu. Cf. Göttler, *op. cit.*, p. 205.

3° *Saint Antonin*. — Les deux ouvrages qui nous intéressent sont la *Summa theologiæ* et la *Summa confessionalis*, la première, commentaire développé de la IIa de saint Thomas, la seconde, de caractère immédiatement pratique. Dans la spéculation, Antonin relève de saint Thomas et de Pierre de la Palu.

Cette dépendance s'affirme en premier lieu touchant *la causalité sacramentelle*. C'est une causalité instrumentale dispositive, en tant que l'efficacité du sacrement atteint directement la disposition à la grâce, caractère ou *ornatus* de l'âme, et, *pari ratione* (l'expression est un peu vague), la grâce sacramentelle. Antonin n'accepte pas, sur la grâce sacramentelle, la conception de Capréolus, mais ne s'explique pas clairement. *Sum.*, IIIa, tit. XIV, c. X. Il admet, à la place du caractère, propre à trois sacrements, pour les quatre autres, un *ornatus animæ*, disposition qui appelle toujours au moins la grâce sacramentelle, quand le pénitent contrit n'a plus besoin de la grâce sanctifiante qu'il possède déjà. Dans l'âme déjà justifiée, cette disposition appelle une grâce plus abondante. Toutefois, alors que la fiction, même formelle, n'empêche pas le caractère, la fiction volontaire (absence de contrition, péché caché) empêche l'*ornatus* dans le sacrement de pénitence. Cet ornatus n'est d'ailleurs ni une puissance, ni un habitus, mais une simple disposition passive *ad recipiendum*, par rapport à la grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle. Saint Antonin semble se rallier à l'opinion qui admet la persévérance de l'*ornatus*, même après la grâce récupérée, ce qui permettrait au pénitent une purification sans cesse renouvelée et accrue. IIIa, tit. XIV, c. XI, § 6. Il professe que la grâce sacramentelle, comme la grâce sanctifiante, est l'*effectus secundus* du sacrement. A l'opinion commune, qui considère la grâce sacramentelle et la grâce sanctifiante comme identiques en soi, l'une se différenciant de l'autre comme la santé naturelle se différencie de la santé récupérée par l'art médical, il oppose l'opinion « singulière » (?) de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. I, q. IV, a. 5; dist. VIII, q. II, a. 2; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 2, sans d'ailleurs la discuter. Cf. *ibid.*, § 7.

L'entité *res et sacramentum*, pour Antonin comme pour Thomas, c'est la *pœnitentia interior*. Mais la contrition est la disposition de la volonté à la grâce sanctifiante; l'*ornatus* est la disposition causée par le sacrement; de telle sorte que l'*attritus* n'a qu'une disposition, tandis que le *contritus* en a deux. *Pœnitentiæ enim sacramentum non imprimit caracterem sed ornatum. Et contritio quidem est dispositio respectu liberi arbitrii et res et sacramentum respectu gratiæ gratum facientis, ornatus autem respectu gratiæ sacramentalis. Et in attrito est ornatus etsi non contritio. In contrito est etiam ornatus. Unde et major gratia infunditur respectu*

duplicis dispositionis, scilicet sacramenti, quæ fit per ornatum et liberi arbitrii, quæ fit per contritionem. Sum., part. III, tit. XIV, c. XVII. Ici, par rapport à saint Thomas, la pensée d'Antonin est incomplète, car elle passe sous silence l'influence du sacrement *in voto* sur la contrition, dans la justification extrasacramentelle, qui est, selon son avis, le cas le plus fréquent. Il fonde la nécessité de confesser les péchés déjà pardonnés par la contrition sur le précepte divin et ecclésiastique et sur l'incertitude où se trouve le pécheur à l'égard du pardon. Si l'on omet cette confession subséquente, les péchés pardonnés ne revivent pas, mais le pécheur commet un nouveau péché. *Ibid.*, c. XVIII.

Sur la contrition, l'enseignement d'Antonin ne se différencie guère de celui de saint Thomas. Il distingue contrition et attrition, mais non d'après les motifs. La contrition est *dolor perfectus et gratia informatus.* Dans le même acte de volonté, l'attrition ne peut devenir contrition, mais l'acte d'attrition prépare l'acte de contrition. La contrition est absolument nécessaire pour la rémission du péché grave, le pécheur devant préférer tout souffrir plutôt que d'offenser Dieu. *Ibid.*, § 1, 4, 5. Cf. *Summula confessionis*, l. I, part. II, § 5, Strasbourg, 1499, fol. 17 v°. Toutefois, étant donnée la position très nette adoptée par Antonin touchant la suffisance de l'attrition dans le sacrement, on ne doit pas le ranger parmi les précurseurs du contritionisme. *Sum.*, IIIa, tit. XIV, c. VI, § 3, et c. XIX, § 5.

Sur l'*efficacité du sacrement* reçu dans la *fiction*, rien de particulier : Antonin suit saint Thomas et Pierre de la Palu. *Sum.*, IIIa, tit. XIV, c. XIX, § 5. Cf. *Summula, loc. cit.*, fol. 17. Signalons que la validité de l'absolution conférée à un absent, en cas de nécessité, est reconnue. *Sum.*, IIIa, tit. XIV, c. XIX, § 9, et tit. XVII, c. XII, XXI, § 3.

Antonin énumère une douzaine d'effets propres au sacrement de pénitence : c'est un développement oratoire de l'Écriture et des Pères. *Op. cit.*, tit. XIV, c. VI. Brièvement, on peut les résumer dans la délivrance du joug du péché et de l'enfer, et dans l'espérance de la récompense céleste. Plus théologiquement traitée, se lit, au c. XVII, la question de la *rémission de la coulpe du péché.* Vis-à-vis de cet effet, Dieu joue le rôle de cause principale, la passion du Christ de cause méritoire, la grâce de cause formelle. La cause instrumentale est multiple : contrition, confession, absolution agissent simultanément. La contrition, comme partie du sacrement, agit en tant qu'acte de la vertu de pénitence, *removens prohibens.* La pénitence remet simplement les péchés personnels, mortels ou véniels; il faut que tous les péchés mortels soient remis simultanément, l'un ne pouvant être effacé sans l'autre. Les mortels peuvent être remis sans les véniels, et un véniel sans les autres. *Loc. cit.*, § 3. Pour les péchés réservés, la causalité dispositive amène Antonin à concevoir d'une façon singulière l'infusion de la grâce et la rémission du péché. Normalement, le pécheur doit confesser toutes ses fautes, même les réservées, au prêtre auquel il s'adresse; celui-ci donne l'absolution; s'il n'a pas juridiction pour les réservés, il renvoie le pénitent au supérieur ayant juridiction. Et, derechef, sa confession de tous les péchés doit être faite à ce supérieur. Au cas où le pénitent vient avec la contrition parfaite, aucune difficulté : les absolutions servent uniquement à le réconcilier avec l'Église au for externe. Mais, si le pénitent n'a qu'une simple attrition, la première absolution ne lui confère qu'un *ornatus*, lequel n'aura son plein effet qu'en vertu de la seconde absolution. *Ibid.*, c. XX.

Contrition, confession et absolution agissent pareillement pour *la rémission de la peine due au péché*, mais en tenant compte de la dévotion et des efforts du pénitent. La rémission de la peine éternelle n'est pas possible sans la rémission de la faute qui l'a méritée; elle est nécessairement accordée dans le pardon de la faute. Mais la peine temporelle n'est complètement remise que si la pénitence est parfaite. Ici intervient l'égalité d'amitié et l'égalité de justice déjà mises en relief par saint Thomas et Pierre de la Palu. *Ibid.*, c. XVII, § 3.

Sur la *satisfaction*, même doctrine que chez saint Thomas et Pierre de la Palu; impossibles la satisfaction faite sans l'état de grâce ou encore l'expiation d'un péché mortel sans repentir des autres. Nécessité des œuvres satisfactoires imposées par le confesseur. *Ibid.*, c. XX. Excellent moyen de satisfaction, la confession répétée des mêmes péchés, c. XIX, § 4. Effet du sacrement encore, la rémission des restes *(reliquiæ)* du péché. *Ibid.*, c. XVII, § 3.

Sur la reviviscence de la grâce, des vertus et des mérites, même doctrine que chez saint Thomas. *Ibid.*, § 1 et 3.

Antonin, on le voit, n'a pas grande originalité; sa *Somme* est, avant tout, un ouvrage pratique, qui ne s'embarrasse pas dans les discussions spéculatives. On aura remarqué le schématisme des dispositions, *ornatus* et contrition, schématisme qui ne paraît pas heureux. Une grave lacune est à signaler touchant le rapport du sacrement extérieur avec la contrition intérieure.

4° *Denys le Chartreux.* — Denys est, dans l'ensemble, fidèle à saint Thomas, parfois avec une tendance à l'éclectisme. Cet auteur pense que le maître est resté, même dans la *Somme*, fidèle à la théorie de la causalité dispositive exprimée dans les *Sentences. In IVum Sent.*, dist. I, q. IV. Ainsi, le pouvoir des clefs s'étend à la faute elle-même, et certainement *instrumentaliter dispositive.* C'est l'opinion de saint Thomas, communément admise, près de laquelle les opinions de saint Bonaventure et d'Albert le Grand sont insuffisantes, et contre laquelle s'exerce injustement la critique de Duns Scot. Dist. XVIII, q. III. Denys s'en tient à l'interprétation traditionnelle dans l'école thomiste pour l'efficacité sacramentelle de la pénitence; et il désigne comme *res et sacramentum* la pénitence intérieure, ne connaissant rien d'un *ornatus.* Dist. XXII, q. II. On trouverait moins encore des éclaircissements nouveaux sur les rapports de la pénitence intérieure avec l'effet dernier du sacrement, la justification. Sur l'effet de la contrition avant la réception du sacrement, Denys suit fidèlement Thomas. Dist. XVII, q. IV. L'attrition, dans le sacrement de pénitence, est suffisante pour la justification. C'est même l'opinion la plus commune. Dist. XVIII, q. III; cf. l. III, dist. XXXIV, q. III. En somme, traité excellent quant à sa présentation didactique, mais sans originalité. Sur l'origine divine du précepte de la confession, Denys est très ferme. Voir t. III, col. 904.

5° *Les Sommes pénitentielles.* — Dans le courant de la tradition thomiste, deux *Summæ confessorum* sont particulièrement à signaler. Toutes deux ont pour auteurs des dominicains; leur composition doit être reportée au début du XVIe siècle. L'auteur de la *Summa Tabiena* est Jean Cagnazzo de Tabia, canoniste distingué, mort à Bologne en 1521; voir t. II, col. 1302. L'auteur de la *Sylvestrina* est Sylvestre Prierias († 1523). Sur ce dernier auteur, voir Michalski, *De Sylvestri Prieratis, O. P., magistri sacri Palatii vita et scriptis*, Munster, 1892. Sur les deux Sommes, cf. J. Dietterle, *op. cit.*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXVIII, 1907, p. 401 et 416.

Les deux Sommes sont d'accord pour enseigner la distinction reçue entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* et *res tantum sacramenti.* Sylv., *Sacramentum; Confessio;* Tab., *Sacramentum, pœnitentia.* La

Sum. Tabiena ne parle que de la *pænitentia interior* comme *res et sacramentum. Pænitentia.* Mais elle signale que, prenant son origine dans la crainte, cette douleur intérieure se complète par l'absolution du prêtre et la pénitence qu'impose le confesseur. La *Sylvestrina* identifie cette *pænitentia interior* avec la contrition, en tant qu'elle est unie avec la pénitence extérieure au moins désirée. *Pænitentia.* Au mot *Confessio*, I, 22, l'auteur reprend la théorie de Pierre de la Palu (ce qui est, dit-il, l'esprit de saint Thomas) que les sacrements confèrent la grâce non effectivement, mais dispositivement; ceux qui n'impriment pas un caractère, laissent dans l'âme un *ornatus*, disposition indélébile, qui s'accroît à la réitération du sacrement. Par là, se trouve accepté et expliqué le cas de la confession valide, nonobstant la fiction du pénitent; confession dont l'effet se produira, *recedente fictione.* La bonne foi du pénitent, toutefois, est requise. Sylv., *Confessio*, I, 22; Tab., *Confessio*, 2°, § 39. De même, l'absolution donnée à un absent est, en cas de nécessité, en certaines circonstances, valide. *Confessio*, II, 4.

L'enseignement sur la justification est l'enseignement traditionnel : les deux Sommes retiennent la nécessité des quatre mouvements, voir col. 987, *Justificatio.* Prierias note que les théologiens prennent le mot « contrition » en diverses acceptions : tout mouvement de regret, attrition ou contrition proprement dite émise sous l'influence de la charité. *Confessio*, I, 22. Les deux auteurs établissent la différence entre la contrition et l'attrition par les points suivants : 1. la contrition est une douleur parfaite, l'attrition, une douleur imparfaite; 2. la contrition est liée à la grâce, mais non l'attrition; 3. la contrition dérive de Dieu quant à la forme de la grâce; l'attrition a Dieu pour cause universelle, mais la volonté pour cause propre. Cette dernière différence est particulière à Tab., *Contritio*, § 1; cf. Sylv., *Contritio*, I. Les motifs de contrition sont différemment indiqués : le plus élevé, « la séparation d'avec Dieu »; le plus fréquemment nommé, « l'offense de Dieu ». Les deux Sommes apportent, comme causes de la contrition, les six causes déjà relevées (col. 999). Prierias dit que la *complacentia Dei* est perdue par le péché; mais il n'entend peut-être pas encore ce mot dans le sens d'amour de complaisance. Sylv., *Contritio*, I; cf. Tab., *Contritio*, § 6-9, 15; *Justificatio*, § 1.

A propos de la contrition requise dans la justification sacramentelle, on trouve ces précisions : il y a, entre la fiction totale, manque absolu de regret ou de ferme propos, et la contrition justifiante, une double attrition, l'une conduisant, à l'aide de l'absolution, à la justification; l'autre, suffisante pour constituer le sacrement, mais insuffisante pour la justification sacramentelle. Cette insuffisance tient à l'ignorance ou à l'inadvertance du pénitent. Si le pénitent s'aperçoit de son défaut, il doit s'en confesser, et le confesseur n'est pas obligé de réitérer l'absolution. Par contre, si le pénitent, rendu attentif, ne veut pas confesser sa fiction, la confession perd son intégrité et, partant, le sacrement devient sans valeur. Sylv., *Confessio*, I, 23; *Contritio*, I. La confession faite pour un motif humain est nulle. *Confessio*, I, 7.

Comme *res tantum sacramenti*, les deux Sommes indiquent la rémission des péchés par l'infusion de la grâce sanctifiante. Sylv., *Pænitentia;* Tab., *id.* Cela n'empêche pas que la contrition seule, pourvu qu'elle renferme le désir du sacrement, justifie par avance le pécheur. Sylv., *Contritio*, IV; Tab., *Contritio*, § 13. Le pouvoir de lier et de délier est exposé à la manière de Raymond de Peñafort et de Pierre Lombard. Sylvestre enseigne que les circonstances aggravantes doivent être accusées, *Confessio*, I, 9, surtout celle de l'habitude du péché. *Ibid.* Voir aussi, I, 3, les divers cas où la réitération de la confession s'impose. L'Église ne peut imposer la confession des péchés véniels, I, 13; mais il faut accuser les péchés douteux, II, 2, etc.

On peut le constater : bien qu'appartenant au début du XVI[e] siècle, ces Sommes de confesseurs n'apportent en réalité aucun progrès doctrinal sur les enseignements des théologiens thomistes de la deuxième moitié du XV[e] siècle. Ce sont, d'ailleurs, plutôt des manuels pratiques. Sur les autres Sommes dominicaines, *Summa metrica*, *Summula de Summa* ou *Summa pauperum* (milieu du XIV[e] siècle) et *Manuale confessorum metricum* (après 1347) et leurs gloses, voir Dietterle, *loc. cit.*, t. XXVII (1906), p. 81, 171, 177.

III. LE THOMISME AU DÉBUT DU XVI[e] SIÈCLE. — On a pu remarquer déjà comment les auteurs du XIV[e] siècle se ressentent de l'influence de la *Somme théologique* de saint Thomas. Les opinions préconisées dans les *Sentences* de Pierre Lombard ne sont plus suivies sans discussions. L'humanisme oblige les théologiens à mettre d'accord leur doctrine avec les sources, Écriture et Pères, et l'influence du protestantisme naissant les incite à plus d'attention encore dans la proposition de la vérité catholique. Cette transformation de la théologie se découvre facilement chez les thomistes du début du XVI[e] siècle. Nous citerons tout particulièrement Sylvestre de Ferrare, Cajétan, Vitoria, Melchior Cano et Dominique Soto.

1° *Sylvestre de Ferrare.* — François Silvestri (ou de Silvestris) de Ferrare *(Ferrariensis)*, philosophe et théologien émérite, professeur, puis provincial et enfin général de l'ordre de Saint-Dominique, est mort en 1528. Son commentaire sur la *Somme contre les gentils* est de 1516. Il ne montre d'autre ambition que de serrer de près le texte et d'en exposer le sens véritable; l'œuvre est restée classique. Ce sont surtout les passages suivants, qui contiennent la doctrine du sacrement de pénitence : l. IV, c. LXX-LXXII (sacrement de pénitence); l. III, c. CLVIII (justification); l. IV, c. LVI-LVIII (sacrements en général). Comme, en ce dernier passage, il n'est question ni de disposition, ni d'*ornatus*, le Ferrarais n'y prend aucune occasion de manifester son opinion sur la causalité des sacrements.

La *pénitence* doit être considérée sous un double aspect : vertu, sacrement. Comme vertu, elle est un *habitus* de la volonté, dont l'acte intérieur est la contrition, dont les actes extérieurs sont la confession et la satisfaction. Sous le second aspect, elle est un signe sensible, qui signifie et produit la sainteté, tout d'abord par la rémission des péchés personnels. L. IV, c. LXXII. Le sacrement extérieur *(sacramentum tantum)* est constitué partie par les actes du pénitent, partie par ceux du prêtre ; l'effet dernier *(res tantum)* est la rémission des péchés. Quant à l'effet intermédiaire, *res et sacramentum*, notre auteur apporte de nouvelles précisions, destinées à ruiner les combinaisons peu heureuses de Capréolus. Voici ses conclusions : 1. D'après saint Thomas, la pénitence intérieure est le seul *res et sacramentum* ; un *ornatus* n'a ici aucune place ; 2. Une identification de l'*ornatus* avec la grâce sacramentelle contredit directement l'enseignement de saint Thomas ; 3. Moins encore faut-il accorder la moindre causalité à la grâce sacramentelle par rapport à la pénitence intérieure ; 4. Dans le sacrement de pénitence, c'est la pénitence intérieure qui exerce la fonction de disposition préalable à la justification. Tel est le thème de toute sa théologie pénitentielle.

Ce thème ne cadre pas avec l'enseignement de Pierre de la Palu et de Capréolus. Aussi, c'est tout d'abord contre les difficultés élevées de ce côté que Sylvestre dirige ses explications. Il n'accepte pas que l'*ornatus* réponde au véritable enseignement de saint Thomas, encore moins qu'on puisse l'identifier avec la grâce

sacramentelle. Sur la grâce sacramentelle, il commente le *De veritate*, q. XXVII, a. 7, en distinguant le double effet du sacrement qu'on peut appeler grâce sacramentelle, mais qu'il faut savoir distinguer, l'effet premier, direct, effectivement produit, *res et sacramentum ;* l'effet ultime, médiat, dispositivement atteint, *res tantum*, ou grâce justifiante. Dans le premier sens, la grâce sacramentelle est, et ne peut être, que la pénitence intérieure. Cette pénitence intérieure n'est pas nécessairement toujours en acte ; elle est plutôt une disposition habituelle, procédant d'un acte antérieur, *quædam habitudo rationis ad ipsum actum præcedentem.* Par là se dissipent les difficultés inhérentes à la thèse de la reviviscence du sacrement informe. La raison de cette reviviscence n'est autre que la disposition habituelle de la volonté, disposition toujours en relation avec le sacrement précédemment reçu. Insuffisante au moment où fut donnée l'absolution, cette disposition peut devenir suffisante, soit par l'action directe de Dieu dans l'âme, soit par une réception nouvelle et mieux préparée du sacrement. Telle semble être, dans ses grandes lignes, la position de Sylvestre, « interprétant » les passages discutés de saint Thomas.

Dans la partie constructive de sa thèse, Sylvestre fait observer comment la pénitence se différencie des autres sacrements. Avant tout, du côté de la matière, qui, dans la pénitence, n'est pas une chose matérielle, mais les actes mêmes du pénitent. Parmi ces actes, comme partie matérielle et intégrale, la contrition, mais en tant qu'elle se manifeste et s'extériorise en quelque manière. Deuxième différence : les autres sacrements (on ne peut guère citer que le baptême) quand ils agissent simplement par le désir qu'on en a, ne produisent dans l'âme que l'effet dernier *(res tantum)*, la grâce ; ici, la pénitence reçue *in voto*, produit également le *res et sacramentum.* Troisième différence : dans les autres sacrements, la matière possède une certaine causalité à l'égard de la grâce, ou de la disposition à la grâce; dans la pénitence, toute la causalité se tient du côté de la forme (en ce sens est interprété saint Thomas, *De veritate*, q. XXVIII, a. 8, ad 2um). Enfin, la pénitence intérieure peut être considérée soit comme acte de vertu, soit comme acte concourant à la guérison du péché, et cette dernière considération prévaut ici.

Cela posé, Sylvestre déclare que le *res et sacramentum* de la pénitence est la *pænitentia interior* non en tant qu'acte de vertu, mais en tant que recevant du sacrement son efficacité à l'égard du péché à détruire. Cette efficacité est non efficiente, mais dispositive, et parvient à son effet ultime indirectement ou directement : indirectement, dans le cas où le pécheur s'approche du sacrement avec la simple attrition, laquelle, grâce à l'action du pouvoir des clefs, sera élevée, dans le sacrement même, à la valeur de disposition parfaite; directement, dans le cas de la contrition parfaite, laquelle cependant, dans le sacrement, deviendra une disposition plus parfaite encore. Sur la difficulté, qui avait tant arrêté Capréolus et Pierre de la Palu, savoir que la pénitence intérieure serait simultanément antérieure et postérieure, cause et effet, par rapport au sacrement, Sylvestre accepte cette dualité, en expliquant que, si la contrition précède le sacrement, c'est en tant qu'acte du libre arbitre ; si elle le suit, c'est en tant que destructive du péché, même dans le cas où le sacrement non reçu effectivement serait reçu *in voto.*

En conséquence, il faut ranger le Ferrarais parmi les défenseurs de la causalité dispositive. Cf. *In l. IV*, c. LXX, LXXI.

L'effet dernier *(res ultima)* du sacrement de pénitence est la rémission des péchés ; c'est même l'effet propre du sacrement. *In l. IV*, c. LXXII. Avec la rémission des péchés est accordée, soit au moment de l'acte de contrition parfaite, soit à la réception de l'absolution, la remise de la peine éternelle. *Id.* La satisfaction sert à la rémission des peines temporelles; elle doit être proportionnée aux forces humaines. Sylvestre profite de l'occasion pour rappeler que saint Thomas a enseigné que le *reatus pœnæ* est une simple relation de raison, et non une entité ou relation réelle (comme le lui reproche Duns Scot), relation fondée sur la loi, posée par Dieu, d'un châtiment pour le péché. La raison fondamentale pour laquelle la purification de l'âme n'est pas, dans la pénitence, nécessairement totale comme dans le baptême, c'est que, dans le baptême, seule agit la vertu du Christ ; et dans la pénitence il faut tenir compte de notre opération personnelle, *divina gratia informata. In l. IV*, c. LXXII; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 2. A l'instance qui objecte chez les adultes la nécessité d'une contrition intérieure pour recevoir avec fruit le baptême, Sylvestre répond, avec saint Thomas, IIIa, q. LXXXIV, a. 1, que cette contrition, dans le baptême, est une simple disposition éloignant l'obstacle à la grâce, tandis que, dans le sacrement de pénitence, elle appartient à l'essence même du sacrement.

2° *Cajétan.* — Les ouvrages auxquels on se référera sont : les *Commentaires à la Somme théologique* de saint Thomas, la *Summula de peccatis* et les *Opuscules* (Lyon, t. I, 1575), tract. IV-VII, XVII, XVIII.

C'est à Cajétan, semble-t-il, qu'on doit rapporter, dans l'interprétation de saint Thomas, une direction nouvelle quant à la doctrine de *la causalité sacramentelle.* Cajétan estime que saint Thomas, ayant proposé dans le *Commentaire sur les Sentences*, l'opinion de la causalité dispositive, a, dans la *Somme*, IIIa, q. LXII, exposé sa véritable pensée : la grâce sanctifiante serait causée effectivement *(efficienter)*, principalement par Dieu, instrumentalement par le sacrement. La grâce est ainsi l'effet *principal* du sacrement; le *caractère* en est l'effet *secondaire.* La *grâce sacramentelle* ne saurait donc être considérée comme une disposition à la grâce commune; c'est cette grâce même, avec les vertus infuses annexes, et les grâces actuelles propres à atteindre le but de chaque sacrement. *Loc. cit.*, a. 2. La façon dont se sont exprimés généralement les théologiens vient de leur impossibilité de concevoir une participation de la créature, même à titre de simple instrument, à la « création » de la grâce. Mais il ne s'agit pas plus de création dans l'infusion de la grâce, que d'annihilation dans la perte de la grâce. Sans s'attarder à discuter ce point de vue, Cajétan déclare qu'on ne doit pas exclure la créature de la *production* de la grâce, puisque le Christ, par son humanité, qui doit être comptée au nombre des créatures, fait dériver la vie de la grâce dans les membres de son corps mystique. L'humanité du Christ est un instrument uni à la divinité *(instrumentum conjunctum)*, le sacrement est un instrument séparé ; mais la causalité demeure la même.

Abandonnée la causalité dispositive, l'*ornatus* doit disparaître. C'est une conséquence de la nouvelle orientation donnée à la théologie sacramentaire en général. Et Cajétan veut la justifier, sans trop se soucier des controverses antérieures. Il expose que l'*ornatus* n'est vraisemblable et nécessaire ni pour expliquer la causalité du sacrement, ni pour assurer l'existence du *res et sacramentum*, ni pour disposer le sujet à la réception de la grâce. Le sacrement agit directement ; le *res et sacramentum* est suffisamment constitué par la pénitence intérieure ; la disposition du sujet à la grâce est dans les actes eux-mêmes de ce sujet, lorsque cette disposition est nécessaire. De toute façon, l'*ornatus* est superflu ; la pénitence intérieure suffit au *res et sacramentum. Ibid.*

Trois cas sont à examiner relativement à la pénitence intérieure envisagée comme *res et sacramentum*. 1. L'attrition du pénitent est telle, qu'en se présentant au sacrement le pécheur conçoit de ses fautes une douleur qui suffit à la rémission des péchés. 2. L'attrition n'est pas encore assez parfaite pour obtenir par elle-même, avec le désir du sacrement, la justification ; mais, élevée par la vertu du sacrement, elle devient contrition. 3. Enfin, l'attrition est si faible que, même avec l'aide du sacrement, elle ne peut devenir contrition. Dans ce dernier cas, le pénitent ne peut obtenir la rémission de ses péchés. Mais, dans le second cas, Dieu concourt, de deux façons, à l'élévation de l'attrition, pour en faire une véritable et suffisante pénitence intérieure, *res et sacramentum*. « Du côté du pénitent, il inspire de tels sentiments, que l'attrition devient non seulement en soi, mais en vue du sacrement à recevoir, cette contrition suffisante; du côté du sacrement, Dieu ordonne les actes sacramentels extérieurs à la pénitence intérieure, en agissant sur l'âme du pénitent. Et c'est ainsi, en excitant ses sentiments intérieurs et en les perfectionnant, que Dieu, par le moyen du sacrement, se sert de l'acte intérieur du pénitent pour la rémission de ses péchés. » Q. LXXXIV, a. 1 et 2.

Ce passage de l'attrition à la contrition est étudié spécialement dans l'opuscule IV, *De attritione et contritione*, q. I, édit. cit., p. 68. L'auteur y analyse les sentiments qui constituent l'attrition ou la contrition. Voici la conclusion qui, seule, importe. « Il y a une double attrition et une double contrition. Première attrition : le déplaisir du péché avec la velléité de ne plus pécher, mais la persévérance dans l'état de péché; c'est l'attrition des impénitents. Deuxième attrition : déplaisir du péché, avec exclusion de la volonté de pécher, et la volonté de ne plus pécher, au moins confusément exprimée ; c'est l'attrition des pénitents. La première contrition est le déplaisir du péché provenant de l'amour de Dieu sur toutes choses, avec le propos d'éviter par-dessus tout le péché, mais contrition encore « informe » ; enfin, deuxième contrition, la même contrition, mais informée par la charité. Sans doute, un pécheur attrit peut devenir contrit; mais Cajétan maintient que l'attrition elle-même, soit des impénitents, soit même des parfaits, ne saurait devenir contrition, non seulement parce que, selon l'expression reçue, l'attrition diffère de la contrition, comme le moins du plus, mais encore, et surtout, parce qu'elles n'ont pas le même objet formel. Seule, la contrition « informe » devient, sous l'influence d'une motion divine spéciale, contrition formée et, par là, dernière disposition à la justification. *Ibid.*, *conclusio*, p. 69. Cf. *Summula*, *Contritio*, I, n. 1. Mais ici le problème de la justification *sacramentelle* n'est pas abordé. Cajétan y touche, dans l'opuscule suivant, tract. V, *De confessione*, q. V, p. 76, *An confessio informis sit iteranda?* Sa solution reste encore attachée à une conception contritioniste. Éliminant les cas où la confession ne saurait être valide, il considère qu'une attrition qui n'est pas encore souveraine est suffisante pour rendre le sacrement valide : le fruit en sera perçu, plus tard, en vertu du pouvoir des clefs, lorsque, s'apercevant de l'imperfection de son regret, on le corrigeant par un sentiment plus parfait, le pénitent de bonne foi émettra un acte de contrition informe. Cf. *Summula*, *Confessio*, I, 17; et II, 1 et 2. Pour traduire cette doctrine dans le langage d'aujourd'hui, consacré par le concile de Trente, il faudrait admettre que la contrition informe équivaut à notre attrition souveraine, et que l'attrition des imparfaits est une attrition non souveraine, mais émise de bonne foi par le pénitent. On pourrait, sur ces rapprochements, instituer une discussion interminable. Quant à la transformation de la contrition informe en contrition formée, Cajétan admet, avec saint Thomas, que c'est un effet direct de la grâce divine agissant de pair avec le mouvement du libre arbitre du pécheur. C'est à l'action du pouvoir des clefs qu'est attachée cette *motio divina*, qu'on peut bien appeler grâce sacramentelle. Ia-IIæ, q. CXIII, a. 3. (La conception d'une contrition « informe », distincte de l'attrition, semble avoir été improuvée au concile de Trente. Voir plus loin, col. 1084.)

Pour Cajétan, l'effet dernier *(res ultima sacramenti)* est la rémission des péchés. *Opusc.*, XVIII, q. V, p. 111 : doctrine proposée contre l'opinion du Maître des Sentences, *absolutum ostendere*, et contre les erreurs naissantes de Luther (l'opuscule est de 1518). La solution de Cajétan est longuement appuyée sur Joa., XX, 23, et Matth., XVI, 18; XVIII, 18. Notre auteur considère que la question, si elle a pu être controversée jadis, est dirimée par le concile de Florence. Voir plus loin, col. 1047. A noter, dans la question précédente, IV, évidemment dirigée contre les novateurs, que Cajétan s'insurge contre la prétendue certitude de foi que le pénitent devrait avoir de la rémission de ses péchés, p. 109-110. Dans la q. V, ad 2um, Cajétan reconnaît explicitement une double justification « sacramentelle », celle que procure immédiatement la contrition parfaite avec le seul désir du sacrement, celle qui est conférée par le sacrement effectivement reçu. Si le sacrement est reçu après la justification, il augmente en l'âme la grâce sanctifiante.

La reviviscence du sacrement de pénitence est traitée dans l'opuscule V, *De confessione*, q. V. Voir ci-dessus. On consultera également le *Commentaire in IIIam*, q. LXXXIV, a. 10 et surtout la *Summula*, *Confessio*, II, n. 2, où notre auteur rappelle la distinction déjà formulée par Bernard de Gannat, voir col. 1000, que « la contrition parfaite est exigée pour la rémission du péché au for de Dieu, mais non au for de l'Église ». Mais nous ne pouvons jamais être certains de la bonté de nos confessions, et, d'autre part, à l'encontre des autres sacrements, la confession valide et informe est une exception qu'il faudrait prouver. Ces assertions assez peu fermes représentent la doctrine de Cajétan vers 1520. Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1719, p. 20, 67.

La q. IV de l'opusc. IV, p. 70, traite de *la rémission des peines dues au péché*. Cajétan fait remarquer que la peine du sens n'est éternelle pour le péché mortel qu'en raison de l'aversion de la volonté. Finie cette aversion par la justification, prend fin également la peine éternelle du dam et l'éternité de la peine du sens; mais il demeure la peine du sens, proportionnée au péché commis, laquelle est diminuée dans la proportion du repentir et même peut, dans le cas d'une contrition exceptionnelle, être totalement supprimée. Cette efficacité a pour fondement les mérites de la passion du Christ.

La *satisfaction sacramentelle* est l'objet de l'opusc. VI, p. 77. Deux points y sont mis en relief : 1. Le pénitent peut satisfaire pour ses péchés, en offrant à Dieu des œuvres qui, par ailleurs, lui sont déjà imposées comme un devoir, par le droit divin, naturel ou positif; 2. Si la pénitence imposée par le confesseur est accomplie par le pénitent en état de péché mortel, cette satisfaction est suffisante au for de l'Église; si sa valeur, au for divin, ne porte pas ses fruits immédiatement, elle les portera dans la suite, quand le pénitent sera rentré en grâce avec Dieu. Cajétan, le premier peut-être dans l'école thomiste, rompt ici avec saint Thomas.

La *réitération de la confession* paraît à notre auteur une pratique excellente : par la vertu du sacrement, cette confession peut apporter au pénitent un grand

profit quant à la rémission des peines et à l'accroissement de la grâce sanctifiante. *Opusc.*, V, q. IV, p. 75; cf. *Summula*, *Absolutio*, I, n. 7. Sur la diminution des *reliquiæ peccati*, ainsi que sur la reviviscence de la grâce, des vertus et des mérites, Cajétan se réfère simplement à saint Thomas. *In IIIam part.*, q. LXV, a. 1.

Cajétan doit être considéré comme l'un des meilleurs représentants de l'école thomiste. On l'a accusé, surtout en théologie sacramentaire, d'avoir falsifié la pensée de saint Thomas; ne serait-il pas plus juste d'affirmer qu'il l'a mieux comprise que ses devanciers, qu'il a su séparer, dans cette pensée, les éléments se rapportant aux œuvres de jeunesse, des éléments appartenant à la période de l'âge mûr? Ainsi, d'une façon plus critique et plus approfondie, le cardinal de Vio aurait reconstitué la véritable doctrine de saint Thomas. A la veille du concile de Trente, il apparaît comme le meilleur interprète de la pensée thomiste et catholique.

3° *François de Vitoria.* — Né à Vitoria, en 1488, mort à Salamanque en 1546, ce frère prêcheur fut un véritable rénovateur de l'enseignement théologique dans la branche espagnole de son ordre. Voir t. VI, col. 908. Bien que Vitoria n'ait laissé aucun ouvrage sur le sacrement de pénitence, nous possédons ses « rélections », recueillies par un fidèle disciple, Thomas de Chaves, et publiées sous le titre : *Summa sacramentorum Ecclesiæ ex doctrina Rev. Patris Fr. Francisci de Victoria*, Ingolstadt, 1580.

Conformément à sa méthode, Vitoria fonde sa théologie sacramentaire sur une sérieuse base scripturaire et traditionnelle. Il établit que l'Église, dans le sacrement de pénitence, possède un véritable pouvoir atteignant la rémission même des péchés et l'infusion de la grâce, et non pas seulement un pouvoir déclaratif de cette rémission. Six arguments le démontrent : 1. les paroles du Christ aux apôtres, Joa., XX, 23; Matth., XVIII, 18; XVI, 18; 2. le pouvoir de lier qui appartient à l'Église implique comme contre-partie celui de délier; 3. la forme du sacrement ne peut être interprétée dans un sens purement déclaratif; 4. la rémission des péchés dans le baptême indique dans la pénitence un effet analogue; 5. toute la tradition a considéré les sacrements comme causes de la grâce; 6. si le pouvoir des clefs était sans effet sur la rémission elle-même des péchés et l'infusion de la grâce, il faudrait en conclure que la pénitence n'est pas un sacrement. *Op. cit.*, p. 16-20. Une double erreur est à la base de la doctrine opposée : 1. on considère la contrition, de la part du pénitent, comme agissant tellement sur la rémission des péchés, qu'on la considère comme la disposition ultime et nécessaire, entraînant, par une sorte de mérite, l'infusion de la grâce. Cela est contraire à l'enseignement de saint Paul : même si le pénitent présente les meilleures dispositions, l'infusion de la grâce demeure une pure libéralité et miséricorde de la part de Dieu ; 2. mais surtout on considère la contrition comme tellement nécessaire que Dieu ne pourrait pour ainsi dire jamais remettre sans elle les péchés. La vérité est que Dieu a laissé dans son Église deux moyens de rémission des péchés, le repentir et le pouvoir des clefs. Si la rémission s'obtient par l'exercice du pouvoir des clefs, la condition exigée est que le pénitent n'y apporte aucun obstacle du côté de ses péchés, passés ou futurs. Il lui suffit de se repentir pour enlever l'obstacle ; mais ce repentir n'est pas la contrition qui, par elle-même, appelle la justification. Ainsi les Pères de l'Église ont compris le privilège accordé par le Christ aux apôtres d'ouvrir les portes du ciel. D'ailleurs, le concile de Florence a dissipé tout doute, en déclarant que « l'effet du sacrement de pénitence est l'absolution des péchés ». *Op. cit.*, p. 21.

Plus nettement que saint Thomas, Vitoria insiste sur les deux moyens d'obtenir la rémission des péchés: contrition et pouvoir des clefs. Il semble même s'éloigner sensiblement de la position thomiste en indiquant, dans la réponse aux objections, que la contrition est plutôt une condition *sine qua non* de la justification sacramentelle qu'une partie du sacrement. Bien plus, interprétant saint Thomas, IIIa, q. LXXIX, a. 3, ad 2um, il insinue que, dans le sacrement de pénitence, comme dans celui de baptême, il suffirait d'une volonté simplement détachée du péché dans le passé et dans l'avenir. Mais, ailleurs, il revient à la thèse courante : la contrition, douleur du péché en tant qu'offense de Dieu, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir, est suffisante pour assurer la justification sacramentelle. Mais une contrition qui s'inspirerait exclusivement des craintes de l'enfer ou de tout autre motif, en éliminant le motif de l'offense divine, ne serait pas suffisante. Il admet toutefois la possibilité d'une illusion de bonne foi, et envisage l'hypothèse de la confession valide et informe, devant plus tard produire son effet, *recedente fictione*. Cf. *op. cit.*, p. 23 ; concl. 119, 120, 158, 159, p. 84, 85, 158-159.

La solution d'autres difficultés lui permet d'affirmer derechef que le pouvoir de délier n'est pas un pouvoir simplement déclaratif, mais un pouvoir agissant. Retenir les péchés, ce n'est pas simplement les déclarer retenus, mais imposer à la conscience un lien à l'égard de ces péchés (?) ; mais, même s'il s'agissait ici d'un simple pouvoir de déclaration, le sens obvie des termes indiquerait que le pouvoir de délier est un pouvoir vraiment effectif. Même la rémission du péché par la seule contrition implique encore un recours au pouvoir des clefs, puisque la contrition implique la soumission à l'obligation ultérieure de soumettre ses péchés au prêtre. *Op. cit.*, p. 24.

On le voit, il est difficile de faire une synthèse exacte et logique du système de Vitoria. Bien des hésitations, pour ne pas dire bien des contradictions, s'y révèlent. Mais n'oublions pas qu'il s'agit de simples notes de cours, qui doivent nécessairement se ressentir de leur rédaction de seconde main.

4° *Melchior Cano et Dominique Soto.* — C'est à peine si nous pouvons placer ces auteurs parmi les théologiens antérieurs au concile de Trente, puisque tous deux y assistèrent. De M. Cano, nous intéressent la *Relectio de sacramentis in genere, habita in academia Salmanticensi anno 1547 ;* et la *Relectio de pænitentia habita in academia Salmanticensi, anno 1548;* de D. Soto, le *Commentaire in IVum Sent.*, 1557 et 1559, lequel est plutôt un commentaire sur la deuxième partie de la IIIa de saint Thomas.

En ce qui concerne la doctrine sacramentaire générale, Cano repousse l'*ornatus* et la disposition; il dénie aux sacrements toute causalité physique. Cano, on le sait, est un des instigateurs de la causalité morale. Il s'efforce de la présenter comme une causalité instrumentale, répondant au concept que le concile de Trente donne de la causalité sacramentelle. Soto répudie toute causalité intermédiaire donc dispositive; il rappelle, comme Cajétan, que saint Thomas a, sur ce point, corrigé dans la *Somme* l'opinion de son *Commentaire sur les Sentences*. Mais il reste fidèle à la causalité physique. Cano, *Relectio de sacramentis*, part. IV, Vienne, 1754, p. 895 sq.; Soto, *In IVum Sent.*, dist. 1, q. III, a. 1, Venise, 1570, p. 18.

Sur la question de la contrition nécessaire, Cano défend avec énergie la validité et l'efficacité de l'absolution, même dans le cas d'une attrition consciente; mais, contrairement à l'enseignement de son maître Vitoria, Cano exige pour cette attrition un acte explicite d'amour. *Relect. de pænit.*, part. VI et part. I, p. 1056, 921 sq. Soto, avec Vitoria, se contente d'exiger une attrition estimée contrition. *In IVum Sent.*,

dist. XVII, q. I, a. 2; q. II, a. 5, p. 296, 304; cf. *De natura et gratia*, Paris, 1540, l. II, c. xv, p. 159. L'un et l'autre admettent l'élévation, par l'absolution, de l'attrition à la contrition, simplement par l'habitus de la grâce et non par un acte nouveau de la volonté. Cano, *Relectio de pœnit.*, part. VI, p. 1056; Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. xv, p. 160. Les deux auteurs mettent en relief l'efficacité du sacrement; aussi dénient-ils le caractère sacramentel à l'efficacité de la contrition précédant la réception du sacrement. Cano, *ibid.;* Soto, dist. XV, q. I, a. 6. Ainsi se rapprochent-ils, avec Vitoria, de la « double voie » ouverte à la justification.

La confession est d'institution divine; l'Église ne l'aurait pu instituer. Cano, *Relect. de pœnit.*, part. VI, p. 1057. La possibilité d'une efficacité subséquente de la confession informe et valide est expliquée par Cano non par un *ornatus*, mais comme un simple effet de la causalité morale. *Relect. de pœnit.*, part. VI, p. 1059. Soto nie complètement cette reviviscence. Quand saint Thomas l'a admise, il a parlé *cum communi vulgo :* en réalité, il s'agit ici d'un simple effet de la contrition parfaite. C'est dans la *Somme*, III^a, q. LXIX, a. 10, qu'il faut aller chercher sa doctrine définitive. Dist. XVIII, q. III, a. 2-3, p. 329.

Sur les autres questions pénitentielles, les deux auteurs sont peu prolixes et se rapprochent de saint Thomas. Notons toutefois que D. Soto attache la rémission de la peine temporelle à une efficacité *ex opere operantis* de la satisfaction sacramentelle. Dist. XIV, q. I, a. 5; il reprend en conséquence l'opinion de saint Thomas sur l'inefficacité de la satisfaction accomplie par le pénitent retombé dans le péché. *Ibid.* Quant à la reviviscence des mérites, Soto professe une opinion moyenne : ceux-ci revivent avec une valeur correspondant au degré de la grâce perdue par le péché antérieur, si les dispositions nouvelles du pénitent atteignent ce degré de grâce. Si ces dispositions sont inférieures, leur valeur est proportionnée au degré de grâce répondant à ces dispositions. Dist. XVI, q. II, a. 2.

IV. CONCLUSION. — On l'a pu constater, tout l'effort de l'école thomiste a été, en suivant la voie tracée par le Docteur angélique, de chercher la conciliation entre l'efficacité de la contrition et celle du sacrement. La thèse de la valeur simplement déclarative de l'absolution est définitivement abandonnée : le sacrement est cause de la grâce et l'effet ultime du sacrement c'est la rémission des péchés. C'est la doctrine de l'*ex opere operato.* Voir t. XI, col. 1081. Mais la plupart des thomistes admettent encore un intermédiaire entre le sacrement et la grâce, le *res et sacramentum*, dans lequel, en plus de la *pænitentia interior*, bon nombre veulent trouver un *ornatus animæ*, qui explique à la fois la causalité dispositive du sacrement, et la possibilité d'un sacrement valide et informe, capable de reviviscence. Sylvestre de Ferrare, le premier, réagit contre l'existence de cet *ornatus* et s'en tient à la *pænitentia interior*, tout en maintenant la causalité dispositive. Cajétan rejette à la fois l'*ornatus* et la causalité dispositive; il inaugure, dans l'interprétation de saint Thomas, la causalité physique atteignant la grâce elle-même.

Déjà saint Thomas reconnaissait la différence entre la simple attrition et la contrition parfaite : mais il ne s'appuie, pour les distinguer entre elles, sur aucun des motifs que nous invoquons aujourd'hui. Ses disciples demeurent encore dans le même vague, estimant contrition tout regret du péché émis en état de grâce. L'attrition, qui est suffisante pour constituer le sacrement de pénitence, n'est qu'une contrition sans l'information de la grâce : d'où il suit qu'au sens où plus tard ce mot sera pris tous les thomistes d'avant le concile de Trente sont contritionistes. Vitoria seul semble parfois réagir contre cette tendance. Le passage de l'attrition à la contrition s'explique, chez la plupart, par un acte explicite et nouveau de la volonté, provoqué dans le sacrement par Dieu et par l'absolution. Quelques auteurs, surtout les partisans de l'*ornatus*, acceptent l'élévation de l'attrition par la simple information de la grâce, sans acte nouveau. Pour la plupart également, la justification opérée par la contrition parfaite est déjà une justification sacramentelle, en tant que cette contrition contient le désir du sacrement et reçoit du sacrement désiré son efficacité. Peut-être se rapproche-t-on davantage de la véritable pensée de saint Thomas en distinguant, avec Vitoria, plus expressément, la justification extrasacramentelle de la justification sacramentelle, tout en maintenant pour la contrition parfaite la nécessité du désir du sacrement. Tous, à l'exception de Soto, admettent la possibilité d'une reviviscence du sacrement, reçu validement quoique d'une manière informe. Les partisans de la causalité dispositive et de l'*ornatus* n'y trouvent pas de difficulté spéciale. Cajétan, avec son système de la causalité physique, admet la chose sans pouvoir en donner de raison bien satisfaisante. Melchior Cano, protagoniste de la causalité morale, pense trouver en son système une nouvelle explication.

Les problèmes sont donc posés ; un certain nombre déjà sont résolus. Les solutions apportées par d'autres écoles, sur des points particuliers, permettront d'élucider certains aspects de la théologie du sacrement de pénitence. Et, quand les négations des novateurs s'opposeront, au XVIe siècle, à la doctrine reçue, le concile de Trente saura faire le partage entre les opinions et le dogme : son enseignement sera l'aboutissement de l'évolution doctrinale inaugurée par saint Thomas et poursuivie par ses disciples.

V. L'ÉCOLE FRANCISCAINE ET SCOTISTE. — L'école franciscaine, surtout avec son principal docteur, Duns Scot, a beaucoup fait, de son côté, pour dégager la doctrine sacramentelle de la pénitence des difficultés inhérentes à l'ancien concept de Pierre Lombard. Ses réactions sur l'enseignement dominicain n'ont pas été sans influencer l'évolution doctrinale dans le sens que devait plus tard consacrer le concile de Trente.

I. AVANT DUNS SCOT. — Entre saint Bonaventure et Duns Scot, il faut citer Richard de Médiavilla, Guillaume de Ware, Alexandre d'Alexandrie, et quelques auteurs de *Summæ confessorum*. Le plus important est, sans contredit, maître Richard.

1° *Richard de Médiavilla.* — Sur cet auteur, dont la vie est fort peu connue, voir E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain, 1925; J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925; W. Lampen, O. M., *De patria Richardi de Mediavilla*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVIII (1925), p. 298-300 (établit qu'il faut dire : Médiavilla et non Middleton ou Middletown). Richard fait son apparition dans l'histoire, quand, sorti des écoles d'Oxford, il se distingue dans celles de Paris, vers 1280. Il serait mort vers 1307 ou 1308. Il a écrit son *Commentaire sur les Sentences* vers 1277-1283. Cf. Lechner, *op. cit.*, p. 11-13; N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, p. 304. L'ordre des matières dans le *Commentaire* est le suivant : dist. XIV, de la pénitence comme vertu; dist. XV, de la satisfaction et des œuvres satisfactoires; dist. XVI, des parties du sacrement de pénitence et de la rémission des péchés véniels; dist. XVII, de la confession et de la justification; dist. XVIII, de l'excommunication; dist. XIX, pouvoir des clefs et correction fraternelle; défense du prochain opprimé; dist. XX, confession au lit de mort, purgatoire et indulgences; dist. XXI, encore du purgatoire; de la confession générale et du

secret de la confession; dist. XXII, du retour des péchés et de la sacramentalité de la confession.

D'une manière générale, et tout spécialement dans l'analyse des mouvements qui accompagnent la justification, Richard ne s'éloigne généralement pas des données de saint Thomas et de Pierre de Tarentaise : avec eux, il reconnaît les quatre actes nécessaires (col. 987). Pour lui, l'infusion de la grâce et la purification du péché ne se distinguent que logiquement, la priorité étant cependant accordée à l'infusion de la grâce. Dist. XVII, a. 4, q. IV. La grâce est la cause formelle de la justification, id., q. II, ad 1um. Dieu soutient d'ailleurs de sa grâce le pécheur se disposant à la justification, q. I, ad 1um; mais tout se passe *in instanti*, q. VI.

L'existence du *pouvoir des clefs* dans l'Église résulte des paroles du Christ, Matth., XVI, 18. Richard l'explique comme saint Thomas, distinguant le pouvoir d'excellence du Christ du pouvoir ministériel de l'Église. Dist. XVIII, a. 1, q. I. Il s'agit ici de clef, non de la science, mais du pouvoir, *clavis potentiæ*, pour ouvrir et fermer, délier et lier. Ce pouvoir, les prêtres du Nouveau Testament le possèdent par leur caractère sacerdotal, même s'il leur manque la *clavis scientiæ*, Dist. XIX, a. 1, q. II, même si leur mauvais état d'âme leur en interdit l'usage, q. III. Sur cette dernière considération se greffe d'édifiantes et utiles vues de théologie pastorale. Cf. Lechner, *op. cit.*, p. 249-250.

La distinction de la pénitence-vertu et de la pénitence-sacrement trouve sa place dans le traité de Richard. Dist. XIV, a. 1, q. I. L'objet formel de cette vertu est le péché, non pas tant comme offense de Dieu que comme transgression coupable de la loi divine. Id., q. II. Quand Richard parle ici de péché *actuel*, il faut l'entendre par opposition au péché originel. La vertu de pénitence est une vertu morale, se rattachant à la justice, a. 2, q. II, avec cette note distinctive que le pécheur s'impose à lui-même librement la réparation du droit lésé. A. 3, q. I. L'espérance du pardon y est incluse, a. 3, q. II, et ad 3um; et cette pénitence salutaire fait elle-même partie du plan de la prédestination. L'*habitus* naturel de la pénitence dispose certainement à l'*habitus* surnaturel : Richard ne décide pas si la pénitence surnaturelle résulte en nous de l'action des principes surnaturels, ou si elle est totalement infuse. A. 4, q. I.

L'existence de l'*attrition* est démontrée, sans que ce mot soit prononcé, à propos de la question de l'origine du mouvement de pénitence : *utrum pænitentia concipi potest in nobis ex timore?* Dist. XIV, a. 4, q. II. La réponse est affirmative, à condition d'entendre que la crainte est un simple point de départ. Divers motifs peuvent influer sur ce mouvement : foi, espérance, crainte et même commencement d'amour. Ordinairement, c'est à la crainte qu'il faut rapporter le principe de la pénitence. A. 4, q. II; a. 10, q. I. Mais l'auteur distingue nettement la crainte servile et la crainte filiale, celle-ci pouvant seule conduire à la vraie pénitence. A. 4, q. II, ad 3um. La contrition informe (attrition) ne mérite la justification que *de congruo*. A. 7, q. I. Quoi qu'il en soit, la justification par la contrition est en dépendance directe du sacrement, puisque aucune contrition n'est véritable si elle ne contient pas le désir du sacrement : elle est, en toute hypothèse, la *res sacramenti*. A. 7, q. II, ad 2um. S'il faut mettre un ordre dans les sentiments dont se compose le mouvement de pénitence, la foi doit passer en premier lieu; c'est elle qui montre ce que l'on doit craindre, aimer, espérer. A. 10, q. I.

Comme *sacrement*, la pénitence peut être publique ou privée. Dist. XIV, a. 11, q. I. Richard ne s'occupe que de la pénitence privée. Le sacrement a été immédiatement institué par Jésus-Christ. Dist. II, a. 1, q. III. Comme sacrement, la pénitence se distingue de la pénitence naturelle, par l'aveu fait au prêtre et par l'absolution. Dist. XXII, a. 2, q. IV. Le pouvoir d'absoudre a été conféré aux prêtres par le Christ après sa résurrection, Joa., XX, 23, en relation avec la juridiction préalablement concédée, Matth., XVI, 18. Richard s'en tient sur l'efficacité du sacrement aux conceptions reçues. La pénitence extérieure est le signe, la rémission des péchés est la *res sacramenti*, et la pénitence intérieure est *res et sacramentum*, c'est-à-dire un *ornatus animæ* par lequel le prêtre, grâce au signe extérieur, produit *dispositive*, dans l'âme, la grâce et la rémission des fautes; a. 2, q. I, II, III, *in quantum suo ministerio assistit virtus divina, quæ peccatum remittit.* Nous avons déjà dit que Richard considère toute rémission du péché, même antérieure à la réception effective du sacrement, comme *res sacramenti*. Il suit en cela l'opinion de ses contemporains et prédécesseurs immédiats.

Le sacrement est *un*, nonobstant la multiplicité de ses éléments, *unum unitate integrata ex pluribus relatis ad aliquid significandum et aliquo modo efficiendum, quod est remissio actualium peccatorum*, et donc d'unité relative. A. 2, q. III. Pour Richard, la forme du sacrement réside dans l'ordre des parties en vue de signifier la rémission des péchés et d'y disposer l'âme; la matière, ce sont ces parties, contrition du cœur, confession, satisfaction et absolution. Dist. XVI, a. 1, q. II, ad 1um. Ainsi, dans le sacrement, la pénitence demeure *emendatio voluntaria*, mais *per viam judicii voluntarie suscepti. Ibid.*

L'*absolution* est l'élément qui coopère le plus efficacement à la rémission des péchés et de la peine éternelle; l'acte du prêtre, qui tient la place du Christ, doit être plus efficace que les actes du pénitent. *Ibid.* Mais cette efficacité ne s'étend à la rémission de la faute et de la peine éternelle que ministériellement et instrumentalement : la vertu divine assiste le prêtre conférant l'absolution. C'est elle, et elle seule, qui remet directement faute et peine; l'absolution produit simplement, mais *ex opere operato*, la disposition à cette rémission. Dist. XVIII, a. 2, q. I. Nous sommes donc ici encore en face du système de la causalité dispositive.

Si Richard s'en tient à cet enseignement, c'est que sur *la contrition* elle-même il professe la même doctrine que la plupart de ses contemporains. Il y a deux contritions, le mouvement de pénitence informé par la grâce; le mouvement encore informe. Dist. XVII, a. 1, q. II et III. La contrition informe, pourvu qu'elle procède d'un commencement d'amour de Dieu, devient « formée » par l'absolution dans le sacrement de pénitence; et ainsi, d'*attritus* le pénitent devient *contritus*. Nous rejoignons ici la doctrine précédemment énoncée à propos de l'absolution : c'est Dieu qui demeure la cause unique et directe de la rémission du péché et de la peine éternelle; la contrition joue avant tout le rôle de disposition. Pour plus de détails, voir Lechner, *op. cit.*, p. 274-288.

La *confession*, faite oralement au prêtre, est un précepte du Christ. Dist. XVII, a. 2, q. I, III. Le précepte a été donné soit implicitement, en figure, Matth., VIII, 4; soit explicitement. Mais il se déduit également du caractère judiciaire de la pénitence. Rien ne sert de dire que sans la confession le pécheur peut réparer : il s'agit, en effet, avant tout, de remettre les fautes. Le précepte du Christ a été promulgué par Jacques, V, 13-15, 16. Et enfin l'Église l'a sanctionné au concile du Latran, dans le canon *Omnis utriusque sexus*. La confession est d'ailleurs nécessaire d'une nécessité de salut. Q. I. Ainsi l'aveu doit toujours être réalisé, soit *in actu*, du moins *in voto*, quand le pénitent ne peut s'acquitter de cette grave obligation. Q. I. Richard

n'exige la confession que pour les péchés mortels, les péchés véniels pouvant être remis sans l'intervention du pouvoir des clefs. Q. IV, et ad 1um. Le précepte de se confesser ne s'impose pas à ceux qui sont dans l'impossibilité de s'adresser à un prêtre; la confession aux laïques, en cas de nécessité, n'est donc pas obligatoire. Q. IV. Le prêtre seul possède le pouvoir d'absoudre; donc, aucune obligation pour les fidèles de recourir à quelqu'un qui n'est pas prêtre. A. 2, q. I.

Richard traite la question de la *réitération de la confession*, plus en juriste qu'en moraliste. Il semble supposer qu'une confession faite sans attrition et même avec attachement au péché a une valeur sacramentelle dispositive. Dist. XVII, a. 2, q. VIII, ad 5um. Il ne s'agirait donc plus de la confession valide et informe, au sens où l'admettent saint Thomas et ses disciples. Les cas de réitération obligatoire de la confession sont énumérés d'après des défauts de science ou de juridiction constatés chez le confesseur, ad 1um, ad 2um; cf. a. 3, q. III. Voir Lechner, *op. cit.*, p. 302 sq. Richard insiste beaucoup sur les devoirs du confesseur et l'obligation du secret de la confession. Dist. XVIII, a. 2, q. III, et dist. XXI, passim.

Sur la *satisfaction* en général, dist. XV, et la satisfaction sacramentelle en particulier, dist. XVIII, l'auteur se guide d'après la nécessité d'offrir à Dieu des œuvres vraiment expiatoires du péché (et, sur ce point, il maintient l'opinion de saint Thomas de l'efficacité des seules œuvres faites en état de grâce, dist. XV, a. 1, q. V), et d'après la nécessité de proportionner ces œuvres à la possibilité humaine. On trouve ici des considérations fort utiles pour le ministère des âmes. Lechner, *op. cit.*, p. 317-325.

Les *effets* du sacrement sont, en première ligne, mais d'une manière simplement dispositive, comme il a été dit, la rémission des péchés et de la peine éternelle, et la restitution de la grâce sanctifiante. La rémission des *reliquiæ peccati* lui semble devoir être attribuée plutôt aux autres sacrements. Dist. II, a. 1, q. IV. Mais la restitution et même l'accroissement des vertus appartient à la pénitence. Dist. XIV, a. 8, q. I. Grâce et vertus sont rendues en proportion des dispositions. Il est fait aussi mention, dans le même sens que chez saint Thomas, de la reviviscence des mérites mortifiés par le péché mortel. Dist. XIV, a. 8, q. II. Sur l'indulgence, voir Lechner, *op. cit.*, p. 333-341.

2° Deux noms doivent être ici signalés : Alexandre d'Alexandrie († 1314), disciple très fidèle de saint Bonaventure et même de Duns Scot, auteur d'une *Summa quæstionum S. Bonaventuræ super IV libros Sententiarum* et d'une *Lectura super IV libros Sententiarum*, et Guillaume de Ware, généralement considéré comme le maître de Duns Scot, auteur des *Quæstiones in IV libros Sententiarum*, composées entre 1290 et 1300. Cf. E. Longpré, O. M., *Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de Ware*, dans *La France franciscaine*, t. V, 1922, p. 71-77; L. Veuthey, O. M. C., *Alexandre d'Alexandrie*, Paris, 1932.

Il suffit de relever quelques points dans ces œuvres restées d'ailleurs inédites. D'après Alexandre, le sacrement de pénitence a été institué par le Christ dans sa partie formelle, mais non pas la confession. Pour celle-ci, Jésus l'a simplement insinuée; les apôtres l'ont instituée, et Jacques l'a promulguée. C'est en vertu de l'institution apostolique que tous les chrétiens coupables d'un péché mortel sont tenus de le confesser, et le IVe concile du Latran a imposé de droit ecclésiastique la confession annuelle. On doit distinguer la confession-sacrement et la confession, acte de vertu. La première doit être faite au prêtre; la seconde à n'importe qui en communion avec l'Église. Bibl. Ambrosienne, cod. *B. 5 Sup.*, fol. 212. Dans la *Lectura*, on trouve une remarque intéressante concernant la comparaison du baptême et de la pénitence. Dans le baptême, tout est *opus operatum;* chaque fois que l'*opus operatum* est posé, il y a sacrement; dans la pénitence, l'*opus operatum* suppose l'acte du prêtre conférant l'absolution ; seul, le prêtre peut donc entendre sacramentellement la confession. Bibl. Laurentienne, cod. *Plut. XXIX, Dext. 7* (non paginé).

Quant à Guillaume de Ware, son système prélude aux conceptions de Duns Scot. Cet auteur insiste particulièrement sur l'efficacité de l'absolution, en vertu du pouvoir des clefs. Contrairement à l'opinion professée par nombre de thomistes, il déclare que la confession des mêmes péchés, en vertu du sacrement, ne saurait avoir d'efficacité qu'une seule fois. Une conclusion immédiate de ce principe est que la confession aux laïques est sans utilité. C'est peut-être la première fois qu'un auteur se prononce si nettement sur ce point. Milan, bibl. Ambros., cod. *C. 78. Inf.*, fol. 195 v°.

3° *Quelques sommistes.* — Sur les Sommes franciscaines, Dietterle, *Die franziskanischen « Summæ confessorum », und ihre Bestimmungen über den Ablass*, Döbeln, 1893, dont les éléments se retrouvent dans les articles déjà cités du même auteur, *Zeitschrift für Kirchengeschichte.*

La première en date est la *Summa Monaldina*, probablement de Monald de Capo d'Istria († 1285). La Somme a dû être composée vers 1274. Cf. J. Dietterle, *op. cit.*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXV, 1904, p. 248 sq. ; H. Repič, *De B. Monaldo de Justinopoli*, dans *Arch. franc. hist.*, t. I, 1908, p. 231-234 ; Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 414 sq. Comme les autres Sommes de ce genre, la *Monaldina* a un caractère avant tout pratique. On peut cependant en détacher quelques considérations spéculatives concernant la théologie pénitentielle.

Le sacrement se compose des trois éléments, contrition du cœur, confession de la bouche, satisfaction des œuvres. Ces trois éléments tombent sous le précepte divin rappelé par le Sauveur, Matth., IV, 17, promulgué par Jacques, V, 16. Le droit ecclésiastique oblige le pénitent à se confesser à son propre curé, à moins de raison suffisante qui l'en excuse, par exemple en cas de nécessité, en l'absence du curé. Mais à défaut de prêtre, on peut se confesser à un laïque en communion avec l'Église. En réalité, d'ailleurs, seule la confession faite au prêtre est sacramentelle; dans le cas de nécessité, il suffit, pour obtenir de Dieu le pardon de ses fautes, de les lui accuser dans le secret de son cœur et d'en avoir un sincère repentir.

Les *Instructiones circa divinum officium* de saint Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers († 1307), sont un manuel rédigé à l'usage des confesseurs. Elles ont été éditées par A. De Poorter, *Un traité de théologie inédit de Gautier de Bruges*, dans les *Mélanges* de la Société d'émulation de Bruges, t. V, 1911. A noter l'importance particulière que Gautier accorde à l'absolution sacerdotale, en raison du pouvoir des clefs possédé par les seuls prêtres. Cette importance ressort de la comparaison instituée entre l'absolution indicative prononcée par le prêtre et l'absolution déprécative que peuvent prononcer les laïques en priant Dieu pour le pénitent. Édit. cit., p. 37-38.

De Jean de Galles († vers 1300), nous avons un *Tractatus* ou *Summa de pœnitentia*, Mayence, 1673. L'auteur se rattache étroitement au traité *De vera et falsa pœnitentia* du pseudo-Augustin. Il s'inspire aussi de Guillaume d'Auxerre. Il met surtout en relief la confession et son efficacité.

Citons également la *Summa collectionum pro confessionibus audiendis*, cod. *Vatic. lat. 2307*, de Durand de Campania († vers 1330). Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, Insbruck, 1906, p. 534, et J. Dietterle, *op. cit.*, dans

Zeitschr. für K. G., t. XXVII, 1906, p. 70 sq. La *Summa* a été rédigée vers 1310. Elle étudie les cas les plus fréquents, *circa confessores*, *circa confessionem* et *circa confitenda*. C'est la troisième partie, qui s'occupe des cas concrets, qui est la plus développée (en deux livres). La confession sacramentelle est celle qui est faite au prêtre, lequel, seul, peut donner l'absolution et, par elle, remettre une partie de la satisfaction. Comme toutes les Sommes de l'époque, celle de Durand expose la doctrine des indulgences *tanquam relaxationes satisfactionis*. Elle reflète l'influence de Jean de Fribourg.

Se rattache aussi à l'influence de Jean de Fribourg et d'Henri de Suse la Somme de Pierre Quesvel, franciscain de la première moitié du XIVe siècle. Sur cet auteur, voir Fr. Schulte, *op. cit.*, t. II, p. 262. A Henri de Suse, il emprunte la distinction des péchés véniels en trois catégories, *ligna, fœnum, stipula;* cf. col. 995. Il indique les huit manières d'en obtenir rémission en dehors du sacrement de pénitence. Quant aux fautes mortelles, la rémission s'en obtient par l'absolution sacerdotale dans la confession sacramentelle. Avec Henri de Suse, Pierre Quesvel refuse au laïque ce pouvoir d'absoudre. Si, par nécessité, un pécheur se confesse à un laïque, ce sera uniquement pour manifester son désir de se réconcilier avec Dieu et avec l'Église : celle-ci pourra, en conséquence, l'absoudre même *après la mort*. Turin, bibl. nationale, cod. *D. I. 18*, fol. 20 v°, 22 v°.

La *Summa de casibus* du franciscain Astesan († 1330), parue vers 1317 et imprimée une première fois à Venise, 1468, ne présente aucun caractère particulier.

II. DUNS SCOT. — La théologie pénitentielle de Duns Scot porte le cachet très personnel qui s'attache à tout son enseignement. Nous l'exposerons d'une façon plus didactique.

1° *Causalité des sacrements en général.* — Pour Scot, la causalité physique des sacrements, soit perfective, soit simplement dispositive, est inadmissible. *In IVum Sent.*, dist. I, q. IV, V. La raison en est que la production de la grâce est une *création* proprement dite, à laquelle aucune cause créée, même simplement instrumentale, ne saurait être adaptée. Et pourtant, le sacrement est un signe efficace. Dist. I, q. V, n. 12-18. La causalité des sacrements en fait non de pures dispositions, grâce auxquelles l'action divine serait possible; non de simples signes infaillibles de cette action; non des causes occasionnelles ou accidentelles de la grâce; mais de véritables causes instrumentales, ordonnées *per se* à la production des effets du sacrement, contenant même ces effets, non physiquement, mais moralement, en vertu d'un engagement très libre, certifié par l'Église, par lequel Dieu est spécialement présent et agissant dans le rite sacramentel. D'un mot, l'efficacité sacramentelle s'explique par *l'assistance divine*. Cf. DUNS SCOT, col. 1910.

2° *L'essence du sacrement de pénitence.* — Scot marque une orientation nouvelle de la doctrine théologique. Pour lui, l'essence, au sens strict du mot, réside dans la seule absolution. Il définit, en effet, la pénitence : « l'absolution de l'homme pénitent, prononcée par un prêtre ayant juridiction, signifiant efficacement l'absolution du péché opérée dans l'âme en vertu de l'institution divine. » Dist. XIV, q. IV, n. 2. Sa pensée s'exprime plus nettement encore dans les *Reportata* : « Ce sacrement n'a qu'un signe sensible dans les paroles prononcées ; il n'a donc qu'une forme et, à proprement parler, pas de matière. » L. IV, dist. XVI, q. VI, n. 6. On a indiqué, t. IV, col. 1921, comment Scot n'excluait pas pour autant une quasi-matière du sacrement, composée des actes du pénitent, qui sont la contrition et la confession, actes préalables nécessairement requis à l'absolution, enfin la satisfaction, complément obligé du jugement.

Les actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction, sont parties non essentielles, mais intégrantes de la pénitence sacramentelle ; on peut les considérer comme la matière prochaine sur laquelle s'exerce la forme, puisque l'absolution porte sur les péchés, dont ces actes sont la manifestation douloureuse. Ainsi s'explique la définition : *absolutio hominis pænitentis*. Dist. XVI, q. I, n. 7.

La forme du sacrement n'est pas strictement déterminée par le caractère judiciaire du jugement : la formule *ego te absolvo* est convenablement choisie. Tout ce qui précède ou suit est affaire de coutume dans les différentes Églises. Dist. XIV, q. IV, n. 4. Dans leur sens naturel, ces paroles signifient la purification *(ablutionem)* de l'âme par rapport au péché, id., n. 2 ; mais elles la signifient d'une manière efficace, se terminant en réalité à la purification du pécheur, id., n. 3, et elles doivent être prononcées par le prêtre en présence du pénitent. Dist. XVII, n. 31.

Conformément à sa doctrine générale sur l'efficacité sacramentelle, Scot enseigne que l'absolution n'opère pas immédiatement et principalement le pardon des péchés, mais s'étend médiatement et instrumentalement à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Dist. XIX, q. II, n. 32. Son efficacité, relevant d'une causalité morale, se termine donc à la production d'une disposition objective, laquelle, en vertu du pacte divin, exige nécessairement le pardon. *Ibid.*

Une conclusion s'impose que nous empruntons au P. Teetaert. « Continuant le mouvement qui s'était produit durant le XIIIe siècle en faveur de l'absolution, le Docteur subtil fait de cet acte du prêtre le seul élément essentiel et constitutif du sacrement de pénitence et considère les trois actes subjectifs (la contrition, la confession et la satisfaction) comme des parties intégrantes du sacrement, requises non pas pour la validité, mais seulement pour la réception fructueuse de la pénitence. De la sorte, la contrition, à laquelle les auteurs du XIIe et de la première moitié du XIIIe siècle réservaient la place la plus importante dans la rémission du péché et que saint Thomas avait maintenue comme un élément essentiel de la pénitence, fut rejetée par le Docteur subtil comme partie constitutive du sacrement et n'y fut gardée que comme partie intégrante. » *Op. cit.*, p. 395.

3° *Caractère général des actes pénitentiels.* — « Faire pénitence » comporte des sens divers, énumérés par Scot, dist. XIV, q. I, n. 14-16, mais le sens primordial, dont dépendent tous les autres, est la punition du péché : *peccatum vindicabile*. Par là, nous avons la spécification de la vertu de pénitence, qui se rattache à la vertu de justice et, en dernière analyse, à la justice vindicative. Q. II, n. 8. Elle a son siège dans la volonté. Id., n. 5. Mais, de ce caractère général, il est possible de déduire que, de puissance absolue, Dieu pourrait ne pas ordonner le pécheur à cette vindicte et, par là, sans mouvement de pénitence de sa part, lui pardonner ses fautes, q. I, n. 18. Cette opinion singulière répond à la conception générale de Scot sur la justification, voir ce mot, t. VIII, col. 2127, et a trouvé un écho surtout chez les nominalistes. Voir plus loin, col. 1035, 1039.

Dans l'ordre naturel, la vertu de pénitence s'inspire d'un motif indépendant de la révélation : il faut punir le péché, mal et offense de Dieu. A ce point de vue, un acte unique de justice vindicative semble exigé : une douleur, une peine, un regret intérieur en raison de l'offense faite à Dieu. *Report.*, l. IV, dist. XIV, q. III, n. 4. Au point de vue surnaturel, le péché doit être puni, en tant que détournant l'âme de Dieu et l'empêchant d'acquérir la béatitude surna-

turelle. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. III, n. 2. Et, ici, la vertu de pénitence, éclairée par la foi, réclame plusieurs actes distincts de réparation : intérieurement un acte de regret, extériorisé par la confession, en soi si pénible à la nature et accompagnée d'une honte salutaire, et divers actes extérieurs de réparation, qui se réduisent aux trois catégories d'œuvres satisfactoires, prière, jeûne, aumône. Dist. XV, q. I, n. 7, 12.

4° *Les actes de la pénitence surnaturelle considérés en particulier.* — 1. *Contrition.* — Scot est d'accord avec les théologiens des autres écoles pour définir la contrition par le regret du péché commis, accompagné du propos de ne le plus commettre. Dist. XIV, q. II et IV, n. 9. Sur cette contrition, voir t. IV, col. 1922. Mais le Docteur subtil réalise un progrès considérable dans la distinction de la *contrition* et de l'*attrition*. Sans doute, les mots n'ont pas encore la signification précise qu'on leur accorde après le concile de Trente. Scot en est encore à la conception courante à son époque : le regret du péché, quel qu'en soit le motif, est attrition, tant qu'il n'est pas informé par la grâce ; la seule présence de la grâce donne à ce regret d'être contrition proprement dite. *Ibid.*, q. I, n. 19; q. II, n. 14-15; q. IV, n. 6 sq. ; dist. XVI, q. V, n. 7. Mais le mérite de Scot est d'avoir distingué nettement deux sortes de regrets, attrition, ou contrition : l'un, aboutissant à la justification du pécheur, indépendamment de la réception réelle du sacrement ; ce mouvement constitue un mérite *de congruo* relativement à la rémission du péché, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2127 ; l'autre, insuffisant pour mériter la grâce pénitentielle, suffisant cependant pour la rémission du péché dans le sacrement *ex facto Dei assistentis*. Dist. XIV, q. II, n. 14 ; q. IV, n. 6, 7 ; dist. XVI, q. I, n. 7 ; *Report.*, dist. XIV, q. IV, n. 12. Le mot « attrition » est employé dans ces deux passages; mais on reconnaît sans difficulté ce que nous appelons la contrition parfaite et l'attrition. Il manque encore au Docteur subtil d'avoir indiqué avec clarté le caractère distinctif de l'une et de l'autre. Voir t. IV, col. 1293.

Scot, le premier peut-être, enseigne donc explicitement qu'il existe deux voies de justification. Dist. XX, n. 13. Cf. Minges, *Die angebliche laxe Reuelehre des Duns Scotus*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXV, 1901, p. 230-257.

L'attrition supérieure (contrition parfaite) justifie par elle-même le pécheur : cause morale dispositive, elle agit *per modum meriti de congruo*, dist. XIV, q. II, n. 14, 15, et produit ainsi simultanément la rémission de la faute et la grâce sanctifiante, n. 16. Entendons la rémission de la faute quant à la coulpe et quant à la peine éternelle, dist. XLIII, q. I, n. 6; dist. XX, n. 3, et parfois, quant à la peine temporelle. *Ibid.*, n. 2. Le péché véniel peut être remis sans la contrition parfaite : l'attrition et les bonnes œuvres suffisent. Dist. XXI, q. I, n. 8.

Une autre précision intéressante de la doctrine scotiste est la double affirmation : que l'attrition inspirée par la crainte des peines dues au péché est honnête, utile, salutaire, dist. XIV, q. I, n. 15 ; qu'elle suffit pour recevoir fructueusement le sacrement de pénitence. Q. IV, n. 6-10. Scot ne saurait, pour autant, être accusé de laxisme. D'ailleurs, en maints endroits, il affirme la nécessité, même à l'article de la mort, d'une attrition excluant toute volonté de pécher. Cf. Minges, *Compendium theol. dogm. specialis*, Ratisbonne, 1922, n. 521.

2. *Confession.* — L'obligation de la confession est non pas de droit naturel, dist. XVII, n. 3-8, mais de droit positif, divin, exprimé dans l'Évangile, Joa., XX, 23, et dans la tradition apostolique sans formule écrite, n. 9, 17. Contrairement à la doctrine admise avant lui, Duns Scot n'admet pas que Jacques, V, 16, ait promulgué le précepte de la confession. Dist. XVII, n. 18. Le précepte de la confession oblige tous les pécheurs (baptisés) parvenus à l'âge de discernement, *quando habet usum rationis et est doli capax. Report.*, l. IV, dist. XVII, n. 25. Le temps de la confession n'est pas fixé par le précepte divin, mais par le précepte ecclésiastique : le précepte divin n'oblige par lui-même qu'en danger de mort et quand il faut accomplir des devoirs exigeant la pureté de l'âme. *Ibid.*, n. 27. Les péchés véniels ne tombent pas sous l'obligation, n. 30. Il est fort utile de confesser les circonstances aggravantes, *In IVum Sent.*, dist. XVII, n. 20, sans qu'il y ait obligation de le faire, sauf pour les « circonstances essentielles », c'est-à-dire vraisemblablement pour les circonstances qui changent l'espèce du péché. *Report.*, l. IV, dist. XVII, n. 24.

Scot considère que la confession doit être faite verbalement ; en certains cas, il accepte et même impose un interprète, pourvu que soit gardé le secret. La confession par signes est valable, si le confesseur les comprend. Enfin, la confession par lettre, à un prêtre absent, ne peut être admise : d'ailleurs, la lettre, en cours de route ou à l'arrivée, risquerait d'être ouverte, ce qui violerait le secret. Cf. *In IVum Sent.*, dist. XVII, n. 31 ; *Report.*, l. IV, dist. XVII n. 33, 34.

3. *Satisfaction.* — Pour être suffisante, la confession doit être faite « avec le propos de se soumettre à l'Église pour satisfaire pour le péché ». *In IVum Sent.*, dist. XVII, n. 22. Scot envisage, d'une manière générale, la satisfaction comme « une œuvre laborieuse et pénale, volontairement entreprise, en vue de punir le péché qu'on a commis et de réparer ainsi l'offense faite à Dieu ». Dist. XV, q. I, n. 11. La satisfaction sacramentelle est celle qui est imposée par le confesseur. Cette imposition d'une pénitence répond à la pratique de l'Église et à l'enseignement de la tradition : le prêtre absout de la peine éternelle, mais lie le pénitent quant à la solution des peines temporelles, si cette solution n'est pas suffisamment acquise. Dist. XVI, q. I, n. 7. La nécessité d'achever ainsi l'œuvre du sacrement oblige, d'une part, le prêtre à imposer la satisfaction, d'autre part, le pénitent à l'accepter. Dist. XIX, n. 27. Sur la prudence qui doit présider à l'imposition de la pénitence, voir t. IV, col. 1925. Scot admet que la satisfaction opère *ex opere operato;* en conséquence, il est probable que, même accomplie par le pénitent retombé en état de péché, elle possède une réelle valeur satisfactoire. Dist. XV, n. 15, 16. Scot admet que le confesseur peut imposer comme pénitence des afflictions naturelles ou des œuvres déjà obligatoires à un autre titre. *Ibid.*, q. I, n. 13.

5° *Ministre.* — Le prêtre seul est ministre du sacrement de pénitence, parce que seul celui qui possède un pouvoir sur le corps réel du Christ peut avoir autorité sur son corps mystique. Dist. XIV, q. IV, n. 2-3; dist. XVII, n. 27. De plus, la nature même du sacrement de pénitence suppose dans le ministre le pouvoir des clefs que Scot définit *potestas sententiandi in foro pænitentiæ*. Dist. XIX, n. 3. Il reprend, avec des termes différents, l'enseignement de saint Thomas sur la subordination des pouvoirs : en Dieu, *potestas simpliciter principalis;* en Jésus-Christ, *potestas non principalis, sed præcellens;* dans le prêtre, *potestas non principalis, nec præcellens, sed particularis. Ibid.*, n. 1-6. Le pouvoir de porter la sentence suppose le droit de connaître la cause, n. 7-8. Enfin, le pouvoir des clefs, bien qu'annexé au caractère sacerdotal, en est distinct. Dist. XIX, n. 11. Dans le prêtre, il n'est qu'en puissance éloignée; pour passer en puissance prochaine, il faut la juridiction, n. 12.

Le secret de la confession est traité dans la dist. XXI, q. II.

Les principes de Scot sur le rôle de l'absolution, le

pouvoir des clefs, et la distinction de l'attrition et de la contrition, devaient logiquement le conduire à nier non seulement l'utilité, mais la licéité de la confession aux laïques. Il l'a fait avec la prudence qu'exigeaient les idées en cours à son époque. Aucune obligation, en aucun cas. Dist. XVII, n. 27. En certains cas, cette confession peut n'être pas inutile, à titre de satisfaction pour le péché, en raison de la confusion qu'elle excite. Si l'on peut s'exciter à la confusion d'une autre manière, il est préférable de s'abstenir d'avouer ses fautes à un laïque. Scot va même jusqu'à se demander si parfois cette confession ne constitue pas un péché. Cf. Teetaert, *op. cit.*, p. 429-430. Il est le premier théologien qui se soit opposé non plus seulement au caractère sacramentel et obligatoire de la confession aux laïques, mais même à la légitimité de cette pratique. Il est l'initiateur d'un mouvement qui la rejettera complètement.

6° *Effets du sacrement de pénitence.* — L'effet premier et principal est la rémission du péché et de la peine éternelle. Dist. XIX, q. II, n. 32. Une fois pardonné, le péché ne revient pas, ni quant à la coulpe, ni quant à la peine. *Report.*, l. III, dist. XXII, n. 4. Mais, par le sacrement, revivent les œuvres méritoires précédemment accomplies en état de grâce : elles revivent avec une valeur entière, la valeur qu'elles possédaient avant la chute ; de sorte que l'âme qui se relève a toujours plus de mérites qu'avant la chute. *Ibid.*, n. 8. Ce qui ne veut pas dire que l'âme retrouve toute la grâce qu'elle avait perdue, au moins immédiatement. Scot semble dire que cette reviviscence ne se produira que plus tard, peut-être même seulement à l'heure de la mort. *In IVum Sent.*, dist. XXII, n. 10; dist. XXI, q. I, n. 10.

La réitération de la confession des mêmes péchés accroît les effets de la pénitence quant à la rémission des peines. C'est là l'opinion dernière professée par Duns Scot, *Report.*, l. IV, dist. XIX, n. 31, contrairement à ce qu'il avait enseigné *In IVum Sent.*, dist. XIX, n. 31.

R. Seeburg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900; et plus spécialement, P. Ramière, *La doctrine franciscaine sur le sacrement de pénitence*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1873; P. Minges, *Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, t. II, Ratisbonne, 1922, p. 219 sq.; cf. du même auteur, *Die angebliche laxe Reuelehre des Duns Scotus*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1901.

Sur l'accusation de laxisme (pour Scot et les mineurs en général), voir E. Bratke, *Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistor. Voraussetzungen*, Gœttingue, 1884.

III. APRÈS DUNS SCOT. — Les disciples immédiats de Duns Scot n'apportent guère de modifications à la théologie du maître sur le sacrement de pénitence. C'est surtout avec les nominalistes et les auteurs à tendances nominalistes que certaines assertions prendront un relief un peu plus accentué. Les vérités particulièrement soulignées par Scot, efficacité de l'absolution, suffisance de l'attrition, se retrouvent chez ses successeurs et disciples. D'autre part, la prééminence de la volonté divine dans l'ordre moral incite les moralistes franciscains à maintenir certaines assertions touchant l'objet de la pénitence, la rémission du péché, avec des nuances que ne ratifient pas l'ensemble des théologiens.

Deux noms doivent être particulièrement cités au XIVe siècle, ceux de François de Meyronnes († 1325) et de Jean de Bassolis († vers 1347), tous deux auteurs de *Commentaires* sur les quatre livres des *Sentences*. Meyronnes admet que la pénitence n'est pas une vertu particulière, mais résulte de l'activité de toutes les vertus contre les péchés opposés à ces vertus. *In IVum*, dist. XIV, q. II. On retrouve aussi chez lui l'opinion de Scot sur la validité de l'absolution conférée sous la forme déprécative, dist. XIV, q. II, opinion plus accentuée encore au siècle suivant par un disciple éloigné de Scot, Jean Gerson. Cf. t. I, col. 190. Sur l'origine divine du précepte de la confession, Jean de Bassolis a une doctrine plus ferme que les théologiens antérieurs. Voir t. III, col. 903.

Trois sommistes méritent également mention : Nicolas d'Osimo († 1453), voir t. XI, col. 628, est célèbre par son *Supplementum Summæ Magistrutiæ seu Pisaneltæ*, qui est un supplément alphabétique à la *Summa* de Barthélemy de Pise (voir col. 1005). Son *Interrogatorium confessorum* est perdu. Cf. Dietterle, *op. cit.*, dans *Zeitschr.*, t. XXVII, 1906, p. 183.

Ange Carletti, de Chivasco († 1495), voir t. I, col. 1271, est l'auteur de la Somme dite « angélique », citée maintes fois par Suarez dans son traité *De pænitentia*, et qui se présente, elle aussi, comme un complément de la Pisanella. Elle se recommande par sa clarté, sa doctrine sûre. Luther l'appelait *Summa diabolica*. Sa doctrine sur la nécessité d'une attrition suffisante, qui exclut toute volonté de pécher, apparaît, quoi qu'en aient dit certains critiques, dans plusieurs articles, notamment *Contritio*, § 2, et *Confessio*, II, § 1. Cf. Minges, *Compendium theol. dogm. spec.*, t. II, p. 242, n. 525. Relevons une particularité intéressante : l'auteur s'inscrit contre l'opinion qui prétend que les bonnes œuvres, faites en état de péché mortel, serviront au moins à mitiger la peine de l'enfer. Ce lui est l'occasion de rappeler que la peine éternelle ne peut être remise que par la contrition personnelle de celui qui a péché. *Indulgentia*, II, 6. La confession auriculaire lui paraît de l'essence du sacrement. *Confessio*, I, 29, 30. Les circonstances aggravantes doivent être accusées. Il admet que les péchés commis avant le baptême puissent être matière à absolution. *Confessio*, II, 2. Sur plusieurs points, il se réclame de l'autorité de François de Meyronnes. Cf. Dietterle, *op. cit.*, p. 206-310.

Une dernière Somme, la *Rosella casuum*, a pour auteur Baptiste de Salis († vers 1495) et fut publiée une première fois sous le nom de *Summa casuum utilissima... quæ Baptistiniana nuncupatur*, Novi, 1484. Voir t. II, col. 378-379. Les matières y sont étudiées en ordre alphabétique. Au cours de son exposé de la doctrine des indulgences, l'auteur rappelle que le meilleur moyen d'obtenir une pleine rémission des péchés est de se soumettre au pouvoir des clefs, en renouvelant régulièrement ses confessions, parce qu'on peut être assuré, en additionnant pour ainsi dire les remises partielles (de la peine), d'arriver finalement à une remise totale. Q. XXX. Cf. Dietterle, *loc. cit.*, p. 442.

VI. L'ÉCOLE NOMINALISTE. — Sous cette désignation générale, nous rangerons tous les auteurs qui, sans peut-être appartenir à l'école nominaliste, lui ont frayé la voie ou se sont rapprochés de ses conceptions.

1° *Avant Occam.* — Trois noms doivent être cités : parmi les dominicains, Durand de Saint-Pourçain et Robert Holkot ; parmi les franciscains, Pierre d'Auriol. Durand est de beaucoup le plus intéressant.

1. *Durand de Saint-Pourçain* († 1334). — On ne saurait ranger Durand de Saint-Pourçain ni en philosophie, ni en théologie, parmi les nominalistes. Voir OCCAM, t. XI, col. 883. On ne peut nier cependant qu'en matière sacramentaire, il s'inspire de Scot pour accentuer ses opinions dans le sens où plus tard les affirmera Occam. Sur Durand, voir t. IV, col. 1964, et J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P.*, I, *Literargeschichtliche Grundlegung*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.-A.*, t. XXI, fasc. 1, 1927.

Le point de départ de la théorie sacramentaire de

Durand est sa doctrine sur la justification, très apparentée à celle de Scot, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2127.

L'essence du péché mortel doit être uniquement placée dans la seule déviation de la volonté libre par rapport à l'ordre moral. De sorte que l'offense de Dieu n'existe à proprement parler que dans le désordre de la volonté, et qu'il faut identifier absolument la faute, en tant qu'offense de Dieu et en tant que mal de l'homme, lui apportant nocivité en raison de la peine dont Dieu la punit. *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. VII, n. 5, 10, 14. Cf. *In IIum*, dist. XXXII, q. I, n. 5; *In IVum*, dist. XVII, q. I, n. 8; q. II, n. 6; dist. XVIII, q. II, n. 6. De sorte que la tache du péché, si tant est qu'on puisse parler de tache, ne peut être autre chose que la privation de la grâce sanctifiante, ornement de l'âme. *In IIum*, dist. XXXII, q. I, n. 5; *In IVum*, dist. XVIII, q. II, n. 6. Cette privation constitue la *deordinatio* de la volonté pécheresse. *Ibid.*

Cette *deordinatio* est rectifiée par la contrition, à la suite de laquelle Dieu pardonne le péché, c'est-à-dire ne l'impute plus à peine au pécheur. Pardonner le péché quant à la coulpe, quant à l'offense ou quant à la peine, c'est tout un pour Durand. La réalité de la grâce sanctifiante n'est pas niée pour autant. Au moment de *la justification*, la peine éternelle est transformée en peine temporelle, le châtiment purement vengeur en une expiation médicinale. *In IVum Sent.*, dist. XVII, q. III. En conséquence de ces principes, il faut distinguer dans la justification deux moments et deux mouvements : le mouvement du libre arbitre dans la contrition, et l'infusion de la grâce. Mais, alors que les mêmes principes devraient conduire Durand à identifier volonté divine justifiante et grâce sanctifiante, il maintient, selon les idées reçues, la rémission de la faute *par* l'infusion de la grâce. *Ibid.*, q. I, n. 7, 8. L'attrition commence la disposition de l'âme, laquelle s'achève dans la contrition, qui se produit simultanément avec l'infusion de la grâce, quoique la précédant *ordine naturæ. Ibid.*, n. 8.

Durand est le premier, semble-t-il, qui ait distingué attrition et contrition d'après les motifs. La plupart du temps, le regret des fautes commence avec la crainte, laquelle ne suffit pas, et précède *ordine temporis* la contrition. La disposition devient parfaite quand le pécheur regrette sa faute parce que contraire à l'amour de Dieu et à l'obéissance due à Dieu, et parce qu'elle le sépare de Dieu, qui doit être aimé par-dessus tout. C'est alors la contrition. *In IVum Sent.*, dist. XVII, n. 8.

Ces thèses préalables font mieux comprendre ce qu'est, pour Durand, la justification sacramentelle par la pénitence. Tout d'abord, la *pénitence* est un *sacrement* de la loi nouvelle, constitué par les actes sensibles qui interviennent entre le pénitent qui se confesse et le prêtre qui absout. Ces actes sont ordonnés par Dieu comme moyens de salut et ils produisent *ex opere operato* la sanctification de l'âme : l'auteur en appelle à Jac., v, 16, et Joa., xx, 23. L'*essence du sacrement* est constituée par les éléments sensibles ordonnés à produire l'effet sacramentel. La contrition, intérieure et non sensible, la satisfaction postérieure, le ferme propos, invisible, ne peuvent être comptés parmi ces éléments. Seuls appartiennent à l'essence la confession et l'absolution du prêtre, celle-ci marquant parfaitement le sens et l'objet de l'efficacité sacramentelle. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. III; q. V, n. 5; dist. XXII, q. II.

La *rémission* sacramentelle des péchés ne peut être que la non-imputation par Dieu de la peine due au péché. Si Durand était conséquent avec lui-même, il devrait considérer cet acte purement juridique comme premier effet du sacrement de pénitence. Il ne parle ainsi qu'une fois, dist. XIV, q. V, ad 2um : *peccatum mortale dicitur dimitti per pænitentiam quantum ad reatum pœnæ æternæ.* Ailleurs, il parle selon la terminologie traditionnelle d'une destruction de la coulpe, puis de la rémission de la peine et enfin de l'infusion de la grâce. Il rejette expressément la doctrine de Pierre Lombard ne donnant à l'absolution qu'une valeur déclarative de la rémission déjà opérée par la contrition, doctrine contraire au sens des paroles de la forme et à la dignité des sacrements de la nouvelle Loi. Dist. XVIII, q. II. Quant à la rémission des péchés véniels, Durand admet qu'il suffit d'un acte contraire, même simplement naturel. Dist. XVI, q. II; dist. XX, q. I.

Sur la causalité du sacrement, Durand s'inscrit en faux contre toute la tradition dominicaine. Le sacrement agit *per modum pactionis :* il n'est qu'une condition imposée par Dieu pour qu'intervienne directement sa puissance. « Dans les sacrements, point de vertu qui cause la grâce; ils sont une cause *sine qua non* de la collation de la grâce..., ainsi le sujet reçoit la grâce non du sacrement, mais de Dieu. » Point de causalité dispositive, point d'*ornatus*. Dist. XVIII, q. II, n. 6; cf. dist. I, q. IV. On reconnaît ici l'influence de Scot. Tombe également la distinction entre *res et sacramentum* et *res tantum*. Durand admet cependant que la disposition imparfaite et insuffisante de l'attrition puisse devenir suffisante par l'efficacité du pouvoir des clefs, et alors « par le sacrement reçu effectivement, et la faute est enlevée, et la grâce est rendue ». Dist. XVIII, q. II, sol. En quoi consiste ce complément accordé à l'insuffisante attrition? Suppléance objective par la grâce ou modification subjective des dispositions du sujet, il est difficile de se prononcer. Voir dans le sens d'une modification subjective, J. Morin, *De contr. et attr.*, c. IX.

Durand concède qu'ordinairement la justification précède l'absolution en raison des dispositions du pénitent. Mais il rejette absolument la reviviscence du sacrement. Dist. XVII, q. II, n. 6; dist. XVIII, q. II, n. 6. Dans le cas d'une attrition insuffisante, mais estimée suffisante par le sujet, Dieu supplée, et le sacrement agit immédiatement. Dans les cas d'attrition insuffisante et connue comme telle, le sacrement est sans valeur.

Sur la rémission des peines dues au péché, rien ne dénote, chez Durand, de conception originale. Signalons seulement une bonne explication relative à la rémission totale dans le baptême et plus vraisemblablement partielle (quant aux peines temporelles) dans la pénitence, le baptême étant le sacrement de ceux qui entrent dans l'Église, la pénitence étant avant tout un jugement et une correction des fidèles pécheurs. Cf. Dist. XVIII, q. II, n. 7.

Sur la *satisfaction*, au contraire, Durand expose quelques idées originales. Elle a pour objet de réparer le désordre causé par l'offense. Elle sera véritable, quand la réparation équivaudra à l'offense; ce qui, vis-à-vis de Dieu, sera toujours impossible. Elle est interprétative, quand elle correspond à l'acceptation divine. Ainsi comprise, elle est possible. Dieu accepte nos satisfactions inadéquates. Dist. XV, q. I.

Sur la *reviviscence des mérites*, doctrine et réfutation des objections, Durand est pleinement d'accord avec saint Thomas (qu'il ne nomme d'ailleurs pas). Dist. XIV, q. V.

Dans tous les points où Durand s'éloigne du Docteur angélique, on peut trouver chez lui des traces de l'influence de Scot : essence de la justification, rapport du péché et de la peine, efficacité de l'absolution, causalité des sacrements, sans compter l'idée scotiste, qui ramène tout à la volonté de Dieu et au commandement de l'Église. Un des progrès réalisé par cette théo-

logie est la négation de la nécessité, comme condition pour la justification sacramentelle, de la contrition véritable. En affirmant la suffisance de l'attrition, Durand a préparé les voies aux définitions de Trente.

2. *Robert Holcot* († 1345). — De l'Anglais Robert Holcot, le IVe livre *in Sententias* touche à la question pénitentielle. Il s'agit de la nécessité de la confession sacramentelle faite au prêtre. Q. VII. Fondement scripturaire : Ez., XVIII, 21, mais surtout Joa., XX, 22-23, les paroles du Christ, conférant ici aux prêtres un véritable pouvoir, font aux pécheurs une véritable obligation de s'y soumettre. Cette nécessité a été mise en relief par l'autorité du Saint-Siège, can. *Sic omnes* dans le *Décret* de Gratien, et par le IVe concile du Latran, c. XXI, *Omnis utriusque sexus*.

Il s'agit, d'après Holkot, d'une nécessité non de moyen, mais de précepte : aucun sacrement n'est nécessaire de moyen, Dieu n'ayant pas attaché sa grâce à leur emploi. Bien plus, la contrition elle-même n'est pas absolument nécessaire, le pardon dépendant en définitive de la volonté de Dieu. Reste donc uniquement une nécessité de précepte. Sur ce point, l'influence scotiste se fait nettement sentir.

3. *Pierre d'Auriol* († 1322). — Auriol reste essentiellement disciple de Scot, tout en préludant, par la liberté de son enseignement, aux solutions du nominalisme. En théologie sacramentaire de la pénitence, son autorité est invoquée par les théologiens post-tridentins, en raison de l'attitude prise par Auriol au sujet de la suffisance de la simple attrition dans la justification sacramentelle. *In IVum Sent.*, dist. XVIII, a. 1. Sur la doctrine d'Auriol, touchant le ministre de la confession, voir ce mot, t. III, col. 896. Sur l'origine divine de la confession, voir t. III, col. 903. Pierre d'Auriol admet que la confession est obligatoire pour celui qui est en état de péché, avant la réception ou la confection de n'importe quel sacrement. Dist. XVIII, q. I, a. 2. La reviviscence des mérites est interprétée dans le sens de l'école nominaliste.

2° *Les nominalistes proprement dits.* — Les théories nominalistes, qui ont une répercussion sur la théologie de la pénitence, sont celles qui concernent la justification. Voir t. XI, col. 770-775. D'une façon générale, les nominalistes admettent une parité entre l'ordre de la justification extrasacramentelle et l'ordre de la justification sacramentelle. Dans les deux cas, la rémission du péché procédera de la contrition sincère; l'attrition est toujours insuffisante.

1. *Guillaume d'Occam* († vers 1349). — En vertu de ce principe général, la causalité des sacrements est réduite à n'être qu'une causalité occasionnelle. Tout comme dans l'ordre du mérite à la gloire, le mérite est dit cause de la récompense *ex sola voluntate divina et causa sine qua non*, de même, les sacrements sont dits causes de la grâce, *quia Deus sic instituit quod non conferatur gratia nisi positis sacramentis, et sacramento posito conferatur.* Ce sont donc, en réalité, des conditions *sine quibus non.* Non pas des causes accidentelles, puisque l'effet est toujours produit. *In IVum Sent.*, dist. I. Références à l'éd. de Lyon, 1495.

Les applications de ce principe général à la théologie de la pénitence sont faites à la dist. IX, consacrée à cet objet. La dist. VIII ne contient que quelques lignes.

Toujours logique avec les principes nominalistes de la justification, Occam rappelle que le péché n'est qu'une relation *ad pœnam*. Dist. cit., D. Remettre le péché, c'est donc, de la part de Dieu, ne plus l'imputer à peine. *Id.*, J. D'où il suit, qu'absolument parlant, il n'est pas contradictoire que Dieu remette, de puissance absolue, le péché, sans aucun mouvement de pénitence chez le pécheur. Et même, de puissance ordonnée, Dieu peut remettre le péché sans que le pécheur ait manifesté un sentiment *spécial* de pénitence. Et l'acte d'amour suffit à justifier sans pénitence. Dist. VIII.

D'où il suit également qu'*en soi*, aucun mouvement de pénitence n'est requis ni suffisant pour expulser le péché. Dist. IX, M. A ce mouvement correspond, en fait, par un acte de libéralité divine, la justification. Cf. NOMINALISME, col. 774. En fait, la volonté de recevoir le sacrement suffit à sa validité, même si l'attrition est absente de l'âme du pénitent, P; mais, par le fruit du sacrement, il faut de plus que le pénitent soit détaché du péché mortel. Ce mouvement de détachement sera personnel, s'il s'agit d'un pécheur conscient de ses actes, ou viendra des parents responsables, s'il s'agit d'un enfant (dans le baptême). *Id.*, Q.

Dans le sacrement de pénitence, ce mouvement consiste dans la volonté de tirer vengeance du péché : *velle vindicare*, ce qui est la même chose, en réalité, que détester le péché parce qu'offense divine. La psychologie de cet acte de contrition (qu'arrivée à ce degré, Occam estime parfaite, *id.*, U) est indiquée dans l'ordre suivant : le pécheur commence par détester le péché; il en résulte une peine ou tristesse qu'il accepte librement. De là résulte en son âme la volonté de tirer vengeance du péché, et, dans l'ordre présent institué par le Christ, cette volonté s'oriente vers la confession et la satisfaction. *Id.*, U.

Il est assez oiseux de demander si la vertu de pénitence ainsi comprise est une vertu théologale ou une vertu morale. Occam admet que, sous des aspects différents, elle puisse être dite l'une et l'autre. *Id.*, Y.

Puisque Dieu remet le péché par un acte de libéralité, le sacrement de pénitence, bien que marquant le pouvoir ministériel des clefs, n'a pas pour objet immédiat de remettre les péchés et la peine éternelle qui leur est due. L'absolution doit être comprise en ce sens qu'elle *montre* les pécheurs absous. C'est, avec des principes différents, l'ancienne opinion de Pierre Lombard ressuscitée. *Id.*, Q. L'absolution ne délie donc pas du péché, mais suppose cette libération déjà accomplie. *Id.*, T. Ainsi, par rapport à la grâce, son effet est non pas de rendre la grâce, mais de l'augmenter. *Ibid.*

Qu'on ne dise pas que c'est là ruiner l'économie du sacrement de pénitence, planche de salut. Sans doute, l'absolution seule fait partie essentielle de ce sacrement; la contrition, la confession et la satisfaction n'en sont que des conditions prérequises soit en acte, soit *in voto*, de la part du pécheur, *id.*, T; mais il n'en est pas moins vrai qu'aucune rémission des péchés ne peut se produire en dehors du sacrement *désiré (in voto)*. *Id.*, Q.

Occam admet que les mérites des bonnes œuvres, mortifiées par le péché mortel, revivent intégralement après l'absolution. *Id.* AA. Mais, dans l'autre vie, aucun péché mortel ne saurait être pardonné, et la peine éternelle ne peut plus être changée en peine temporelle. *Id.*, BB.

Quant au rapport de la rémission des péchés et de l'infusion de la grâce, Occam, en bon nominaliste, admet la distinction réelle des deux choses. En fait, il n'y a pas de rémission de péché sans infusion de grâce; mais la réciproque n'est pas vraie : ainsi, à l'homme innocent et à la vierge Marie, la grâce a été infusée sans rémission de fautes. *Id.*, L.

2. *Gabriel Biel* († 1495). — C'est chez lui que nous trouvons le meilleur exposé de la théologie nominaliste.

Tout comme Scot et Occam, Biel admet que *le mouvement de pénitence* contre le péché peut être naturel et surnaturel. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I. De plus, d'après les principes nominalistes sur la distinction entre la justification et l'infusion de la grâce, il

enseigne que la seule détestation du péché peut constituer une contrition parfaite. *Ibid.*, q. I, concl. 2. Exceptionnellement (cas du martyre et des péchés oubliés) le péché peut être remis sans pénitence : il ne faut pas perdre de vue, en effet, que, de puissance absolue, Dieu peut pardonner les péchés (c'est-à-dire ne les ordonner plus à une peine), sans que l'homme en ait fait pénitence. Q. I, a. 1, n. 2, et a. 2, concl. 1. Donc, encore de puissance absolue, un péché peut être remis sans l'autre. Q. I, a. 1. Quant au péché véniel, il est remis, soit par un acte de la vertu contraire, dist. XVI, q. v, a. 2, concl. 4; a. 3, dub. III, soit par une peine volontaire, *ibid.*, a. 3, dub. II, soit par les sacramentaux. *Ibid.*, dub. III. De toute façon, l'attrition (mouvement insuffisant de pénitence) ne peut devenir contrition. Dist. XVI, a. 3, dub. I.

Le *pouvoir des clefs* est véritable, mais il ne s'étend pas directement à la rémission du péché et de la peine éternelle due au péché; c'est la contrition parfaite qui appelle cette rémission, mais elle ne peut exister qu'à la condition d'inclure le désir du sacrement. Dist. XVIII, q. I, a. 2; q. II, a. 2. Un désir implicite d'ailleurs suffit. *Ibid.* On ne peut donc pas même attribuer une causalité instrumentale et même occasionnelle au pouvoir des clefs à cet égard. L'absolution, en effet, présuppose, dans le pénitent, la contrition. Dist. XIV, q. II, concl. 3. Le pouvoir des clefs s'étend donc à la rémission du péché au for de l'Église, concl. 6. Mais il s'exerce à l'endroit de l'accroissement de la grâce sanctifiante. En cela aucune dérogation à la dignité du sacrement, dont le désir est requis pour qu'agisse la contrition et qui, à la différence des sacrements de l'ancienne Loi, confère *ex opere operato* un accroissement de la grâce. Dist. XIV, q. II.

Sur *l'essence du sacrement*, Gabriel paraît se rallier à l'opinion de Scot qui la place uniquement dans l'absolution. Dist. XIV, q. II. Néanmoins, commentant la définition, *absolutio hominis pœnitentis*, il déclare que la confession des péchés est tellement nécessaire que, sans elle, il n'y a point de sacrement, et « en cela, on touche à la matière du sacrement, du moins de la manière dont elle peut exister ». Aussi, semble-t-il admettre plus loin que la confession est partie essentielle du sacrement. *Ibid.*

La forme, *absolvo te*, lui paraît exprimer convenablement l'action divine s'exerçant sur le pécheur par le ministère du prêtre. Sans être de l'essence de la forme, les paroles *ab omnibus peccatis tuis* lui paraissent nécessaires pour exprimer la portée générale de l'absolution sur les péchés mortels. Dist. XIV, q. II. Sur le sens de la formule, Gabriel est quelque peu hésitant. Il rapporte comme plus probable l'opinion de Scot. Dist. XVIII, q. I. Mais, dans la dist. XIV, q. II, énumérant diverses opinions, il n'ose prendre parti, tout en indiquant sa préférence pour l'ancienne interprétation de Pierre Lombard : Je t'absous, c'est-à-dire, je te déclare absous, ou encore, dist. XVIII, q. I, je te délie de l'obligation de soumettre tes fautes au pouvoir des clefs. Voir aussi le *Supplément* de Gabriel, dist. XXIII, q. II, a. 2. Cette signification est logiquement liée à la thèse générale sur l'objet du pouvoir des clefs.

Il s'ensuit également que la *contrition* est nécessaire dans le sacrement de pénitence. Dist. XIV, q. II, not. 2 et a. 2 ; dist. XVIII, q. II, a. 2. A cette contrition, il faut certainement rattacher l'attrition surnaturelle et souveraine, renfermant la volonté de ne plus pécher, pour un motif surnaturel, dont l'auteur parle dist. XVII, q. I, a. 1, dub. II, et qu'il estime essentielle dans le sacrement de pénitence, au point que, sans elle, le sacrement est absolument nul. Pour lui, pas de sacrement valide et informe. *Ibid.*

La *confession* lui paraît si nécessaire qu'il faut faire remonter la manière de se confesser secrètement et auriculairement à l'institution du Christ, bien que cela ne ressorte pas des Écritures. Dist. XVII, q. I, a. 1. Tout en admettant la doctrine généralement reçue sur la matière de la confession, Gabriel ajoute que l'obligation d'accuser les circonstances aggravantes du péché lui paraît une opinion plus probable. Dist. XVII, q. I, a. 2. Pour les circonstances changeant l'espèce, pas de doute. *Ibid.* Confession nulle, celle qui est faite sciemment à un prêtre incapable de porter un jugement. Dist. XVII, a. 2, q. I ; a. 3, dub. II. L'examen de conscience est recommandé. *Ibid.*

Le prêtre est le *ministre* de la confession, mais le prêtre ayant juridiction, dist. XVII, q. I, et, d'après le canon *Omnis utriusque*, le propre prêtre, curé ou évêque ou pape. *Ibid.*, q. II, a. 2. Mais une juridiction déléguée suffit. *Ibid.*, q. II, a. 3, dub. II. En cas de nécessité, la permission du curé rend légitime la confession faite à un autre prêtre. *Ibid.* Le prêtre est strictement tenu au secret de la confession. Dist. XXI, q. I, a. 1 et 2.

Comme Scot, Gabriel tient que le *précepte* divin de la confession n'oblige, par soi, qu'à l'article de la mort. Dist. XVII, q. I, a. 3, dub. I. Mais, *per accidens*, ce précepte peut urger en d'autres circonstances. L'Église l'a promulgué et précisé en obligeant les fidèles à la confession annuelle, dist. XVII, q. I, a. 1 et 2, et ce précepte ecclésiastique oblige tout fidèle capable de discerner le bien du mal. Q. I, concl. 2. Ceux qui n'ont que des péchés véniels ne sont pas obligés par ce précepte. Q. I, a. 2, concl. 2.

Au sujet de la *satisfaction* en général, fidèle à la conception nominaliste, Biel admet qu'un homme, sans la grâce, puisse offrir à Dieu des satisfactions pour la peine *temporelle* encore due au péché pardonné. Dist. XVI, q. II, a. 3, dub. III. La satisfaction sacramentelle requiert des œuvres non commandées par un autre précepte. *Ibid.*, note 1. Régulièrement, ce doivent être des œuvres pénales. Q. II, a. 1, note 1. Les afflictions naturelles ne peuvent être matière à satisfaction. Q. II, a. 3, dub. I. Gabriel opine que la satisfaction sacramentelle, prudemment imposée, doit pouvoir, quelle qu'elle soit, remettre toute la peine due au péché. A. 1, note 5. Le pénitent n'est pas tenu à accepter la satisfaction; mais, l'ayant acceptée, il est obligé de l'accomplir. Q. I, a. 3, dub. v, et dist. XVIII, q. I, a. 3, dub. I. La satisfaction, accomplie par un autre, peut être substituée. Dist. XVI, q. II, a. 3, dub. ult.

3. *Autres théologiens nominalistes.* — Occam et Biel, étant les deux théologiens les plus qualifiés du nominalisme, on peut s'en tenir à des indications générales touchant les autres auteurs. Quelques noms reviendront plus fréquemment : ceux de Grégoire de Rimini († 1356) dont nous citerons la *Lectura in III^{um} et IV^{um} Sententiarum* (nominaliste en philosophie, augustinien en théologie); de Marsile d'Ingen († 1390), *Quæstiones super IV libros Sententiarum*, Strasbourg, 1501 ; de Jean Gerson († 1429), *Compendium theologiæ ;* opusc. *De confessione; Dialogus de potestate ligandi et solvendi;* dans *Opera omnia*, t. II, Strasbourg, 1488 ; de Jean Major ou Mair († 1540), *In IV^{um} Sententiarum*, Paris, 1509 et 1516; de Jacques Almain († 1515), *Lectura in IV^{um} Sententiarum imperfecta, sive de pœnitentia et matrimonio* (dist. XIV-XXXVII), Paris, 1526 et ses *Moralia*, Paris, 1510; et surtout du dernier nominaliste remarquable avant le concile de Trente, Jean de Medina († 1546), *In titulum de pœnitentia ejusque partibus commentarius, scilicet de pœnitentia cordis, de confessione, de satisfactione, de jejunio, de eleemosyna, de ordine*, Salamanque, 1550. La théologie pastorale peut se référer à Jean Gerson pour quelques traités relatifs à *l'art d'entendre les confessions ; la manière de traiter les récidivistes ; la connaissance des péchés*, etc.; voir t. VI, col. 1323.

a) Sur la pénitence en général, on trouve déjà chez Major l'opinion que la pénitence n'est pas une vertu particulière, mais l'exercice de toutes les vertus. Dist. XIV, q. III. Comme écho de la doctrine scotiste de la non-existence de vertus morales infuses, Marsile enseigne que c'est un *habitus* naturel, q. x, a. 1. Cet *habitus* naturel est distinct des autres *habitus*. Medina, *De pænit.*, tract. I, q. I et ad 4um. L'acte de cette vertu comporte une détestation absolue du péché, Major, q. I, surnaturelle, Marsile, q. XVII; s'étendant au moins virtuellement à tous les péchés mortels, Medina, q. XII, a. 2, ad 2um. Ce dernier auteur distingue subtilement *dolere de peccato* QUATENUS *est offensa Dei, et* QUIA *est offensa Dei*, impliquant, dans le *quia* seul, l'universalité virtuelle de la pénitence. L'acte de pénitence renferme aussi le propos de ne plus pécher à l'avenir; propos simplement virtuel chez Major et Almain, dist. XIV, q. I, et Medina, *ibid.*, q. II. Il n'est pas nécessaire que cet acte de contrition, pour être véritable, soit intense ou de longue durée, q. v; mais il faut que la contrition, considérée en soi, s'étende à chaque péché distinctement, q. III. D'autres disent qu'il suffit de détester les péchés d'une manière générale, quoique indistincte et confuse. Major, dist. XVII, q. III. Quant à l'attrition de pure crainte, Grégoire de Rimini, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, q. I, a. 3, ad 1um, et Almain, *Moralia*, tract. I, c. III, dub. ult., semblent la regarder comme mauvaise en raison de sa fin prochaine.

Ces auteurs admettent généralement que l'acte d'attrition ne saurait devenir acte de contrition. Cf. Medina, *op. cit.*, q. v. Ce théologien toutefois enseigne que l'attrition peut, d'une manière extrinsèque, recevoir de la contrition son honnêteté morale.

b) Effets. — En bons nominalistes, ces auteurs enseignent que le péché mortel peut parfois être remis sans pénitence (cas du martyre et des péchés oubliés). Major, dist. XIII, q. I ; Medina, *op. cit.*, q. II, ad 3um. L'augustinien Grégoire de Rimini évoque le cas d'un acte parfait d'amour de Dieu sans pénitence formelle. *In IIum Sent.*, dist. XVII. On retrouve chez Medina l'opinion d'Occam et de Biel touchant la rémission des péchés mortels, sans aucune pénitence, *de potentia absoluta Dei*, et sans mutation physique de l'âme du pécheur. *Op. cit.*, q. VII et XII. Même opinion chez Gerson, *De vita spirituali*, lect. I, coroll. 9; *Opera*, t. III, XLI, D.

Sur le fond dogmatique de la rémission nécessairement simultanée de tous les péchés mortels et de la peine éternelle due aux péchés se greffent des questions subsidiaires. Medina opine que, *de potentia absoluta*, Dieu pourrait pardonner un péché mortel sans les autres. De plus, il lui semble absolument impossible que Dieu remette un péché sans la peine éternelle qui lui est due. Les deux assertions sont conformes à la doctrine nominaliste du péché habituel, lequel n'est plus, on le sait, qu'une relation *ad pœnam*. *Op. cit.*, q. VII. Il y a, dans le pardon du péché mortel, changement de la peine éternelle en peine temporelle, *op. cit.*, q. VII, et tract. III, *De satisfactione*, q. I, et toujours quelque diminution de la peine temporelle, en raison de la libéralité divine et des dispositions du pénitent. *Ibid.*, q. IV.

La rémission des péchés véniels peut être l'effet d'un simple bon mouvement naturel contraire. Généralement tous les nominalistes : Major, dist. XVI, q. I; Medina, tract. *De pænitentia*, q. III. A l'article de la mort, les véniels sont remis par la grâce finale, dans un acte de charité fervente. Major, dist. XXI, q. III; Almain, dist. XXI, q. I. Ils sont aussi remis par les sacramentaux, et même *ex opere operato*, Major, dist. XIII. La reviviscence des bonnes œuvres mortifiées par le péché est aussi l'effet de la pénitence.

C'est aussi une opinion nominaliste, empruntée d'Occam et de Biel, qu'on retrouve chez ces auteurs touchant l'effet direct et immédiat de l'exercice du pouvoir des clefs. Major enseigne que ce pouvoir ne remet ni le péché, ni la peine éternelle, mais les déclare remis. Dist. XVI, q. II; dist. XVIII, q. I; Medina admet qu'il remet directement la peine éternelle. Tract. II, *De confessione*, q. *De effectu absolutionis sacramentalis.*

c) Nécessité. — D'une manière générale, la pénitence est nécessaire pour tout péché mortel. Major, dist. XVII, q. IX; Marsile, q. XII, a. 1; Medina, *op. cit.*, q. II. Cette nécessité résulte, en principe, de la nature des choses. Major, *id.*, q. IX; Marsile, q. XII, a. 1, et q. XVIII. Mais, sous son aspect positif, le précepte de la pénitence n'oblige pas *semper pro semper*. Medina, *De pænit.*, q. VI, dub. II; ni immédiatement, q. VI, sauf à l'article de la mort, a. 1.

D'une manière particulière, le sacrement de pénitence est nécessaire au moins d'une nécessité de droit ecclésiastique. Medina, tract. II, *De confessione*, q. II. Car bien que le Christ ait conféré à l'Église le pouvoir des clefs, il a pu le conférer comme utile et non comme nécessaire. Aucun texte de l'Écriture n'est démonstratif de la nécessité du sacrement. Toutefois, par une théorie assez obscure, Medina envisage la nécessité du sacrement par rapport à la peine éternelle du péché, qui ne serait pas remise par la contrition. *Id.*, q. IV. En cas d'impossibilité de recourir au sacrement, le désir suffit. Major, dist. XIV, q. II.

d) Essence. — La *matière* éloignée du sacrement serait pour Gerson, *Flores morales*, le pécheur lui-même. Il est plus juste de dire, avec tous les théologiens, que les péchés commis après le baptême sont cette matière. Medina, tract. I, *De pæn.*, q. II. Les péchés déjà remis peuvent être matière d'une nouvelle confession. *Id.*, tract. II, q. *De fructu iterandi confessionem.* A l'encontre de Scot et de Biel, Medina admet qu'une telle confession est non seulement valide, mais fructueuse. *Ibid.*

Fidèle à la conception scotiste, Major ne connaît pas de matière à ce sacrement. Dist. XVI, q. I. Marsile accepte néanmoins une certaine composition de matière et de forme, *In IVum Sent.*, q. x; mais la confession seule est matière, pas la contrition ni la satisfaction. *Ibid.*, q. x, a. 1.

Quant à la forme *Ego te absolvo*, Medina ne pense pas que des paroles déterminées soient de l'essence de la forme. Tract. II, *De confessione*, q. *De modo confitendi ;* à l'opposé, Major estime que non seulement les mots *Ego te absolvo*, mais la détermination *a peccatis tuis*, et même l'invocation de la Trinité (pour marquer le caractère ministériel de l'exercice du pouvoir des clefs) sont essentiels à la forme. Dist. XIV, q. II. Le sens de la formule est « je te déclare absous ». Major, dist. XVIII, q. I; dist. XIV, q. II; Medina, tract. II, q. *De effectu absolutionis.* Major estime que la formule peut, en cas de nécessité, être efficace à distance. Dist. XVII, q. I. Jean Gerson a écrit un opuscule en faveur de la forme indicative. *Opera*, t. II, XXXIII, I.

Sans appartenir à l'essence du sacrement, la *contrition*, en conformité avec les principes rappelés sur la nécessité de la pénitence, est si nécessaire dans le sacrement que, sans elle, le sacrement ne produirait pas d'effet. Major, dist. XIV, q. II; dist. XVIII, q. II; Medina, tract. II, q. *De confessione ficta iteranda.* Cet auteur enseigne même que l'attrition ne saurait rendre valide la confession à l'égard d'un péché oublié. Seule l'attrition vraie, surnaturelle et souveraine est requise pour cette validité. *Ibid.*, q. *De confessione iteranda ;* Major, dist. XVII, q. IX. En général, pas de sacrement valide et informe.

Tous nos théologiens admettent la nécessité de la *confession;* cette nécessité est implicitement renfermée dans le pouvoir conféré par le Christ aux hommes de remettre ou de retenir les péchés. J. Gerson, *Comp. theol.*, XXVII, F. Mais la manière de se confesser secrètement n'est pas de l'essence du sacrement. Medina, tract. *De confessione*, q. *De modo secrete confitendi;* Major, dist. XVII, q. I. La confession vocale, si elle est possible, est la seule autorisée. *Ibid.* La confession est obligatoire de droit divin, Medina, *id.*, q. II, mais qui n'oblige par soi immédiatement qu'à l'article de la mort. Medina, *ibid.*, q. *Quo tempore confiteri oportet;* Marsile, q. XII, a. 2, dub. IV, concl. 3. La confession est obligatoire également de droit ecclésiastique. Medina, *id.*, q. XVIII. Sont soumis à ce précepte tous les fidèles dès l'âge de discrétion. Ceux qui n'ont que des péchés véniels en sont exempts. Almain, dist. XV, q. I, a. 6; Medina, *loc. cit.*, q. VI. — La nécessité d'une confession *intégrale* ne peut être prouvée par l'institution divine, mais par la tradition et l'autorité de l'Église. Medina, *loc. cit.*, q. VIII.

La *satisfaction* pour le péché commis ne requiert pas nécessairement l'état de grâce. Major, dist. XV, q. I; Medina, tract. III, q. V. A l'opposé, Marsile exige l'état de grâce, q. XI, a. 2. Les œuvres déjà par ailleurs obligatoires ne peuvent être offertes en satisfaction. Almain, dist. XV, q. I; Major, q. II. A l'opposé, Medina, tract. III, q. IV, dub. III. Almain requiert une œuvre extérieure, q. I; Medina, une œuvre pénale, q. IV; cf. Major, dist. XV, q. II, dub. II. Les adversités et tribulations naturelles peuvent servir, par la pénalité qu'elles comportent, à la rémission des peines du purgatoire ; par la vertu avec laquelle nous les acceptons, elles constituent de véritables satisfactions. Medina, tract. III, q. V, dub. I.

La satisfaction sacramentelle est celle qu'impose le confesseur dans le sacrement; bien proportionnée aux fautes, elle pourrait remettre toute la peine due au péché. Major, dist. XX, q. I; Medina, tract. II, q. XLVII, *De effectibus pænitentiæ impletæ.* Elle ne peut être publique pour des péchés secrets. *Ibid.*, q. XLIV. Le pénitent n'est pas obligé d'accepter la pénitence, Medina, tract. II, q. V; mais le confesseur peut l'y obliger. Major, dist. XX, q. V; dist. XVIII, q. II. Faite en état de péché, la satisfaction produit néanmoins quelque effet. Marsile, *In IVum Sent.*, q. XI, a. 3; Medina, *loc. cit.*, *De pænitentia injuncta et in gratia implenda.* Cf. J. Gerson, *Comp. theol.*, XXVII, I.

VII. Quelques indépendants ou augustiniens. — Notre galerie serait incomplète si nous n'ajoutions pas quelques indications touchant des théologiens indépendants ou à tendances augustiniennes. Quelques notes suffiront.

1° *Henri de Gand* (vers 1293). — Sur la causalité sacramentelle, Henri de Gand est un précurseur de Scot et des nominalistes; il enseigne la causalité occasionnelle, le sacrement étant une condition *sine qua non* de l'infusion de la grâce. *Quodl.*, IV, q. XXXVII. En soi, rémission des péchés et infusion de la grâce sont choses distinctes, bien qu'en fait la première soit réalisée par la seconde. *Summa*, l. IV, c. XXX. L'absolution a pour effet immédiat l'accroissement de grâce sanctifiante, ce qu'elle fait chaque fois que des péchés, déjà pardonnés dans une confession précédente, sont soumis de nouveau au pouvoir des clefs. *Quodl.*, VII, q. XXII, XXIV. Et même l'auteur estime que l'Église peut imposer l'obligation de réitérer ces confessions. *Quodl.*, X, q. I.

Henri de Gand est un des premiers théologiens ayant explicitement défendu l'utilité et la suffisance, dans le sacrement de pénitence, de la simple attrition. *Quodl.*, I, q. XXXII. D'*attritus*, le pénitent devient *contritus* par l'efficacité de l'absolution.

Sur la satisfaction, en général, Henri exige l'état de grâce pour satisfaire. *Quodl.*, VIII, q. XVIII. L'acte extérieur de satisfaction n'a de valeur que par le mérite de l'acte intérieur qui le commande. *Ibid.*

2° *Gilles de Rome* († 1316) est l'un des derniers théologiens qui aient enseigné la nécessité de la confession aux laïques, mais il reconnaît que cette opinion rigide n'est pas universelle. *Breve totius theologiæ compendium*, c. XXV. Il appuie son sentiment sur l'institution par le Christ, tout au moins d'une manière implicite, de la confession. *Ibid.* Ce théologien est, d'ailleurs, un rigoriste. Pour lui, l'obligation de confesser les péchés mortels s'impose sans délai ; et même les circonstances aggravantes doivent être confessées. *Ibid.* Cf. ici, t. III, col. 900, 906, 914.

3° *Thomas de Strasbourg* († 1357). — Thomas de Strasbourg, auteur d'une *Lectura in IV libros Sententiarum*, appartient à l'école augustinienne de Gilles de Rome. Sur la causalité des sacrements, on retrouve chez lui les idées d'Henri de Gand. « Le pouvoir des clefs peut être considéré soit dans la foi du pénitent, soit dans l'exercice qu'en fait le prêtre. Sous le premier aspect, il concourt instrumentalement et dispositivement à la rémission des péchés et à l'infusion de la grâce; c'est la vertu divine, coexistant à celle du sacrement, qui opère principalement et directement, comme il a été dit dist. II, q. I, a. 2. Sous le second aspect, le pouvoir des clefs ne produit pas la rémission des péchés, mais la suppose déjà réalisée par la contrition, mais il détermine un accroissement de la grâce déjà reçue et un surcroît dans les vertus infuses. » *In IVum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3. Cependant, Thomas reconnaît que d'autres disent, au contraire, que les sacrements de la Loi nouvelle produisent ce qu'ils signifient et que, par conséquent, le pouvoir des clefs s'étend à la rémission des péchés. *Ibid.*

Sur la vertu de pénitence, il faut noter une opinion singulière de Thomas, attribuant cette vertu au Christ et à tout sujet capable de sentiments de justice, parce qu'il leur est possible, tout au moins conditionnellement, d'affirmer leur désir de réparer le péché, s'ils venaient à le commettre. Dist. XIV, q. I, ad 5um. A l'encontre des nominalistes, Thomas requiert un mouvement de contrition formelle pour la rémission du péché véniel. Dist. XVI, a. 4; dist. XXI, a. 4, ad 1um. L'obligation de faire pénitence pour le péché mortel lui paraît s'imposer aussitôt que possible après la faute commise : il est donc plus sévère que l'ensemble des théologiens. Dist. XVII, a. 4, ad 4um. L'origine divine de la confession est attestée par Thomas de Strasbourg non plus comme une opinion, mais comme une doctrine acquise. Dist. XVII, q. II, a. 2. Voir ici, t. III, col. 903.

Au chapitre de la satisfaction, Thomas n'admet pas que l'Église puisse imposer une pénitence publique pour un péché secret. Dist. XIV, a. 3.

4° *Maître Adrien* († 1523). — Une place à part doit être faite au futur Adrien VI. Nous utilisons ici principalement les *Quæstiones quodlibeticæ*, Louvain, 1515, et les *Quæstiones in IVum Sententiarum*, Louvain, 1516. On sait que ce dernier ouvrage, publié d'ailleurs à l'insu du maître, est une suite d'études sur les sacrements plutôt qu'un commentaire proprement dit sur les *Sentences*. (Nos références marqueront ici uniquement la question.)

Sur la causalité des sacrements et, en particulier l'objet du pouvoir des clefs, Adrien est hésitant. Il accepte comme probable l'opinion du Maître des Sentences et des nominalistes, que l'absolution ne remet pas, à proprement parler, les péchés et la peine éternelle, mais les déclare remis. *Quodl.*, V, a. 3. Mais, ailleurs, il se rallierait facilement à l'opinion de saint Thomas assignant comme effet immédiat à l'absolution

la rémission de la coulpe et de la peine du péché. *De clavibus*, q. II.

La pénitence est un mouvement de déplaisir ou de haine à l'égard du péché commis, *De pœnit.*, q. I, qui inclut le propos, au moins virtuel, de ne plus pécher à l'avenir. *Id.* La vraie contrition suppose un mouvement intense de pénitence. *Id.*, q. II. Aussi, l'attrition issue de la crainte des châtiments divins est-elle mauvaise et insuffisante. *Quodl.*, IV, q. II.

Avec Scot et les nominalistes, Adrien admet que le péché habituel est une simple *relatio ad pœnam subeundam :* donc, bien qu'en fait la rémission du péché soit accompagnée de l'élévation de l'âme à l'état de grâce, de puissance absolue, Dieu peut disjoindre les deux choses. *De pœnit.*, q. IV. A la mort, l'âme en état de grâce est purifiée de ses fautes vénielles par un acte intense de charité qui agit, comme disposition, à titre de mérite de convenance. *De confessione*, q. IV.

La pénitence oblige tout homme tombé en péché; mais, avant l'article de la mort, on ne saurait indiquer un moment précis où oblige immédiatement le précepte. *De conf.*, q. III.

En dehors du sacrement, la *contrition* parfaite remet le péché, si toutefois elle renferme le désir implicite du sacrement. *De conf.*, q. I, a. 2. Mais, dans le sacrement même, la contrition proprement dite est requise. *Id.*, *ibid.* Toutefois, Adrien semble abandonner cette opinion désuète dans le *Quodl.*, V, a. 3. En tout cas, il n'admet pas la confession valide et informe. *De conf.*, *loc. cit.*

La *confession* est obligatoire par précepte divin, *id.*, q. II; Adrien déclare nettement que c'est une hérésie de nier le précepte divin de la confession : on le déduit nettement des Écritures. *Id.*, *ibid.* Cf. ici, t. III, col. 904. Bien qu'on ne puisse, avant l'article de la mort, déterminer un moment précis où, *par soi*, ce précepte s'impose immédiatement à la conscience, toutefois, *per accidens*, il s'impose au pécheur à l'occasion de la réception non seulement de l'eucharistie, mais encore des autres sacrements des vivants. *Id.*, q. III. La manière de se confesser secrètement n'appartient pas à l'essence du sacrement. *Id.*, q. I. La confession vocale est seule valable, sauf le cas d'impossibilité. *Ibid.* Valable la confession à distance en cas de nécessité. *Ibid.* L'accusation des circonstances notablement aggravantes ne s'impose pas. *Id.*, q. IV, a. 2. Tout mensonge portant sur une matière nécessaire rend la confession sacrilège. *Id.*, q. V.

La *satisfaction* n'est valable qu'accomplie dans l'état de grâce. *De satisfactione*, q. I. Même les œuvres, déjà par ailleurs obligatoires, peuvent être offertes en satisfaction des péchés. *Id.*, q. III. La satisfaction sacramentelle, bien qu'elle ait plus de valeur que toute autre satisfaction, n'opère la rémission de la peine temporelle qu'*ex opere operantis.* Mais elle apparaît à Adrien si nécessaire qu'une fois imposée, rien ne lui peut plus être substitué. *De clavibus*, q. I, dub. II. Accomplie en état de péché mortel, elle n'a aucune valeur, même *recedente fictione.*

Les mérites perdus par le péché revivent par l'absolution, et vraisemblablement quant à toute leur récompense essentielle. *De satisfactione*, q. II, ad 1um.

Conclusions. — De cette étude sur le mouvement théologique, en dehors de l'école de saint Thomas, il se dégage deux conclusions.

La première conclusion est le relief accordé, dans le sacrement de pénitence, à l'absolution et à l'attrition. Alors que saint Thomas et les thomistes, jusqu'à Cajétan, avaient eu bien de la peine à dégager le sacrement de pénitence de la vertu de pénitence, dégagement opéré par saint Thomas, tout au moins dans la *Somme*, mais laissé dans l'ombre par ses commentateurs; aveuglément fidèles aux explications formulées dans le *Commentaire sur les Sentences*, Scot et les scotistes ont rendu à l'absolution une valeur essentielle dans le sacrement de pénitence et, partant, ont dégagé davantage le sacrement de la vertu. Ce principe ruine totalement la doctrine du pseudo-Augustin de la nécessité de la confession aux laïques : nous avons vu que les maîtres franciscains, à partir de Scot, ont porté un coup mortel à cette pratique. C'est là un progrès appréciable. L'importance donnée à l'absolution précise et, si l'on veut, limite le rôle de la contrition et des actes du pénitent; et, de ce chef, un progrès est encore à enregistrer, qui permet d'affirmer l'utilité et la suffisance de l'attrition dans le sacrement.

Mais, par contre, ce double progrès est conditionné par des opinions discutées et risquées. On a expliqué déjà, voir t. I, col. 181-182, comment les conclusions de Scot avaient logiquement amené Occam à nier, pour ainsi dire, la nécessité de la contrition dans le sacrement et, par réaction, Gabriel Biel à refuser à l'absolution toute efficacité directe sur la rémission de la coulpe et de la peine éternelle. Et ainsi, après avoir péniblement dégagé la théologie du sacrement de pénitence des difficultés où l'avaient enlisée les scolastiques du XIIe et de la première moitié du XIIIe siècle, les thomistes voient leur œuvre compromise par des exagérations des écoles scotiste et nominaliste. Sans doute, cette dernière école est encore dans les limites de l'orthodoxie : elle admet la réalité de la grâce dans l'âme; elle reconnaît en fait les modifications spirituelles qu'entraîne la justification ; elle énumère et distingue les éléments essentiels du sacrement ; elle conserve à l'absolution, élément primordial, une certaine efficacité. Les discussions ne portent encore que sur des points où le dogme n'est pas directement engagé. L'Église laisse donc dire. Cependant, on entrevoit déjà, derrière certaines théories, que des erreurs peuvent logiquement se manifester. Le nominalisme se trouve, en fait, pris entre deux extrêmes : ou en arriver à nier la nécessité du repentir intérieur et tout ramener à une conception purement juridique de la justification, ou affirmer que le rite extérieur est avant tout symbolique et représentatif des dispositions intérieures du pénitent. L'un et l'autre excès, dans leurs points de départ opposés, se rencontreront unis à leur point d'arrivée, dans les innovations de la Réforme.

VIII. Discipline et enseignement de l'Église. — 1° *De 1215 à Benoît XII.* — 1. *Conciles provinciaux.* — Les prescriptions du IVe concile du Latran sur la confession annuelle au propre prêtre suscitent, au cours du XIIIe siècle, une série de règlements dans les conciles et synodes particuliers. Tous se placent au point de vue disciplinaire; les préoccupations dogmatiques n'existent pour ainsi dire pas.

En 1227, un concile provincial de Narbonne prescrit au confesseur de tenir exactement note des noms de ceux qui vont se confesser, afin de pouvoir en témoigner. L'excommunication et la privation de sépulture ecclésiastique sont prononcées contre ceux qui, âgés de quatorze ans, ne satisfont pas au précepte de la confession annuelle. Can. n. 7. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, p. 1453.

La même année, un concile de Trèves règle l'administration des sacrements. Au sujet de la communion pascale, il prescrit la confession préalable au propre prêtre ou, avec l'assentiment de celui-ci, à un autre clerc instruit et délégué pour les confessions. Quiconque omet de se confesser, sauf autorisation de son curé, sera dénoncé à l'évêque. Cap. 3. Le prêtre doit confesser en un endroit public et absoudre ceux qui promettent de faire pénitence. Les cas plus graves sont réservés au supérieur. Le secret le plus strict devra être gardé. Le prêtre s'informera des circonstances et du degré de gravité des fautes. Pour écarter toute idée de

lucre, il est interdit au confesseur d'imposer comme pénitence la célébration de messes. Enfin, la formule suivante d'absolution est imposée : *Authoritate, qua fungor, ego te absolvo a vinculo excommunicationis et restituo te unitati Ecclesiæ sanctæ, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* Can. 4. *Op. cit.*, p. 1457-1459.

Un concile de Mayence (1233), réuni contre les *Stedinger*, recommande la prudence dans les questions à poser, can. 19 ; la graduation des pénitences proportionnellement à la gravité des péchés, can. 11 ; l'obligation de garder le secret, can. 13 ; la célébration des messes imposées en pénitence est interdite au confesseur, can. 14 ; interdiction de s'enquérir des péchés d'une autre personne, can. 15. *Op. cit.*, p. 1548.

Les mêmes recommandations apparaissent au concile provincial de Fritzlar (1243). Comme particularités, signalons l'obligation de confesser à domicile et en secret le pénitent malade, avant de lui donner l'eucharistie, l'énoncé d'un certain nombre de cas réservés, avec l'indication que tout prêtre peut, à l'article de la mort seulement, les absoudre. Can. 4, *Op. cit.*, p. 1626-1627.

En 1254, un concile d'Albi prescrit à tout fidèle des deux sexes, parvenu à l'âge de discernement, de confesser trois fois par an ses fautes à son propre prêtre ou, avec son assentiment, à un autre, et d'accomplir humblement la pénitence imposée. Trois fois par an, chacun devra communier (Noël, Pâques et Pentecôte), et cette communion sera précédée de la confession. Can. 29. *Op. cit.*, t. VI, p. 79.

A Mayence, en 1261, on rappelle aux prêtres l'obligation de confesser les malades secrètement à domicile ; on rappelle les détails déjà connus. Can. 7 et 8. *Op. cit.*, p. 100.

Un concile de Cologne (vers 1280) contient un certain nombre de prescriptions détaillées sur le sacrement de pénitence. On y prescrit l'aveu des circonstances aggravantes. Can. 8, *Op. cit.*, p. 262.

Le synode de Lambeth (1281) rappelle l'obligation pour le confesseur d'avoir les pouvoirs nécessaires. Can. 6. *Op. cit.*, p. 279.

Le synode provincial d'Avignon (1282) prescrit la confession en secret des malades et fixe quelques cas réservés. Can. 9. *Op. cit.*, p. 289.

Un concile provincial de Cologne, 1310, reproduit le décret de 1215 sur l'obligation de la confession annuelle, sous peine d'excommunication et de privation de sépulture. Les délinquants, clercs ou laïques, seront dénoncés à l'évêque. Énumération de 39 cas réservés. Cap. 90-93. *Op. cit.*, p. 619.

Enfin, en 1330, un concile de Lambeth rappelle les prescriptions connues sur l'administration du sacrement de pénitence, l'obligation, pour le confesseur, d'agir avec prudence, de ne confesser que ses subordonnés, de refuser l'absolution aux impénitents, de ne pas s'enquérir des péchés des autres et des noms des complices. Obligation pour le prêtre, en état de péché mortel, de se confesser avant de célébrer. Dégradation prononcée contre les violateurs du secret de la confession. Can. 2 et 3. *Op. cit.*, p. 815.

2. *Documents de l'Église romaine.* — Alexandre IV condamne, le 5 octobre 1256, la proposition suivante de Guillaume de Saint-Amour : « Celui qui se confesse aux frères (dominicains et franciscains), délégués canoniquement par l'évêque ou le pape, ne satisfait pas au décret *Omnis utriusque sexus.* Car il est commandé de faire cette confession aux supérieurs ayant charge d'âmes, précisément pour qu'ils connaissent le visage de leurs brebis, c'est-à-dire la conscience de leurs subordonnés. Or, il est certain que le supérieur ne peut connaître les sentiments et les actes de chacun qu'en entendant leurs confessions. » Denz.-Bannw., n. 459. C'est la question du choix du confesseur déjà exposée, t. III, col. 908.

Cette querelle suscitée aux ordres mendiants par les séculiers se reproduit encore, au sujet de l'administration du sacrement de pénitence, sous le pontificat de Jean XXII. Jean de Pouilly, voir t. VIII, col. 797, a soutenu les trois erreurs suivantes : 1° obligation, pour les fidèles, de recommencer les confessions faites aux religieux ayant le pouvoir général d'entendre les confessions ; 2° le pape, et même Dieu, ne pourraient faire que les paroissiens accomplissent leur devoir annuel en se confessant à d'autres qu'à leur curé ; 3° ni le pape, ni Dieu ne peuvent concéder le pouvoir général d'entendre les confessions de telle sorte que les paroissiens soient exempts de s'adresser à leur propre curé. Denz.-Bannw., n. 491-493.

Au point de vue doctrinal, la profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Vienne, atteste, d'un mot, dans la nomenclature des sept sacrements, la croyance de l'Église au sacrement de pénitence. Denz.-Bannw., n. 465.

2° *Benoît XII : Le « Libellus ad Armenos ».* Voir, sur la portée et l'ensemble du document, t. II, col. 696. Les accusations portées contre les Arméniens et surtout la réponse officielle des évêques arméniens au concile de Sis fixent la croyance de l'Église catholique au XIVe siècle. Voir les accusations, t. II, col. 698, n. 10 et la réponse, col. 703. D'où il résulte que : 1. les prêtres sans exception ont le pouvoir de remettre les péchés : 2. que la formule d'absolution déprécative a, d'après l'intention du ministre, valeur indicative ; 3. que tous les péchés sont rémissibles à condition d'être tous spécifiquement soumis au pouvoir des clefs ; 4. que la communion doit être normalement précédée de la confession ; 5. que le pouvoir plus étendu des évêques n'infirme pas la juridiction des prêtres au for sacramentel.

3° *Concile de Florence* (1439). — Bien que les condamnations de Wiclef et de Hus appartiennent à une époque antérieure, elles doivent être étudiées plus loin, car elles sont la réprobation d'un début de déformation doctrinale qui se prolonge dans le protestantisme. Les déclarations du concile de Florence, décret *pro Armenis*, sont, au contraire, le prolongement doctrinal d'une croyance déjà antérieurement proposée et trouvent ici naturellement leur place.

Sur la valeur doctrinale du décret *pro Armenis*, voir ORDRE, t. XI, col. 1315-1322. Le texte conciliaire est presque identique à celui de saint Thomas, opusc. *De fidei articulis et septem sacramentis*, édit. Mandonnet, *Opuscula omnia S. Thomæ*, t. III, Paris, 1927, p. 16.

TEXTE DU CONCILE	TEXTE DE SAINT THOMAS
Novæ Legis septem sunt sacramenta : videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium...	Sunt autem sacramenta Legis Novæ septem : scilicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium.
Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per pænitentiam spiritualiter sanamur...	Quarto oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum pænitentiæ...
Quartum sacramentum est pænitentia, cujus quasi materia sunt actus pænitentis, qui in tres distinguuntur partes, quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Secunda est oris confessio : ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confi-	Quartum sacramentum est pænitentia, cujus quasi materia sunt actus pænitentis, qui dicuntur tres pænitentiæ partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet quod homo doleat de peccato commisso, et proponat se de cetero non peccaturum. Secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata,

teatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Formam hujus sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert, cum dicit : *Ego te absolvo*, etc. et minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis. Denz.-Bannw., n. 695, 699.	quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter, non dividens ea diversis sacerdotibus. Tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis; quæ quidem praecipue fit per jejunium et orationem et eleemosynam. Forma autem hujus sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert, cum dicit : *Ego te absolvo.* Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccato.

Ces formules sont l'expression de la croyance générale touchant le sacrement de pénitence. Elles ne tranchent aucun des points discutés entre théologiens et laissent à toutes les opinions divergentes leur probabilité théologique. Le mot *quasi materia* ne saurait gêner les scotistes : nous avons entendu plus d'un d'entre eux accepter de parler d'une sorte de matière dans le sacrement de pénitence. Avec cette largeur d'interprétation, aucune école ne peut trouver difficulté à souscrire la formule préparée par saint Thomas. La question du mode de causalité est passée sous silence et l'effet du sacrement est indiqué en termes si généraux qu'on n'en peut tirer aucun argument en faveur d'un système plutôt que d'un autre.

Toutefois, si le concile de Florence n'apporte aucun élément de progrès dogmatique, sa déclaration est précieuse pour marquer les traits généraux de la croyance catholique à la veille des négations protestantes.

4° *Condamnation des propositions de Pierre Martinez d'Osma, par Sixte IV* (1479). — Il faut enfin signaler quelques propositions dont la condamnation montre l'évolution qui s'est produite, dans l'enseignement officiel de l'Église au xve siècle, touchant certains points jusqu'alors controversés ou bénignement tolérés. Il s'agit des doctrines outrancières du théologien espagnol Pierre Martinez dit d'Osma, du nom de sa ville natale. Voir Pierre d'Osma. La condamnation est globale : « Nous déclarons toutes et chacune de ces propositions fausses, contraires à la foi catholique, erronées et scandaleuses, tout à fait étrangères à la vérité évangélique, contraires aux décisions des Pères et aux autres constitutions apostoliques, et contenant une manifeste hérésie. » Bulle *Licet ea*, 9 août 1479.

De ces propositions, nous avons deux textes légèrement dissemblables, l'un appartenant en propre à la bulle de Sixte IV, l'autre « vulgarisé » par le jugement antérieur d'Alphonse Carillo, archevêque de Tolède. Cf. Menendez Pelayo, *Heterodoxos españoles*, t. I, 1880, l. III, c. VI, § 3, p. 548-566. Nous juxtaposons ici les deux textes :

Texte vulgarisé	Texte authentique
1. Peccata mortalia, quantum ad culpam et pœnam alterius sæculi, delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves. 3. Pravæ cogitationes confiteri non debent, sed sola displicentia delentur sine ordine ad claves. Denz.-Bannw., n. 724, 726.	Et peccata mortalia, quoad culpam et pœnam alterius sæculi, absque confessione sola cordis contritione, pravas vero cogitationes sola displicentia deleri. Cavallera, *Thesaurus*, n. 1219.

L'erreur visée dans ce texte concerne la possibilité d'une rémission de la coulpe et de la peine des péchés mortels dans une contrition qui n'impliquerait pas le désir du sacrement de pénitence. Erronée pareillement, l'opinion qui conçoit la rémission des pensées coupables par le seul déplaisir qu'en peut éprouver le pécheur.

2. Confessio de peccatis in specie fuit ex aliquo statuto universalis Ecclesiæ, non de jure divino. Denz.-Bannw., n. 725.	Confessionem peccatorum in specie ex universalis Ecclesiæ realiter statuto, non divino jure, compertam fore. Cavall., n. 1219.

On condamne ici l'opinion qui fait de la confession *distincte* des péchés mortels commis une simple institution ecclésiastique. Cette confession distincte de chaque péché est donc de droit divin.

4. Confessio debet esse secreta, id est de peccatis secretis, non de manifestis. Denz.-Bannw., n. 727.	Et quod confessio secreta sit necessario non exigi. Cavall., n. 1227.

Le texte authentique nous donne seul ici un sens intelligible : l'auteur nie purement et simplement l'obligation de la confession secrète.

5. Non sunt absolvendi pænitentes, nisi peracta prius pænitentia eis injuncta. Denz.-Bannw., n. 728.	Et non peracta pænitentia pænitentes absolvi non debere. Cavall., n. 1255.

Condamnation utile pour préciser que l'*accomplissement* de la satisfaction sacramentelle n'appartient pas à l'essence du sacrement, et qu'il suffit, pour la justification du pénitent, qu'existe en lui le désir de satisfaire.

6. Sacramentum pænitentiæ quantum ad collationem gratiæ, sacramentum naturæ est, non alicujus institutionis Veteris vel Novi Testamenti. Denz.-Bannw., n. 732.	Sacramentum quoque pænitentiæ, quantum ad collationem gratiæ, naturæ non autem institutionis Novi aut Veteris Testamenti existere. Cavall., n. 1203.

Ici, il s'agit d'une véritable hérésie, puisque la proposition revient à nier l'institution divine positive du sacrement de pénitence.

Ces condamnations marquent que l'Église est en possession d'une doctrine ferme, à laquelle les erreurs protestantes vont donner l'occasion de se manifester.

5° *La discipline de l'Église sur la nécessité, pour le pécheur, d'une confession préalable à la communion.* — L'obligation imposée par le IVe concile du Latran aux fidèles de l'un ou l'autre sexe de se confesser annuellement, si on la rapproche de l'obligation de la communion pascale, montre qu'il existe, dans l'enseignement de l'Église, une relation étroite entre le sacrement de pénitence et l'usage de l'eucharistie. Cette relation s'affirmera au concile de Trente d'une manière plus particulière, dans le précepte imposé à tout prêtre et à tout fidèle en état de péché mortel de se confesser avant de recevoir l'eucharistie. Sess. XIII, c. VII et can. 11, Denz.-Bannw., n. 880, 893. Voir Communion eucharistique, col. 504. La prescription est insérée aujourd'hui dans le Code, can. 807, 856. Le concile parle d'une coutume, *consuetudo*, qu'il transforme en précepte formel. Bien que cette question déborde le cadre de la théologie pénitentielle, il y a intérêt à rappeler ici en quelques mots comment elle se pose.

1. *L'état de la question* a été exposé au concile de Trente par les théologiens consulteurs, notamment par Melchior Cano. Les théologiens avaient préparé, pour le proposer à la censure, un article reprenant la doctrine luthérienne sur la préparation à la communion : « Seule la foi est une préparation suffisante à la réception de l'eucharistie; la confession n'est pas nécessaire, mais libre, surtout pour les savants. Les hommes ne sont pas tenus à la communion pascale. » Theiner, *Acta*, t. I, p. 489. M. Cano fait observer que, si

la 1re partie de cet article doit être condamnée comme hérétique, il n'en peut être de même de la 2e qui concerne la confession. Car c'est là, dit-il, l'opinion de Cajétan, d'Adrien, dans son *Commentaire sur les Sentences*, de John Fisher (Roffensis), a. 15 contre Luther, de Pierre de la Palu et de Richard de Médiavilla, *In IVum Sent.*, dist. XVII. Et, par conséquent, conclut le théologien dominicain, « il ne semble pas qu'on puisse condamner cet article comme hérétique; autrement tous ces docteurs devraient, eux aussi, encourir la qualification d'hérétiques ». Et Cano de conclure que, se séparant de l'opinion de Cajétan, il estime que l'obligation, pour le pécheur, de se confesser avant de recevoir l'eucharistie, vient d'une tradition de l'Église. Theiner, t. I, p. 494.

Des remarques analogues furent faites par Melchior de Bosmediano; il faut, déclare ce théologien, condamner la doctrine erronée, mais en des termes tels que ne rejaillisse point sur les auteurs catholiques la note d'hérésie. Theiner, p. 497. On peut constater que le texte du canon 11 tient compte de ces remarques.

2. *Deux témoins principaux* de la tradition de l'Église au XIIIe siècle peuvent être invoqués : saint Thomas et Duns Scot.

Saint Thomas n'aborde pas directement la question, mais il la résout implicitement dans le *Suppl.*, q. VI, a. 5 : « Est-on tenu de se confesser immédiatement? » Le point de départ de la solution est précisément le décret du concile du Latran. « Dans la décrétale, c'est tout ensemble qu'est donné le temps déterminé pour se confesser et le temps pour la réception de l'eucharistie. Or, l'homme ne pèche pas s'il ne reçoit pas l'eucharistie avant le temps déterminé par le droit. Donc, il ne pèche pas non plus, s'il ne se confesse pas avant ce temps-là. » Dans la pensée de saint Thomas, c'est donc la réception de l'eucharistie qui commande le recours à la confession. Le corps de l'article vient corroborer cette conclusion. Notre docteur précise, en effet, que la contrition, avec le propos de se confesser qui y est annexé, s'impose au pécheur chaque fois que l'état de grâce lui est nécessaire. Mais, pour la réception de l'eucharistie, le propos n'est pas suffisant : « On est tenu de se confesser, si l'on doit recevoir l'eucharistie, dont nul ne doit s'approcher, après un péché mortel, sans s'être confessé, s'il a le prêtre à sa disposition, et qu'il n'y ait pas de nécessité l'obligeant à communier. Et de là vient l'obligation que l'Église fait à tous de se confesser au moins une fois l'an ; parce qu'elle a institué qu'une fois dans l'année, savoir à Pâques, tous reçoivent la sainte communion et, à cause de cela, avant ce temps, tous sont tenus de se confesser. » On le voit, saint Thomas accepte comme une obligation déjà existante le précepte de se confesser avant la communion quand on est en état de péché mortel. Pour les autres cas, il se refuse à suivre l'opinion plus dure d'Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XVIII, membr. 4, a. 4, exigeant du pécheur contrit une confession immédiate. Saint Bonaventure acceptait une opinion moyenne, imposant l'obligation de se confesser immédiatement aux seuls religieux; et saint Thomas rejette, même pour les seuls religieux, cette interprétation sévère du décret du Latran. Dans le *Quodl.*, I, a. 11, saint Thomas requiert la confession également avant la réception du sacrement de l'ordre; mais c'est encore en raison de la réception de l'eucharistie.

C'est dans le *Commentarium Oxoniense in IVum Sent.*, que Duns Scot résout la question de l'homme en état de péché mortel se disposant à recevoir la sainte eucharistie. Et il envisage trois hypothèses : *a)* le pécheur, au moment même de communier, pèche en acte intérieurement ou extérieurement; *b)* son péché est passé, mais, ne s'en souvenant pas, il n'en a eu et n'en a aucune pénitence; *c)* du péché passé, il se souvient, se repent, mais ne se confesse pas. Le troisième cas seul nous intéresse. S'il peut se confesser, il y est tenu avant de communier; car, même s'il est déjà réconcilié avec Dieu, il ne l'est pas encore avec l'Église. S'il ne peut se confesser, il doit omettre la communion, s'il le peut sans scandale. S'il craint de scandaliser en s'abstenant de communier, il pourra communier; au cas où il manquerait de confesseur idoine. L. IV, dist. IX, n. 3. Cf. Minges, *Compendium theol. dogm.*, t. II, n. 418. La raison apportée par Scot est reproduite au concile de Trente par Melchior de Bosmediano : *quemadmodum requiritur reconciliatio apud Deum per contritionem, eodem modo requiritur reconciliatio Ecclesiæ per confessionem.* Theiner, t. I, p. 497 *a*.

3. Au moment où allait se réunir le concile de Trente, il semble que la controverse portait plutôt sur le caractère, divin ou ecclésiastique, que sur l'existence de la prescription. Tous, sauf peut-être Cajétan, reconnaissaient une obligation accidentelle et grave de se confesser avant la réception de l'eucharistie, Mais, alors que certains théologiens, tel Barthélemy Spina († 1546), voulaient établir l'origine divine du précepte, d'autres (Cajétan, Adrien, Jean de Medina) n'y voyaient qu'une coutume ou une loi ecclésiastique d'introduction récente, imposée aux fidèles pour éviter les communions sacrilèges. Il semble bien que ç'ait été là la pensée des Pères de Trente. Voir t. III, col. 909-910. Plusieurs théologiens contemporains ont abandonné l'opinion de saint Alphonse de Liguori (lequel opinait en faveur du droit divin, *Theol. moralis*, l. VI, n. 256) et se sont ralliés à la solution de Jean de Medina. Voir Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 140; Genicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. II, n. 192. D'autres restent fidèles à la conception du précepte divin. Prümmer, *Theol. moralis*, t. III, n. 192; Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 488.

A. MICHEL.

IV. LA PÉNITENCE DE LA RÉFORME A NOS JOURS. — Nous avons dit à l'article ORDRE, t. XI, col. 1333, comment le principe protestant de la justification supprime l'intermédiaire entre Dieu et l'homme et ruine le sacerdoce par sa base même. Tous les sacrements, même le baptême et la cène, ne sauraient plus être que des signes extérieurs attestant notre foi en la promesse de Dieu relativement au pardon de nos fautes en vue de Jésus-Christ. Plus encore que le sacrement de l'ordre, le sacrement de pénitence se trouve ébranlé par cette doctrine. D'ailleurs, plus de caractère sacerdotal, plus de pouvoir des clefs agissant du prêtre sur le fidèle. Luther et ses émules devront changer toute la signification du vocabulaire théologique sur les points traditionnels de la confession, de la contrition, du pouvoir des clefs, du pardon des fautes. Ils chercheront même à justifier leurs opinions nouvelles par les assertions de l'Écriture, et de la tradition, représentée surtout par les théologiens du XIIe et du début du XIIIe siècle. Et, surtout, ils profiteront des troubles déjà apportés par certains esprits brouillons ou mal intentionnés dans la doctrine du pouvoir des clefs, pour répandre leurs idées subversives et créer, pour ainsi dire de toutes pièces, une théologie inédite du sacrement de pénitence. Nous étudierons successivement : I. Les précurseurs du protestantisme. II. Les doctrines des réformateurs (col. 1053). III. L'œuvre du concile de Trente (col. 1069). IV. La théologie post-tridentine (col. 1113).

I. LES PRÉCURSEURS DU PROTESTANTISME. — 1° *Abélard* († 1142). — On s'est plu à trouver chez Abélard un précurseur du protestantisme, surtout en ce qui concerne la pénitence sacramentelle, en raison de la proposition 12 des *capitula Abælardi* condamnés au concile de Sens, en 1140 : « le pouvoir de lier et de délier a été donné aux apôtres seulement et non à leurs suc-

cesseurs. » Denz.-Bannw., n. 379. Cf. Abélard, t. i, col. 45. Cette proposition se trouve, quant au sens du moins, dans l'*Éthique*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 673. Son explication relève expressément de la théologie de la pénitence. Cf. ci-dessus, col. 914.

En réalité, Abélard est dans la note de son siècle. La première moitié du xiiie siècle n'avait pas encore vu trancher définitivement la question, depuis si longtemps débattue, des évêques indignes, simoniaques ou excommuniés. Bien des canonistes avaient opiné que ce pouvoir n'existait plus chez eux, parce que l'autorité de l'Église suffisait à lier le sacrement. Ainsi Hugues d'Amiens, abbé de Reading, déclare que, sauf dispense de l'Église, les peines ecclésiastiques laissent subsister le sacrement de l'ordre chez le coupable, mais suppriment en lui tout pouvoir sacramentel actif, sauf celui de baptiser. Il distingue, entre *sacramentum* et *officium*, possession du sacrement et pouvoir d'en exercer les fonctions. C'était la doctrine dont le terrible cardinal Humbert s'était armé, au xie siècle, pour pourchasser les simoniaques. Voir Ordre, col. 1293, 1287. Et, au moment presque où Abélard écrivait, Pierre Lombard n'osait proposer la vraie doctrine que timidement. Voir Ordre, col. 1301. On comprend qu'Abélard se soit laissé influencer par les idées courantes pour énoncer la proposition condamnée. Pourquoi cette doctrine a-t-elle été considérée comme subversive, alors qu'un honnête laissez-passer était accordé à des erreurs similaires? Outre les raisons générales qui expliquent la condamnation d'Abélard, il faut faire état de ce qu'Abélard niait ou révoquait en doute le pouvoir des clefs chez les évêques *qu'il jugeait* indignes, indépendamment du jugement de l'Église et antérieurement à toute sentence canonique. Jamais, au plus fort des controverses sur la réordination des clercs simoniaques, on n'avait formulé une théorie aussi révolutionnaire. Seuls étaient censés perdre leur pouvoir, ceux qui avaient été ordonnés hors de l'Église et encore par des évêques sacrés hors de l'Église, de telle sorte que la notoriété même de la simonie et de l'hérésie (les deux étaient la plupart du temps identifiées) fût incontestable. Abélard, lui, se posait, au moins semblait-il se poser, en juge : par là, il serait un véritable précurseur de Wiclef. Sa rétractation porte la marque des idées de son époque : « Je professe que non seulement les apôtres, mais encore leurs successeurs, les dignes et, tant qu'ils sont tolérés par l'Église, les indignes, ont reçu le pouvoir de lier et de délier. » *Professio fidei*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 178.

2° *Wiclef et Jean Hus.* — On connaît le système prédestinatianiste de Wiclef qui aboutit, en fin de compte, à rendre inutile toute intervention de l'Église dans l'affaire du salut : Dieu a tout déterminé d'avance et il n'y a de vrai membre de l'Église que le prédestiné. C'est, par anticipation, l'erreur fondamentale de Calvin. Dans le *Trialogus*, iv, 15, Wiclef professe qu'il n'y avait dans l'Église primitive que deux fonctions, prêtrise et diaconat. L'épiscopat n'a été introduit que par orgueil, *superbia cæsarea*. C'est l'idée chère à Marsile de Padoue et à Jean de Jandun. Voir t. x, col. 155-160. Mais, de plus, tout prêtre *præscitus*, c'est-à-dire connu d'avance par Dieu comme réprouvé, est hors de l'Église et n'y peut exercer aucun pouvoir. En conséquence, « un évêque, un prêtre, en état de péché mortel, n'ordonne pas, ne consacre pas, ne confère pas les sacrements ». Prop. 4, Denz.-Bannw., n. 584. Aussi, dans le cas du sacrement de pénitence, l'absolution donnée par le prêtre coupable est-elle un geste sans efficacité. Nous avons là un écho de la doctrine des fraticelles, concernant l'invalidité de tout sacrement administré par un prêtre criminel, doctrine condamnée cent cinquante ans plus tôt par Jean XXII. Prop. 2 et 4, Denz.-Bannw., n. 486, 488.

Mais Wiclef dépasse cette erreur : quelle que soit la condition morale du prêtre confesseur, l'absolution conférée par lui est un abus de pouvoir : pardonner les péchés, c'est usurper les pouvoirs divins. Cf. Thomas Netter (Waldensis), *Doctrinale antiquitatum fidei*, Paris, 1521, l. II, c. cxliv. Conclusion par rapport au pénitent : « Si l'homme est suffisamment contrit, toute confession extérieure lui est superflue et inutile. » Prop. 7, Denz.-Bannw., n. 587. Aux erreurs sur l'exercice valide du pouvoir sacerdotal, Wiclef ajoute ici une erreur nouvelle : la contrition seule, sans désir du sacrement, est suffisante pour la rémission des péchés; la confession est donc inutile.

Pour préciser, par rapport à Wiclef, la position de Jean Hus sur le pouvoir des clefs, on se reportera à l'art. Ordre, col. 1335. Hus paraît avoir été plus circonspect que Wiclef : néanmoins, au concile de Constance, on lui reprocha d'avoir professé un certain nombre d'erreurs touchant l'administration des sacrements en général et la justification sacramentelle en particulier. « La confession vocale, aurait-il dit, introduite par Innocent (III), n'est pas aussi nécessaire que ce pape l'a défini. La raison en est que, si quelqu'un a offensé son frère en pensée, en parole ou en action, il suffit qu'il fasse pénitence, en pensée, en parole ou en action. » Prop. 9, Hefele-Leclercq, t. vii, p. 309. Et encore : « C'est une chose dure et sans fondement que le prêtre entende les confessions du peuple, de la façon en usage chez les Latins. » Prop. 10, *ibid.* C'est le diable qui a introduit cette confession dure et sans fondement. » Prop. 11, *ibid.* Voir Concile de Constance, xve session, Mansi, *Concil.*, t. xxvii, col. 747 sq. On ne retrouve pas ces articles parmi ceux qui furent condamnés le 6 juillet 1415. Seule la proposition 8 peut insinuer l'erreur touchant la validité du ministère sacerdotal accompli par un prêtre coupable.

Il n'en est pas moins vrai que, dans le même concile de Constance, en exécution de la bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, trois questions furent posées, dont l'une est relative à l'administration des sacrements en général ; en voir le texte, t. xi, col. 1336 ; les deux autres concernent la justification dans le sacrement de pénitence. Les voici :

Q. xx : *Utrum credat quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcunque bonis et devotis?* Denz.-Bannw., n. 670. — Dans cette interrogation, il n'est pas question de réprouver l'ancienne pratique de la confession aux laïques, en cas de nécessité et en l'absence de prêtre; ici, en effet, on suppose la *copia sacerdotis idonei*. Mais l'Église condamne la doctrine subversive qui méprise le pouvoir des clefs, semble même en nier l'existence, en accordant aux simples laïques le droit d'absoudre, comme aux prêtres.

Q. xxi : *Item, utrum credat quod sacerdos, in casibus sibi permissis, possit peccatorem confessum et contritum a peccatis absolvere et sibi pænitentiam injungere?* Denz.-Bannw., n. 671. Ici, la question se fait plus précise : la foi catholique exige qu'on reconnaisse la validité du sacrement de pénitence conféré par un prêtre ayant juridiction, par rapport au pécheur confessé et vraiment contrit. Hefele-Leclercq, p. 524.

Les idées que rejette l'orthodoxie catholique en posant ces questions aux partisans de Hus rentrent bien dans le cadre général du système de l'hérésiarque : l'Église invisible, composée des seuls prédestinés, supérieure à toutes les formes visibles, à toutes les hiérarchies dont s'entoure l'Église romaine. De là, dans l'histoire du hussisme, des assertions contraires au dogme du sacrement de pénitence et au pouvoir des clefs, assertions qui, au début du xvie siècle, se ren-

contreront encore, très vivaces, chez les picards de Bohème et de Moravie. Nous avons déjà cité quelques textes à l'art. ORDRE, col. 1336. Voici, plus expressément, sur le sacrement de pénitence, ce que rapporte le dominicain Henri Institoris :

Art. 23 : « Sur le sacrement de pénitence, il y a diversité d'opinions parmi eux : les uns en nient la nécessité, parce qu'elle n'est pas attestée par l'Évangile *(similiter confessionem auricularem et pænitentiam pro peccatis a sacerdotibus injunctam rem vanam arbitrantur)*; d'autres disent qu'il faut se confesser, mais que toute personne peut absoudre, même les femmes; d'autres enfin qu'il faut un prêtre, mais qu'un prêtre en péché mortel ne peut absoudre. » Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VIII, p. 931. Nous touchons au protestantisme formel.

II. LES DOCTRINES DE LA RÉFORME. — 1° Premières controverses de Luther. — 2° Synthèse de la doctrine luthérienne. — 3° Les réformés. — 4° Le protestantisme contemporain.

I. PREMIÈRES CONTROVERSES DE LUTHER SUR LE SACREMENT DE PÉNITENCE. — 1° *Les thèses contre les indulgences.* — Les thèses affichées le 31 octobre 1517 débutent par une attaque à peine déguisée contre le sacrement de pénitence :

1. En disant : « Faites pénitence » (Matth., IV, 17), notre Maître et Seigneur, Jésus-Christ, a voulu que la vie entière des fidèles fût une pénitence.

2. Cette parole ne peut s'entendre du sacrement de pénitence tel qu'il est administré par le prêtre, c'est-à-dire de la confession et de la satisfaction.

3. Toutefois, elle ne signifie pas non plus la seule (pénitence) intérieure : celle-ci est nulle si elle ne produit pas au dehors diverses mortifications de la chair.

4. C'est pourquoi la peine dure aussi longtemps que dure la haine de soi-même, qui est la vraie pénitence intérieure, c'est-à-dire jusqu'à l'entrée dans le royaume des cieux. Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 634-635; *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. I, p. 233.

Les deux premières propositions pourraient être entendues dans un sens catholique. En disant : « Faites pénitence », Jésus a parlé d'une pénitence débordant le cadre précis du sacrement. D'ailleurs, ces paroles ont été prononcées avant l'institution du sacrement. Mais Luther veut insinuer que la pénitence voulue par Jésus-Christ est tout autre que celle que demande et pratique l'Église. La troisième proposition est acceptable dans sa première partie; à tout le moins exagérée dans la seconde. Dans la quatrième proposition, Luther affirme que la haine du péché consiste dans la haine de soi-même; le pécheur ne doit compter que sur la miséricorde de Dieu. En conséquence, l'Église ne peut remettre la pénitence par des indulgences ni par des satisfactions. La satisfaction sacramentelle apparaît donc comme une simple mesure disciplinaire, ne contribuant en rien à la rémission des péchés. Bien plus, le sacrement lui-même n'a de valeur que comme œuvre de mortification, que comme manifestation de la vraie pénitence intérieure, la haine de soi-même. Un certain nombre d'autres thèses touchent indirectement à la question de la pénitence. Voir surtout 5, 6, 7, 12, 26. Hefele-Leclercq, p. 635, 636; *Werke*, t. I, p. 233, 234.

2° *Polémiques avec Tetzel.* — Aux thèses de Luther Tetzel opposa des antithèses qu'il défendit publiquement contre Jean Knipstrow et Christian Ketterholdt. Cf. V. Gröne, *Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers Dr Joh. Tetzel*, 1853, p. 74-81; voir aussi *Der Katholik*, nouv. série, t. XXII, p. 129-132. Ces antithèses décèlent un théologien solide et compétent. Elles traitent avec ampleur de la pénitence et de l'indulgence, font ressortir le caractère sacramentel de la pénitence et en rappellent les trois parties essentielles ; elles développent ensuite les enseignements de l'Église touchant la satisfaction, la contrition, l'efficacité du sacrement en vertu du pouvoir des clefs; l'efficacité de la contrition, même minime, pour effacer le péché. Tetzel condamne la doctrine qui affirme que le pape, comme le plus humble prêtre, n'a sur les péchés qu'un pouvoir de déclaration ou de constatation; que le plus humble prêtre chrétien n'a pas plus de pouvoir sur les péchés que l'antique synagogue des Juifs; que Jésus-Christ ne peut, à raison du suréminent pouvoir des clefs qu'il possède, remettre aucun péché ou sauver une âme sans confession faite au prêtre, à fin de constatation ou de déclaration. D'autres propositions, enfin, qui ne concernent pas notre matière, ont trait aux indulgences, au mérite des bonnes œuvres. Nous transcrirons simplement la thèse CIV, en raison de sa facture scolastique :

La remise du péché (coulpe) vient *formaliter* de la grâce, *efficienter* et *causative* de Dieu, *dispositive* seulement de l'homme, en vertu de sa fonction et de ses dispositions, *satisfactorie* de Jésus-Christ et *instrumentaliter* des sacrements. Cf. Hefele-Leclercq, p. 644-651.

Luther avait publié, en vingt articles, un de ses sermons sur l'indulgence et la grâce. *Werke*, t. I, p. 239-246. Tetzel y répond dans son Exposition *(Vorlegung)* du 1er avril 1518. Gröne, *op. cit.*, p. 216-231. Luther avait attaqué la division du sacrement de pénitence en trois parties : contrition, confession et satisfaction. Tetzel justifie la satisfaction par Matth., III, 18, et les commentaires des Pères. Hefele-Leclercq, p. 651-652. De plus, il fait observer que l'indulgence ne supprime aucunement la troisième partie de la pénitence, la satisfaction, qui comporte la prière, le jeûne et l'aumône, puisque, pour gagner l'indulgence, il faut contrition et confession. Il en appelle aux *Interrogations* posées aux disciples de Wiclef et de Hus au concile de Constance, n. 26, 27, Denz.-Bannw., n. 676, 677. Aucune bulle d'indulgence ne dispense complètement des œuvres de satisfaction dues ou imposées pour les péchés. Tetzel n'a pas de peine à montrer que Luther reprend les erreurs de Wiclef, Hus et Pierre d'Osma contre la nécessité de la confession et de la satisfaction. Voir le résumé de toute cette polémique, dans Hefele-Leclercq, p. 652-658.

Le mal faisant des progrès nouveaux, Tetzel reprend 150 thèses plus approfondies, destinées à éclairer la religion des protecteurs et des disciples de Luther. Il s'agit avant tout de l'autorité du pape, de la théologie de l'indulgence, de l'intelligence de la vérité catholique, de la tradition, de l'Écriture, des qualifications théologiques, du caractère de l'hérésie. Cf. Gröne, *op. cit.*, p. 106 sq. Sont à signaler, concernant le sacrement de pénitence, les thèses XII et L de Tetzel; cf. Hefele-Leclercq, p. 663, 666.

3° *Jean Eck et Luther.* — Un autre adversaire redoutable de Luther fut Jean Eck : voir t. IV, col. 2056. Il s'attacha tout d'abord à marquer la parenté des thèses luthériennes avec les doctrines condamnées de Wiclef et de Hus. Aux courtes notes, *obelisci*, de Eck, Luther répliqua par ses *asterisci*. *Werke*, t. I, p. 281-316. On y trouve les erreurs fondamentales sur l'insuffisance de la contrition intérieure, l'inutilité de la satisfaction, l'inanité d'une absolution conférée en vertu du pouvoir des clefs. Sur ce dernier point, il est intéressant de noter que Luther argumente en prenant comme point de départ l'ancienne théorie scolastique de la valeur purement déclarative de l'absolution par rapport à la rémission de la coulpe. *Werke*, t. I, p. 287, 301.

En 1519, à Leipzig, Eck disputera encore avec Luther sur la pénitence. *Werke*, t. II, p. 359 sq. Luther insiste sur les idées qui seront à la base de son système : pas de vraie pénitence dans la crainte qui

précède la conversion vers Dieu. La crainte filiale seule, qui procède de l'amour, est digne d'être appelée pénitence. Nous verrons, sur ce point, une évolution se produire chez Luther : la crainte filiale procédera de la foi ou confiance. Voir plus loin. Luther insiste sur l'impossibilité de substituer l'indulgence à la pénitence intérieure. *Ibid.*, p. 377.

4° *Sermo de pænitentia.* — Ce sermon (avant Pâques 1518), *Werke*, t. I, p. 317-324, doit être simplement signalé. Il renferme, en effet, la plupart des propositions relatives au sacrement de pénitence, que relèvera et condamnera la bulle *Exsurge Domine*. Voir aussi, en allemand, un sermon sur le sacrement de pénitence en 1519, *Werke*, t. II, p. 709-723.

La dispute de Heidelberg (3e dimanche après Pâques 1518) n'apporta aucun élément nouveau aux controverses sur la pénitence et les indulgences. *Werke*, t. I, p. 350-374. De nouvelles polémiques surgirent bientôt entre Carlstadt, au nom de Luther, et Jean Eck. Toute entente paraissait désormais impossible.

5° *La bulle « Exsurge Domine » et les thèses sur la pénitence.* — 1. *Justification (?) de Luther près de Léon X.* — Dans une longue déclaration au pape, Luther, avec une assurance parfaite, réitère et « prouve » ses premières déclarations.

Les quatre premières conclusions n'apportent qu'une précision sur la pensée de Luther ; en déclarant que la pénitence prescrite par Jésus-Christ n'est pas la pénitence sacramentelle, Luther entend affirmer que la pénitence évangélique est immuable, comme de droit divin, tandis que la pénitence sacramentelle est essentiellement variable, le pape pouvant y apporter, selon sa volonté, des modifications (par exemple, les indulgences). *Werke*, t. I, p. 532-533.

La cinquième conclusion insiste sur l'inutilité de la satisfaction sacramentelle pour la rémission des péchés. *Ibid.*, p. 534-548. Mais, dans la septième, se trouve déjà esquissée la doctrine qui prévaudra plus tard sur la nature du pouvoir des clefs : la rémission des péchés se fait par la foi, et la prédication de l'Évangile nous donnant cette foi, constitue l'exercice du pouvoir des clefs. *Ibid.*, p. 541. Voir aussi, concl. 26, p. 574.

2. *Les condamnations de la bulle « Exsurge ».* — Parmi les propositions condamnées, plusieurs concernent directement la théologie de la pénitence.

1. Hæretica sententia est, sed usitata, sacramenta novæ legis justificantem gratiam illis dare, qui non ponunt obicem. (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518, concl. 7, *Werke*, t. I, p. 544.)	C'est une doctrine hérétique, bien que commune, d'affirmer que les sacrements de la Loi nouvelle donnent la grâce justifiante à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle.
5. Tres esse partes pænitentiæ : contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura nec antiquis sanctis christianis doctoribus. (*Sermon* (en allemand) *sur l'indulgence et la grâce*, prop. 1, *Werke*, t. I, p. 243.)	Qu'il y ait trois parties dans la pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction, ce n'est fondé ni sur l'Écriture, ni sur les plus anciens docteurs chrétiens.
6. Contritio, quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, ac æternæ damnationis acquisitionem, hæc contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem. (*Sermo de pænitentia*, 1518, *Werke*, t. I, p. 319.)	La contrition préparée par la recherche, la comparaison, la détestation des péchés, par laquelle un pénitent repasse ses années dans l'amertume de son âme, pesant la grièveté, la multitude et la laideur des péchés, la perte de la béatitude éternelle et l'éternelle damnation méritée, cette contrition fait l'homme hypocrite et même plus grand pécheur.
7. Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus huc usque data præstantius : de cetero non facere, summa pænitentia; optima pænitentia, nova vita. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 321.)	C'est une maxime très vraie et plus excellente que toutes les doctrines enseignées jusqu'ici sur les différentes espèces de contrition, que « ne plus faire mal à l'avenir est la plus excellente pénitence; la meilleure, c'est une vie nouvelle ».
8. Nullomodo præsumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est, ut omnia mortalia cognoscas. Unde in primitiva Ecclesia solum manifesta mortalia confitebantur. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 322.)	Ne vous embarrassez en nulle façon de confesser les péchés véniels, ni même absolument tous les péchés mortels, parce qu'il est impossible de connaître tous ses péchés mortels. Aussi, dans la primitive Église, ne confessait-on que les péchés mortels publics.
9. Dum volumus omnia pure confiteri, nihil aliud facimus, quam quod misericordiæ Dei nihil volumus relinquere ignoscendum. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 323.)	Vouloir confesser absolument tous ses péchés, c'est ne rien vouloir laisser à pardonner à la miséricorde de Dieu.
10. Peccata non sunt ulli remissa, nisi remittente sacerdote credat sibi remitti; immo peccatum maneret, nisi remissum crederet : non enim sufficit remissio peccati et gratiæ donatio, sed oportet etiam credere esse remissum. (*Resolutiones...*, concl. 7, p. 543.)	A nul homme les péchés ne sont remis s'il ne croit qu'ils sont remis quand le prêtre les remet; le péché demeurerait s'il ne croyait qu'il est remis, car la rémission du péché et le don de la grâce ne suffisent pas; il faut croire encore que le péché est remis.
11. Nullomodo confidas absolvi propter tuam contritionem, sed propter verbum Christi : *Quodcunque solveris*, etc. Hinc, inquam, confide, si sacerdotis obtinueris absolutionem, et crede fortiter te absolutum, et absolutus vere eris, quidquid sit de contritione. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 323.)	N'ayez nullement confiance que vous êtes absous à cause de votre contrition, mais à cause de la parole du Christ, *Tout ce que vous lierez*, etc. Ayez confiance, si vous avez reçu l'absolution du prêtre, croyez fortement que vous êtes absous, et vous l'êtes, quoi qu'il en soit de la contrition.
12. Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 323.)	Si par impossible celui qui se confesse n'était point contrit, ou que le prêtre l'eût absous par dérision et non sérieusement, s'il se croit absous, il l'est très véritablement.
13. In sacramento pænitentiæ ac remissione culpæ non plus facit papa aut episcopus, quam infimus sacerdos : immo, ubi non est sacerdos, æque tantum quilibet christianus, etiamsi mulier aut puer esset. (*Sermon* (en allemand) *sur le sacrement de pénitence*, 1919, *Werke*, t. II, p. 716.)	Dans le sacrement de pénitence et dans la rémission de la coulpe, le pape ou l'évêque ne fait pas plus que le dernier des prêtres; et même, s'il n'y a point de prêtre, que tout chrétien, fût-ce une femme ou un enfant.
14. Nullus debet sacerdoti respondere se esse contritum, nec sacerdos requirere. (*Sermo de pænitentia*, 1518, p. 322.) Denzinger-Bannw., n. 741, 745-754.	Nul ne doit répondre à un prêtre qu'il a la contrition, ni le prêtre l'interroger là-dessus. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 738-739.

Le développement et la « justification » luthérienne de ces articles se lisent dans deux écrits de Luther : l'un de décembre 1520 : *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnato-*

rum, 1920, *Werke*, t. VII, p. 91 sq.; et d'une façon plus brève, quelques mois auparavant, *Adversus exsecrabilem Antichristi bullam*, t. VI, p. 595 sq.

3. *Condamnations par les universités.* — Lors de la dispute de Leipzig (juin-juillet 1519, voir LUTHER, col. 1157), on avait pris pour arbitres les universités d'Erfurt et de Paris, du consentement de Luther et de Jean Eck; voir Hefele-Leclercq, t. VIII, p. 710. D'Erfurt, rien ne vint. La Sorbonne ne rendit son jugement que plus tard, et prit en considération les autres écrits publiés par Luther postérieurement. Entre temps, Louvain s'occupa des nouvelles doctrines et, tout d'abord par la faculté de théologie de Cologne, puis directement, condamna les erreurs de Luther.

Le jugement de la faculté de Cologne (30 août 1519) ne comporte que trois articles (3-5) concernant la pénitence. *Luthers Werke*, t. VI, p. 178-180; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 755. Ils n'ajoutent rien de précis à ce que l'on connaît.

Louvain, le 7 novembre 1519, apporte un exposé des motifs plus étendu et avec citation de chaque thèse en particulier. Sur le sacrement de pénitence, on relève les énoncés 5-17 : nécessité de la foi, même sans contrition ; inutilité de la confession, même de tous les péchés mortels; caractère purement disciplinaire de la satisfaction : telles sont, en résumé, les erreurs visées. *Luthers Werke*, t. VI, p. 175-178 (cf. Hefele-Leclercq, p. 756-757); la réponse de Luther, p. 181 sq.

La Sorbonne a fourni un travail plus fouillé et plus théologique. Du livre *De la captivité de Babylone*, elle a extrait un certain nombre de propositions, en leur accolant une censure théologique. Du titre I, *sur les sacrements*, il faut retenir les prop. 3, 4, qui confèrent aux fidèles, et à l'Église en général, sans distinction d'ordre et de hiérarchie, le pouvoir des clefs; et les prop. 18 et 19, qui, refusant à la pénitence l'efficacité quant à la rémission des péchés, attribuent cette efficacité au seul repentir exprimé devant des frères. Des autres œuvres de Luther, elle a colligé, d'une façon didactique, les propositions répréhensibles. Celles qui regardent la pénitence sont groupées sous les titres II, *De la contrition et de ce qui la précède* (10 prop.); III, *De la confession* (7 prop.); IV, *De l'absolution* (4 prop.); V, *De la satisfaction* (8 prop.). Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 760-761, 763-766. Cette *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa* est du 15 avril 1521. Dans la partie qui nous concerne, sont reproduites des propositions censurées par Léon X, les prop. 6, 8, 11, 12.

L'université d'Oxford condamna aussi, en 1521, les écrits de Luther. Du Plessis d'Argentré, *Coll. judic.*, t. I *b*, p. 380-381.

Ces jugements venaient trop tard : le luthéranisme avait pris corps en Allemagne.

II. SYNTHÈSE DE LA DOCTRINE LUTHÉRIENNE SUR LA PÉNITENCE. — Le mot « synthèse » peut paraître paradoxal, puisque la « doctrine » luthérienne consiste ici surtout en des négations issues du principe général de la justification par la foi. Il est néanmoins utile de présenter ces négations logiquement.

1° *Notion de la pénitence.* — Pour Luther, comme pour tous ses disciples, le péché a tellement corrompu la nature humaine et annihilé la liberté que l'homme, même excité et aidé par la grâce de Dieu, est dans une radicale et absolue impuissance à s'opposer au péché. Loin donc d'être un mouvement libre de la volonté contre le péché, la pénitence ne saurait être qu'une douleur éprouvée par le pécheur conscient du misérable état de damnation dans lequel il est plongé par le péché, tant originel qu'actuel. Il faut insister ici sur le rôle du péché originel, avec la concupiscence, les vices, les attraits dépravés, les affections mauvaises qu'il comporte et que les catholiques s'obstinent à ne pas considérer comme péchés. Conscient de cet état, le pécheur commence par éprouver une sorte de contrition passive, c'est-à-dire un tourment de la conscience, un brisement du cœur, un sentiment de mort, qui se manifestent lorsque la parole de Dieu, comme un éclair, terrasse les hommes pécheurs et hypocrites, les déclare tous coupables et les jette ainsi dans la terreur et le désespoir à la pensée du jugement terrible qui les attend. Mais, bientôt après, l'âme coupable perçoit les consolations et promesses de la grâce que l'Évangile a jointes aux menaces de Dieu; elle se livre à Dieu par la confiance, et Dieu, lui imputant les mérites du Christ, la tient alors pour justifiée. Tout ce qu'il y a d'actif et de libre dans la pénitence, c'est donc ce mouvement de confiance vers Dieu. Aussi, toute conversion est-elle inséparable de ce mouvement de confiance. Voir *Sermo de pœnitentia*, 1518, dans *Werke*, t. I, p. 319; et *corollarium*, II, *ibid.*, p. 323; *Disputatio J. Eccii et M. Lutheri Lipsiæ habita, de pœnitentia*, dans *Werke*, t. II, p. 359 sq.; *De captivitate Babylonica (de sacramento pœnitentiæ)*, dans *Werke*, t. VI, p. 545 ; *Articles de Smalkalde*, part. III, a. 3, n. 3, 10, 11, 18, dans Joh. Tob. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1898, p. 312-314. Cf. LUTHER, col. 1211-1215.

Il est évident que Luther se lance dans ces excès par réaction contre certaines assertions de la théologie nominaliste sur le rôle de notre volonté dans le mouvement de conversion vers Dieu. Voir NOMINALISME, t. XI, col. 771-776, et LUTHER, col. 1186. Son disciple Mélanchthon le marquera fortement dans la *Confession d'Augsbourg*, accusant les catholiques d'enseigner que le pécheur mérite la grâce par ses satisfactions, a. 12 ; et, dans la *Défense de la confession*, imputant à la doctrine catholique que les bonnes œuvres faites sans la grâce méritent la grâce, par une sorte de pacte divin; que, par l'attrition, nous méritons la grâce ; que la seule détestation du crime suffit à effacer le péché, etc., a. 12, § 1, 2, 3, 4. Müller, *op. cit.*, p. 41, 170. Mélanchthon professe d'ailleurs, sur la nature de la pénitence, la même doctrine que Luther. Voir *Confession d'Augsbourg*, *loc. cit.* ; *Défense de la confession*, a. 12, *op. cit.*, p. 168 ; *Loci communes*, dans l'édition de Halle *(Corpus reformatorum)*, t. XXI, col. 215, 490, 877 ; *Examen ordinandorum*, t. XXIII, col. 46-48.

Même après le concile de Trente, Chemnitz ose affirmer que « les théologiens catholiques enseignent que le libre arbitre, par ses seules forces naturelles, et sous la seule indication de la loi naturelle, sans aucune opération de l'Esprit-Saint, peut commencer, concevoir et réaliser une véritable douleur et détestation des péchés ». *Examen decretorum concilii Tridentini*, *De contritione*, a. 9.

Contre ces prétendus enseignements, la formule luthérienne est celle qui fut promulguée dans la *Confession d'Augsbourg*, a. 12, *De pœnitentia*.

Constat... pænitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores inconcussi conscientiæ agnito peccato; altera est fides, quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. (Müller, *op. cit.*, p. 41.)	La pénitence est constituée de deux parties. L'une est la contrition, c'est-à-dire la terreur dont la connaissance du péché frappe la conscience coupable; l'autre est la foi qu'engendre l'Évangile ou l'absolution : le pécheur croit alors que ses péchés lui sont remis à cause du Christ; sa conscience est consolée et libérée de ses craintes.

2° *Valeur de la contrition.* — Il s'agit de la contrition entendue au sens que Luther prête aux théologiens catholiques.

Pour les catholiques, d'après Luther, la contrition

ne serait que la crainte des châtiments dont Dieu menace le pécheur, avec la confiance en ses propres œuvres pour mériter par elles la grâce, sans égard aux mérites de Jésus-Christ et sans recours à la foi. *Articles de Smalkalde*, part. III, a. 3, *De pænitentia*, n. 18, *op. cit.*, p. 314-315. Cette contrition, dit Luther, « n'est que pure hypocrisie et n'éteint pas les flammes du péché ». Cf. a. 2, *De lege*, n. 3, p. 312. Les mêmes idées se retrouvent dans la *Captivité de Babylone, De sacramento pænitentiæ*. D'après Luther, les papistes ont imaginé une contrition sans la foi au Christ, et qui mériterait la grâce. Bien plus, ils ont inventé une certaine attrition qui, par le pouvoir des clefs (qu'ils méconnaissent), deviendrait contrition : ils l'accordent aux impies et aux incrédules, et ainsi périt toute véritable contrition! La douleur des péchés n'aurait pas la foi comme principe, alors qu'au contraire c'est la foi seule qui lui donne sa valeur. *Werke*, t. VI, p. 544-545.

Se reporter également au *Sermo de pænitentia*, dans *Werke*, t. I, p. 319, et particulièrement à la prop. 6, condamnée par Léon X, qui en est textuellement extraite. Voir col. 1055. Cf. prop. 7, 11, 12, 14. Voir également le développement des prop. 6 et 14, dans *Assertio omnium articulorum*, *Werke*, t. VII, p. 113-116, 121-122.

L'effort de Luther porte surtout contre l'attrition, qu'il appelle dédaigneusement *dimidia quasi contritio*, ou *initium contritionis*. *Art. de Smalkalde*, part. III, a. 3, n. 16, p. 314. Et la description qu'il en fait, le rôle qu'il lui prête, n. 16-17, montre à quelle déformation il la soumet. Ce n'est plus, en raison de la crainte qu'inspire le jugement divin, qu'une velléité de contrition, que le prêtre, pour accorder l'absolution, décore du nom de contrition.

Mélanchthon, dans l'*Apologia confessionis*, a. 12, engage une attaque virulente contre la conception des sententiaires. « Ils ne savent si c'est dans l'attrition ou la contrition que se fait la rémission des péchés. Si c'est à cause de la contrition, à quoi bon l'absolution, puisque le péché est déjà remis... D'autres rêvent que, par le pouvoir des clefs, la faute n'est pas remise, mais la peine éternelle changée en temporelle. Ainsi donc ce très salutaire pouvoir serait un ministère non de la vie et de l'Esprit, mais seulement de la colère et des peines. D'autres, plus prudents, enseignent que le pouvoir des clefs remet les péchés au for ecclésiastique, non au for divin. Erreur pernicieuse ! On nous enseigne aussi que la contrition mérite la grâce. Et cependant, Saul, Judas ont été terriblement contrits et cependant n'ont pas obtenu la grâce. Pour répondre à cette difficulté, il faudrait faire intervenir la foi et l'Évangile. Parce que Judas n'a pas cru, il n'a pu s'élever jusqu'à l'Évangile et la promesse du Christ. C'est donc la foi qui montre la différence entre la contrition de Judas et celle de Pierre. » Et la conclusion est que « toute cette doctrine... est pleine d'erreurs, hypocrisie pure, et qu'elle obscurcit le bienfait du Christ, le pouvoir des clefs et la justice de la foi ». Müller, *op. cit.*, p. 168-169. Voir également *Loci communes*, *De pænitentia*, dans *Corp. reform.*, t. XXI, col. 490; *Examen ordinandorum*, t. XXIII, p. 47-54, passim.

3° *Sacrement de pénitence.* — Nous ne devons pas nous illusionner sur la signification des titres : « Du sacrement de pénitence », qu'on lit assez souvent dans les ouvrages de Luther et de Mélanchthon. En réalité, Luther et ses disciples nient que la pénitence puisse, au sens véritable du mot, être appelée un sacrement. La *Captivité de Babylone* est significative à cet égard. Au début, Luther affirme qu'il n'accepte que trois sacrements : le baptême, *la pénitence*, le pain (eucharistique); mais ce n'est que « provisoirement ». *Werke*, t. VI, p. 501. Arrivé à l'exposition de ce « sacrement », il constate combien l'Église romaine en a perverti la nature (*sacramentum ipsum in totum aboleverunt*) Dans l'Évangile, ce sacrement implique seulement une promesse divine et notre foi; en pratique, l'Église en a fait l'exercice d'un pouvoir qu'elle a substitué au ministère à elle confié par le Christ, et qu'elle exerce moyennant les trois éléments dont elle a constitué le sacrement nouveau, contrition, confession, satisfaction, pour en faire un objet de lucre. *Ibid.*, p. 543-544. Finalement, Luther n'accepte d'appeler sacrement que les promesses (de la grâce) attachées à des signes : et, à ce compte, il n'y en a que deux, le baptême et le pain, dans lesquels on trouve un signe institué divinement auquel est jointe la promesse de la rémission des péchés. Mais la pénitence manque d'un signe divinement institué; elle n'est, en réalité, pour le pécheur, que la voie, le retour aux sentiments du baptême. *Ibid.*, p. 572, cf. p. 528.

Mélanchthon semble admettre la pénitence au nombre des sacrements véritables. *Si sacramenta vocamus ritus qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiæ..., vere... sunt sacramenta, baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pænitentiæ. Apologia confessionis*, art. 13 (7), dans Müller, *op. cit.*, p. 202. Mais tout l'article 12 (5), *De pænitentia*, se réclame de la doctrine de Luther et montre clairement que le mot « sacrement » ne saurait, en ce qui concerne la pénitence, être compris par Mélanchthon dans un sens catholique. Voir aussi *Loci communes*, dans *Corpus reformatorum*, t. XXI, col. 215 et 470.

4° *Confession.* — Sur la confession chez Luther et chez Mélanchthon, voir ici t. III, col. 935-938. De Luther, on consultera encore : *Contra malignum J. Eccii judicium M. Lutheri defensio*, a. 7, *Werke*, t. II, p. 645; *Confitendi ratio*, n. 7-9, t. VI, p. 161-164; *Assertio omnium articulorum...*, a. 8, t. VII, p. 117. Voir les textes de la *Confession d'Augsbourg*, a. 11 et 25, dans Müller, *op. cit.*, p. 41, 53; de l'*Apologia confessionis*, *ibid.*, p. 164 sq., 185 sq.; des *Loci communes*, dans *Corpus reformatorum*, t. XXI, col. 217-220, 493-495; *Examen ordinandorum*, t. XXIII, col. 54-55. Mélanchthon distingue deux sortes de confessions : celle qui se confond avec la pénitence elle-même et consiste dans la confiance exprimée à Dieu du pardon des fautes dont nous sommes coupables ; et l'aveu qu'on peut faire aux hommes, soit pour réparer une faute publique (comme cela se pratiquait dans la primitive Église dans la pénitence publique), soit pour la consolation du pécheur. Cette dernière confession n'est nullement nécessaire : aucun texte scripturaire ne l'impose; elle est utile cependant, à cause du pardon qu'elle provoque dans l'Église, de la discipline qu'elle maintient, de l'instruction dont elle est, pour les ignorants, une salutaire occasion. Mélanchthon réfute l'argument des papistes, que le juge doit avoir connaissance de la cause. Cet argument provient d'un concept faux du pouvoir des clefs, qu'on identifie avec un pouvoir de juridiction, mais qui, en réalité, est un pouvoir de simple ministère. La seule confession dont il soit fait mention dans l'Écriture est la contrition ou pénitence par laquelle on se repent de ses fautes.

5° *Pouvoir des clefs et absolution.* Voir t. I, col. 214-222. — Le pouvoir des clefs promis, Matth., XVI et XVIII, conféré, Joa., XX, a été complètement défiguré par l'Église romaine. D'après Luther et ses disciples, l'Église romaine verrait dans le pouvoir des clefs un pouvoir de *juridiction*, alors que le Christ n'a conféré à Pierre et aux apôtres qu'un pouvoir de *ministère*.

Ce ministère est la prédication de l'Évangile, qui rendra le pénitent certain sur terre de sa justification ratifiée dans le ciel. Le Christ n'a pas voulu autre chose : dans ses paroles, il n'y a rien qui touche au pouvoir; il annonce simplement le ministère du par-

don. *Cum dicit : « Quodcumque ligaveritis*, etc. », *fidem provocat pœnitentis ut hoc promissionis verbo certus sit, si solveretur credens vere solutum se esse in cælo; ubi plane nihil potestatis, sed ministerium tangitur absolventis. Captivité de Babylone, Werke*, t. VI, p. 543-544. Cf. *Assertio omnium articulorum*, a. 11, *Werke*, t. VII, p. 119 : L'absolution conférée par celui qui entend la confession ne peut donc avoir la prétention de remettre les péchés. C'est le Christ qui absout en raison de la foi du pénitent. *Ibid.*, a. 10, p. 119. L'absolution du ministre est simplement une consolation et un encouragement. *Articles de Smalkalde*, part. III, a. 8, *De confessione;* cf. a. 7, *De clavibus;* a. 3, *De pœnitentia*, n. 20, Müller, *op. cit.*, p. 321, 315; et *Brevis admonitio ad confessionem*, appendice I au grand catéchisme. *Ibid.*, p. 773 sq.

Dans la *Confession d'Augsbourg*, cette doctrine est en évidence à l'art. 25, mais surtout à l'art. 28, *De potestate ecclesiastica :* « Le pouvoir des clefs, d'après l'Évangile, est le pouvoir de remettre et de retenir les péchés et d'administrer les sacrements. Cf. Joa., XX, 21 sq. *Hæc potestas tantum exercetur docendo seu prædicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis juxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res æternæ, justicia æterna, Spiritus sanctus, vita æterna.* » Müller, *op. cit.*, p. 63. Cf. *Apologia confessionis*, a. 11, n. 59, p. 164, et surtout a. 12, n. 39 : *Potestas clavium administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quæ est vera vox evangelii. Ita et absolutionem compectimur, quum de fide dicimus, quia fides est ex auditu* (Rom., X, 17). *Nam audito evangelio, audita absolutione, erigitur et concipit consolationem conscientia*, p. 172. Dans les *Loci communes*, édit. cit., t. XXI, voir col. 501, 876, 885. La thèse protestante a été résumée par Mélanchthon dans une proposition (31) des *Disputationes theologicæ* proposées à la discussion des étudiants (même édition, t. XII, col. 492-493) :

> Les clefs signifient le pouvoir, c'est-à-dire l'office de lier et de remettre les péchés. Elles sont le ministère de l'Évangile lui-même, car c'est l'Évangile qui lie et remet les péchés... Or, il est certain que tous les hommes ont la mission de prêcher l'Évangile; donc, tous les hommes ont la mission de remettre les péchés... Et, cependant, la rémission privée ou publique ne peut avoir d'effet que si la parole divine est reçue par la foi, et, derechef, sans cette parole, la foi ne peut exister. Il ne faut donc pas abolir l'absolution privée dans l'Église... Toutefois, c'est une impiété de penser que les péchés sont remis *ex opere operato* par le sacrement sans la foi.

Cette explication de Mélanchthon fait mieux saisir pourquoi Luther et ses disciples attachent si peu d'importance à la question du ministre de l'absolution. Dans la justification « sacramentelle », comme dans l'autre, c'est la foi qui fait tout. Sans doute, l'absolution est « nécessaire », comme le baptême, ou tout au moins utile; mais, dit Mélanchthon : *est Dei, non hominum sententia, qua absolveris, modo absolutioni credas. Loci com.*, t. XXI, col. 220. Voir aussi, du même auteur, les *Disputationes theologicæ in schola propositæ* (32), t. XII, p. 493-494. La pensée de Luther est nettement exprimée dans les prop. 11, 12, 13 condamnées par Léon X, voir ci-dessus, et dans la démonstration qu'en essaie Luther, *Assertio omnium articulorum, Werke*, t. VII, p. 119-121.

Une autre conséquence est la négation de la réserve des péchés. Luther avait déjà tiré cette conclusion dans son sermon allemand sur la pénitence, 1519 : l'évêque, le pape ne peuvent pas plus que le simple prêtre. Le sacrement ne peut être conféré plus ou moins : la pénitence est sur le même plan que le baptême ou la messe. *Werke*, t. II, p. 716. Voir aussi *Resolutiones* sur les propositions controversées à la dispute de Leipzig, prop. 5, *ibid.*, p. 423; *Confitendi ratio*, n. 12, *ibid.*, t. VI, p. 166. De son côté, Mélanchthon reproche aux papistes, *quod in reservatione casuum non solum pœna canonica, sed etiam culpa reservari debeat in eo qui vere convertitur. Apologia confessionis*, a. 12 (5), Müller, *op. cit.*, p. 170.

6° *Satisfaction.* — C'est ici le point névralgique vers lequel convergent toutes les théories luthériennes sur la pénitence. Voici comment Mélanchthon expose le sentiment des théologiens catholiques sur ce point :

> Ils imaginent que les peines éternelles sont changées en peines du purgatoire, dont une partie serait remise par le pouvoir des clefs, une autre serait rachetée par des satisfactions. Ils ajoutent que les œuvres satisfactoires doivent être de surérogation, et ils les font consister en des observances dénuées de sens, telles que les pèlerinages, les rosaires et semblables pratiques que jamais Dieu n'imposa aux hommes. Ensuite, de même que l'on rachète le purgatoire par les satisfactions, de même on a imaginé l'art de racheter les satisfactions, art susceptible de rapporter de beaux bénéfices. Car l'Église vend les indulgences, qu'elle considère comme dispensant des satisfactions. Et le bénéfice est réalisé non seulement sur les vivants, mais encore, et bien davantage, sur les morts. *Apologia confessionis*, a.12(5), *De pœnitentia*, Müller, *op. cit.*, p. 169; cf. a. 6, *De confessione et satisfactione*, p. 187 sq.

Déjà, en commentant ses thèses sur les indulgences, prop. 5, Luther affirme que l'Église n'a juridiction que sur les peines canoniques, et qu'il n'y a pas de satisfaction sacramentelle proprement dite. La vraie pénitence, celle qui est recommandée dans l'Écriture, c'est l'observation des préceptes et une vie nouvelle selon la loi de Dieu. *Werke*, t. I, p. 534 sq., 538. Voir aussi prop. 1, p. 531; prop. 20, p. 570. Les anciennes peines canoniques imposées par l'Église ne prouvent rien contre cette doctrine, car elles étaient imposées avant l'absolution, uniquement pour provoquer et manifester la véritable contrition. Prop. 12, p. 551. A cette époque (1518), Luther ne s'insurge pas encore complètement contre le pouvoir des clefs en matière de satisfaction : il en reconnaît l'utilité, mais uniquement comme déclaratif de la rémission faite par Dieu. Prop. 38, p. 583 sq.; cf. prop. 49, p. 601. La *Captivité de Babylone* se contente de rappeler la doctrine exposée dans ces *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Et Luther en conclut que les papistes ont ainsi fait méconnaître au peuple la satisfaction véritable qui n'est que le renouvellement de la vie chrétienne. Cf. *Werke*, t. VI, p. 548.

Mais c'est après la condamnation fulminée par Léon X que Luther insiste sur sa doctrine de la satisfaction. La satisfaction sacramentelle, telle que la pratique l'Église, est un usage introduit par les hommes d'une façon arbitraire, n'ayant aucun fondement dans l'institution du Christ. On peut admettre des peines volontaires, des mortifications, mais non une satisfaction rachetable à l'aide d'indulgences. *Assertio omnium articulorum*, prop. 5, *Werke*, t. VII, p. 112. Les articles de Smalkalde dénoncent le danger de la conception catholique de la satisfaction, comme si, par nos œuvres, nous pouvions aboutir à la rémission des péchés! C'est condamner l'homme à une pénitence perpétuelle et ne jamais lui permettre de parvenir à la véritable pénitence. Part. III, a. 3, *De pœnitentia*, n. 22, Müller, *op. cit.*, p. 315.

Mélanchthon a traité la même question et dans le même sens, outre le texte rapporté ci-dessus, dans les *Loci communes*, édit. citée, t. XXI, p. 220, 495 sq. On peut en quelques mots résumer sa doctrine : la rémission du péché et de la peine éternelle est un bienfait gratuit du Christ. Nous sommes délivrés de l'un et de l'autre gratuitement par la foi. Les peines temporelles n'ont rien à voir avec le pouvoir des clefs. L'Église peut simplement nous inviter à mitiger les

peines que Dieu permet en cette vie par des pénitences volontaires; mais elle ne peut les imposer en compensations de peines de l'autre vie, car ce serait *fingere mortem æternam nostra compensatione aboleri*. Mais à quoi servent donc les pénitences offertes par le pécheur? Seulement à ceci : *hoc fine, non ut sint pretia pro præteritis delictis, sed ut carnem coerceant, ut in posterum minus peccet. Op. cit.*, p. 408.

Chemnitz a défendu la même thèse après le concile de Trente, *Examen de decretis concilii Tridentini, De satisfactione*, n. 5 sq.; n. 16.

Sur la théologie de la pénitence chez Luther, voir J. Kœstlin, *Luthers Theologie*, t. II, Stuttgart, 1883, p. 520-533; Herrmann, *Die Busse des evangelischen Christen*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. I, 1893, p. 17 sq.; Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, Brunschwig, 1892; Alfred Galley, *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit*, Gütersloh, 1891.

III. LES RÉFORMÉS : CALVIN, ZWINGLE. — 1° *Calvin*. Voir t. II, col. 1377 sq. La doctrine des réformés est en tout point identique à celle des luthériens.

Le point de départ est le même : le *concept de la pénitence* dans lequel la terreur de l'âme, en face du péché et de ses conséquences, est antérieure au mouvement de foi qui, seul, constitue la pénitence justifiante.

« Quand nous disons..., écrit-il, que l'origine de repentence vient de foy, nous ne songeons pas qu'il faille quelque espace de temps auquel il faille qu'elle soit engendrée; mais nous voulons signifier que l'homme ne se peut adroitement adonner à repentence, sinon qu'il se reconnaisse être à Dieu. » La terreur qui peut précéder n'est pas la pénitence. Il ne faut donc pas s'illusionner « en ce que plusieurs sont domptez par les effrois de leur conscience, ou induits et façonnez à se ranger au service de Dieu, devant qu'avoir connu sa grâce, mesmes devant que l'avoir goustée. Et c'est une crainte comme on la voit aux petits enfants qui ne sont point gouvernez par raison. » La vraie pénitence, c'est celle qu'ont enseignée les docteurs luthériens, « c'est assavoir *mortification* et *vivification*. Et interprètent mortification une douleur et terreur de cœur, qui se conçoit par la cognoissance de péché et le sentiment du jugement de Dieu. Ils interprètent la vivification estre une consolation produite de la foy. » La loi ne peut qu'inspirer la douleur et la terreur du cœur en face du péché; seul, l'Évangile peut élever plus haut le pécheur. D'où encore, appliquée à la pénitence, la double désignation de pénitence légale et de pénitence évangélique, la première « par laquelle le pécheur navré du cautère de son péché et comme brisé de terreur de l'ire de Dieu, demeure lié en ceste perturbation, sans s'en pouvoir despestrer » ; la seconde, « par laquelle le pécheur étant grièvement affligé en soymesme, s'eslève néantmoins plus haut, embrassant Jésus-Christ pour la médecine de sa playe, la consolation de sa frayeur, le port de sa misère ». *Institution chrétienne*, l. III, c. III, n. 1-4. *Corpus reformatorum*, t. XXXII, 1866, col. 67-71. La pénitence est donc « une vraye conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voie qu'il nous montre, procédant d'une crainte de Dieu droite et non feinte ». *Id.*, c. III, n. 5, col. 72. Dans la distinction entre justice légale et justice évangélique, Calvin se réfère certainement aux *Articles de Smalkalde*, part. III, a. 3, *De pænitentia*, n. 7-8, Müller, *op. cit.*, p. 313.

La pénitence n'est devenue, dans l'Église romaine, *un sacrement* que parce que cette Église a défiguré une « cérémonie ordonnée pour confirmer notre foy de la rémission des péchez et ayant promesse des clefs ». L. IV, c. XIX, n. 16, *ibid.*, col. 1095. C'est donc la foi qui agit dans la rémission des péchés; le sacrement n'existe pas, et cette affirmation permet à Calvin d'exprimer, en passant, son avis sur l'*ex opere operato* des sacrements de l'Église romaine : « Jusques icy, je n'ay peu comprendre comment ils entendent que les sacrements de la nouvelle loy ayent une opération si vertueuse. » *Ibid.* Calvin rejette la pénitence comme sacrement, « premièrement, veu qu'il n'y a nulle promesse de Dieu, qui est le fondement unique de sacrement...; secondement, veu que toute cérémonie qui se pourra icy produire, est pure invention des hommes, comme ainsi soit qu'il ait ia (déjà) été determiné que les cérémonies des sacremens ne se peuvent ordonner sinon de Dieu. » *Ibid.*, n. 17, col. 1096-1097. La vraie pénitence est le baptême : la doctrine calviniste est plus radicale que le luthéranisme.

Le *pouvoir des clefs*, pour Calvin comme pour Luther, est non un pouvoir de juridiction, mais un ministère de la parole, l'enseignement de l'Évangile par lequel la foi est suscitée en l'âme du pécheur. Calvin reconnaît qu'il s'exerce en trois sortes de « confessions », « assavoir quand l'Église (le texte latin porte : *tota Ecclesia*) demande pardon à Dieu avec recognoissance solennelle de ses péchez; ou bien quand un homme particulier, qui a commis une faute scandaleuse au détriment de l'Église, rend tesmoignage de sa penitence; ou bien quand celuy qui a mestier de conseil et de la consolation de son ministre, d'autant qu'il est agité en sa conscience, luy descouvre son infirmité. » L. III, c. IV, n. 14, col. 121. Les théologiens papistes ont déformé l'idée du pouvoir des clefs et en ont fait un pouvoir de jugement, réservé au discernement du prêtre, n. 15, col. 123, alors que le seul pouvoir conféré par le Christ est celui de la parole, c'est-à-dire de l'enseignement de l'Évangile. L. IV, c. VIII, col. 718 sq. (De la puissance de l'Église.) Et, encore, le Christ avait conféré le pouvoir à tous, indistinctement, et les papistes en restreignent l'usage « à ceux qui sont en offices ecclésiastiques ». L. III, c. IV, n. 15, col. 123.

L'*absolution*, comme la comprennent les prêtres catholiques — sentence de rémission, faisant suite au jugement prononcé par le confesseur — est donc totalement en dehors de l'institution du Christ. « Ce qui est dit partie de la prédication de l'Évangile, partie de l'excommunication, est mal et sottement destourné à la confession secrette. Et par ainsi que quand ils alleguent que l'authorité de deslier a esté donnée aux apostres, afin que les prestres pardonnent les pechez desquels ils seront informez : en cela ils prennent un faux principe et frivole. Car l'absolution, qui sert à la foy n'est autre chose qu'un tesmoignage prins des promesses gratuites de l'Évangile, pour annoncer aux pecheurs que Dieu leur a fait mercy. L'absolution, servant à la discipline de l'Église, ne concerne point les pechez secrets : mais appartient à donner l'exemple, afin que le scandale soit reparé. » L. III, c. IV, n. 23, col. 136.

La *confession auriculaire* faite au prêtre n'est pas obligatoire. Les anciens docteurs qui exhortent les pécheurs à alléger leur conscience près de leurs pasteurs n'en ont jamais fait une obligation : « le Maistre des Sentences et ses semblables ont esté si pervers, qu'il semble que du tout de propos deliberé ils se soyent addonnez à livres supposez et bastards pour en faire couverture à decevoir les simples », n. 23, col. 136. Calvin prétend que canonistes et théologiens scolastiques sont en « grande controversie » touchant l'obligation de la confession. Les premiers enseigneraient qu'elle n'est que de droit ecclésiastique; les seconds, pour prouver qu'elle est de droit divin, « ont autant depravé et corrompu de lieux de l'Escriture, qu'ils en citoyent à leur propos », n. 4, col. 108. Et Calvin réfute cette prétention des théologiens, n. 6-8, col. 111-115. Il montre ensuite en quel sens on peut admettre la confession. En certains cas on peut se confesser

devant l'Église ou près d'un homme, « toutes fois et quantes qu'il est expedient de ce faire, ou pour s'humilier, ou pour donner gloire à Dieu », n. 10, col. 117. « Mais il se faut toujours donner garde, que là où Dieu *n*'a point imposé de loy, les consciences ne soyent astreintes à certain joug. Dont il s'ensuit que telle forme de confession doit estre en liberté, tellement que nul n'y soit contraint : mais seulement qu'on remontre à ceux qui en auront besoin, qu'ils en usent comme d'une aide utile », n. 12, col. 119-120. Mais la vraie confession, la seule obligatoire, est celle qu'on doit faire à Dieu, « si, d'un cœur affligé et humilié nous nous prosternons devant luy : si en vraye sincerité nous accusans et condamnans devant sa face, nous demandons estre absous par sa bonté et misèricorde », n. 9, col. 116.

2° *Zwingle.* — Il est inutile d'insister sur la doctrine de Zwingle, qui est la même que celle de Calvin. Déjà, dans ses thèses de 1523, il rejette la confession, n. 52; cf. 50, 51, et la réserve des cas, n. 56. Voir E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 6. Le pouvoir des clefs, promis aux apôtres, Matth., xvi, et conféré, Joa., xx, doit être entendu de la simple mission qu'a l'Église de paître les fidèles. *Claves sunt pascere... Solvere nihil est aliud quam desperantem saluti mentem ad certam spem erigere... Ligare est obstinatam mentem deserere. De vera et falsa religione, De clavibus, Opera*, t. III, Zurich, 1832, p. 220, 221. Il est donc, comme tous les réformés, d'accord avec les catholiques sur le fait que la rémission des péchés se fait par le pouvoir des clefs; mais, quant à déterminer en quoi consiste ce pouvoir des clefs, « nous sommes, dit-il, plus loin d'eux que le ciel de la terre ». *Ibid.*, p. 224.

Sur la confession, un mot marquera la position de Zwingle : *Breviter, satis confitetur, qui Deo fidil. De confessione, ibid.*, p. 273.

Il ne saurait être question de ranger la pénitence parmi les sacrements : en dehors du baptême et de la cène, les autres sacrements sont de pures cérémonies, instituées par l'Église. *De sacramentis, ibid.*, p. 231.

3° *Confessions de foi des réformés.* — Nous ne donnerons que de simples indications, renvoyant pour leur développement à l'ouvrage de E. F. K. Müller, dont on consultera la table des matières, aux mots *Absolutio, Busse, Beichte*, etc.

1. La *Confession tétrapolitaine* (1530) rappelle les principes luthériens de la justification par la foi, c. III, IV, et les applique à la confession, c. xx. Müller, *op. cit.*, p. 57-58, 71. Cf. synode de Berne (1532), c. XIV, *id.*, p. 41.

2. La *confession de Genève* (1536) reconnaît aussi que la rémission des péchés est faite en Jésus-Christ par la foi, n. 9 ; et rejette tous sacrements autres que le baptême et la cène, n. 14, *id.*, p. 113, 114. Cf. *Catéchisme de Genève, id.*, p. 117.

3. La *Confession suisse* (1562) traite au c. XIV, *de pænitentia et conversione hominis*. La définition de la pénitence est curieuse et confuse :

Per pænitentiam intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et Spiritu sancto excitatam, fideque vera acceptam, quo protinus homo, peccata, agnatam sibi corruptionem peccataque sua omnia, per verbum Dei accusata, agnoscit, ac de his ex corde dolet, eademque coram Deo non tantum deplorat et fatetur ingenue cum pudore, sed etiam cum indignatione execratur, cogitans jam sedulo de emendatione et perpetuo innocentiæ virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitæ reliquis sancta exerceat. *Ibid.*, p. 189.

Le même document rejette la confession faite au prêtre et l'absolution qu'on en reçoit, p. 189; le pouvoir des clefs n'est autre que la prédication de l'Évangile, p. 190; la pénitence se résume dans l'*innovatio vitæ*, le renouvellement de la vie, p. 190; et il faut rejeter les satisfactions et les indulgences papales, p. 191. Donc il y a seulement deux sacrements, c. XIX, p. 205 sq.

L'exclusion implicite du *sacrement* de pénitence, par l'affirmation de deux sacrements dans l'Église, se retrouve dans la *Confessio gallicana* (1559), a. 35, *id.*, p. 230; la *Confessio belgica* (1561), a. 33, p. 245; la *Confessio scotica* (1565) et le Convent de 1581, c. XXI, p. 259.

4. Plus explicite est la *Confession d'Erlau* (1562). Sur la pénitence, retenons la définition :

Pænitentia vera ad Deum conversio est ex peccatis et interitu nostro, orta ex gratia Dei per Spiritum sanctum fide operantem in electis et trahentem ad cognitionem Dei et veram pænitentiam. *Ibid.*, p. 289.

Voici maintenant une formule scolastique : *Causa pænitentiæ efficiens gratia Dei; meritum pænitentiæ, Christus; formalis causa, Spiritus sanctus; instrumentalis, fides cum verbo; finalis, nova obedientia*, p. 289. On insiste sur ce que la contrition, la confession, la nouvelle obéissance sont les effets et non pas les causes ou conditions de la pénitence. *Ibid.*, p. 289. Si l'on doit admettre la confession privée faite à Dieu, la confession publique faite soit par l'Église entière, soit par les excommuniés lors de leur réintégration, il faut résolument rejeter la confession auriculaire. *Ibid.*, p. 290-291.

L'absolution est intérieure ou extérieure. Intérieure, c'est le pouvoir de Dieu sur les âmes et la grâce ; extérieure, c'est la prédication par l'Évangile de la rémission des fautes. *Ibid.*, p. 292.

L'indulgence n'est pas autre chose que la rémission des péchés par Dieu; mais les indulgences papales sont des superstitions. *Ibid.*, p. 292-293.

Enfin, il n'y a pas d'autre satisfaction que celle du Christ, ou la réparation offerte dans la société civile pour un dommage causé. Les satisfactions « papistiques » sont *impia opinio et fabula. Ibid.*, p. 293.

5. La *Confession de Hongrie* (1562) reprend la doctrine déjà exposée sur les sacrements en général. C. IV, *De Spiritu sancto*, n. 43-45, p. 419. Dans la pénitence, le pouvoir des clefs n'est que la prédication de la parole et l'administration des sacrements qui nous délivrent du péché. C. v, *De Ecclesia*, n. 15, p. 434.

6. Dans la *Confession des frères bohémiens* (1609), il faut, du c. v, *De pænitentia*, retenir cette injonction : *Pænitentes peccata Deo, ministro teste, confiteantur, non enumerent*, n. 6, p. 461. L'absolution doit être reçue *fide et assensu firmo, persuasi omnino omnia peccata sibi remissa esse harum clavium ministerio; idque efficacia Christi et verbi ipsius testimonio*, n. 7, p. 463. Cf. c. XI, *De clavibus Ecclesiæ*, p. 478; c. XII, *De sacramentis in genere*, p. 480.

7. La *confession de l'Église anglicane* (1562) s'inspire des mêmes principes : la pénitence comme sacrement doit être rejetée, c. XXV, p. 514. Voir, dans la *Confession de Westminster* de 1647, le c. XV, *De resipiscentia ad vitam*, où l'on expose la doctrine de la pénitence en général, n. 2; la pratique de la confession à Dieu seul, n. 6, p. 572-573. Au c. XXVII, doctrine générale des sacrements, et nombre des sacrements limité à deux, n. 4, p. 601. Cf. *Grand catéchisme* de 1647, n. 164, p. 766 sq. Sur l'absolution dans l'Église anglicane, voir t. I, col. 222-229; sur la confession, c. III, col. 930-935.

IV. LE PROTESTANTISME CONTEMPORAIN. — 1° *La spéculation.* — La doctrine luthérienne de la pénitence se retrouve chez les protestants orthodoxes modernes. Comme Luther et Calvin, ils conçoivent la pénitence sous deux aspects, l'un pour ainsi dire prépa-

ratoire : une longue agonie morale de l'âme, l'autre, constituant la véritable pénitence : un sentiment profond par lequel le pécheur entend se libérer de ses fautes et se donner totalement à Dieu, Ainsi, sans exclure la douleur du péché personnel, les méthodistes calvinistes, par exemple, dans leur profession de foi de 1823, a. 29, définissent la pénitence une rénovation de la vie, *repentance into life*. Voir E. F. K. Müller, *op. cit.*, p. 888; Köstlin, *Realencyklopädie für prot. Theol.*, t. III, art. *Busse;* Mac Comb, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. x, p. 733.

Même répulsion à l'égard de l'attrition, de cette « contrition de potence » *(Galgenreue)*, comme l'appellent les Allemands; Harnack n'hésite pas à déclarer que l'attrition introduit purement et simplement la ruine dans la religion et la morale *(welche eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral die Folge des* « *attritio* » [*der* « *Galgenreue* »] *gewesen ist). Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., p. 593-594, note 2 de la page 593. C'est surtout Scot et ses disciples qui sont accusés de laxisme à propos de l'attrition. Outre Harnack, on peut citer, parmi les protestants de la fin du siècle dernier, ayant calomnié l'attrition et déformé la pensée scotiste à ce sujet, Seeberg (Reinhold), dans *Abhandlungen Alexander von Œttingen zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Munich, 1898, p. 171-195; Dieckhoff, *Der Ablassstreit*, Gotha, 1886, p. 19, 21, 24; E. Bratke, *Luthers XCV Theses und ihre dogmenhistör. Voraussetzungen*, Göttingue, 1884, p. 20, 127. N. Paulus a beaucoup contribué à dissiper ces malentendus dans son ouvrage sur les indulgences, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. III, Paderborn, 1923, et aussi dans *Johannes Tetzel*, Fribourg-en-B., 1899, p. 109-113. Pour soutenir leur thèse, les protestants modernes font observer qu'avant le XIIIe siècle les théologiens catholiques exigeaient la contrition proprement dite comme condition de la justification, même sacramentelle. Voir la réfutation de cette assertion dans *Der Katholik*, 1897, t. I, p. 48 sq.; *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1895, p. 44 sq.; *Römische Quartalschrift*, supplem. t. v, p. 120 sq.; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, p. 62 sq. (art. de Ch. Pesch); Göttler, *op. cit.*, p. 37 sq., 122 sq., 141 sq., 156 sq., 175, 205, 210 sq., 221, 242 sq., 263 sq., 271 sq., montrant que les anciens théologiens distinguent l'attrition et la contrition non selon les motifs, mais selon l'intensité et l'absence ou la présence de la grâce sanctifiante.

Sur la confession, les théologiens protestants rejettent, avec Luther, la nécessité et l'origine divine de l'aveu fait au prêtre par le pécheur. Certains d'entre eux sont même allés jusqu'à accuser l'ambition des prêtres d'avoir introduit la confession. Cf. Daillé, *Disputatio de sacramentali sive auriculari latinorum confessione*, Genève, 1661, réfuté par dom Denis de Sainte-Marthe, *Traité de la confession contre les erreurs des calvinistes*, Lyon, 1685; C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, Philadelphie, 1896 (sur les idées de cet auteur, voir ici, t. I, col. 234 sq.); Herzog, *Die obligatorische römische Ohrenbeichte, eine menschliche Erfindung*, 1901. D'autres sont moins agressifs, et, principalement chez les anglicans, acceptent la confession comme une institution, humaine sans doute, mais salutaire pour l'âme. Cf. Caspari, *Beichte*, dans *Realencykl. für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 533; K. Müller, dans sa recension de l'ouvrage de Lea, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1897, p. 464; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898 (réfuté dans la *Revue des questions historiques*, t. XXIII, 1900, p. 41 sq.; et *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 58 sq.); E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1902-1903. On trouve un écho de cette conception plus irénique, dans Marc Bœgner, *Qu'est-ce que l'Église?* Paris, 1931, p. 129-133.

Pour de plus amples indications, se reporter à ABSOLUTION, t. I, col. 213-240, et à CONFESSION, t. III, col. 930-942. Outre l'article déjà signalé de Caspari, on pourra consulter dans la *Prot. Realencykl.*, les art. *Busse* de Köstlin, *Lapsi* et *Novatian* de Harnack, et dans Gunkel et Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, l'étude de Niebergall, *Beichte*, II. *Evangelische B.*, *liturgisch-praktisch*, t. I, Tubingue, 1926, col. 864; G.-Ed. Steitz, *Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutheranischen Kirche*, Francfort, 1854; K. B. Ritter, *Die Beichte der Gemeinde*, 1926; W. Gruehn, *Seelsorge im Lichte gegenwärtiger Psychologie*, 1926. L'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger n'a que quelques mots sur la confession, dans l'art. *Culte* d'Eug. Bersier, t. III, Paris, 1878, p. 531.

La question de la satisfaction sacramentelle n'est posée par les protestants que pour la nier. Le Christ a pris sur lui toute satisfaction : notre dette est payée par lui. Toute la peine est remise simultanément avec la coulpe.

Les théologiens protestants contemporains, rejetant l'origine scripturaire de la satisfaction, s'appliquent à en découvrir l'origine historique dans une conception juridique que Tertullien aurait fait prévaloir dans l'enseignement ecclésiastique. Voir Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 15 sq.; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 366 et 546. Cf. Galtier, *De pænitentia*, n. 480-481.

D'une manière générale d'ailleurs, la critique protestante contemporaine vise à faire du sacrement de pénitence tout entier une institution humaine. Cette préoccupation métaphysique est sous-jacente aux meilleurs ouvrages de critique historique, notamment aux histoires du dogme de Harnack, Loofs et Seeberg; et aux différentes monographies parues sur la pénitence dans les premiers siècles : Holl, *op. cit.;* K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1905; cf. *Die Umschwung in der Lehre von der Busse während des XII. Jahrhunderts*, 1897; Rolffs, *Das Indulgenzedickt des römischen Bischofs Kallist*, Leipzig, 1893; Preusschen, *Tertullians Schriften* DE PÆNITENTIA *und* DE PUDICITIA *mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht*, Giessen, 1890.

Pour l'exposé de la pensée protestante par les protestants, voir : ARTICLES DE DICTIONNAIRES. — *Realencyklopädie für protest. Theol.:* R. Seeberg, *Bekehrung*, t. II, p. 541; Caspari, *Beichte*, p. 533; J. Köstlin, *Busse*, p. 584; O. Kirn, *Versöhnung*, t. XX, p. 552; Karl Burger, *Reue*, t. XVI, p. 688. Dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger : E. Picard, *Pénitence*, t. x, p. 428; F. Lichtenberger, *Rédemption*, t. XI, p. 132 sq. Dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* de Gunkel et Zscharnack : Kalweit, *Busse*, t. I, col. 1383 sq.; *Rechtfertigung* (dogmatisch), t. IV, col. 1758; *Sündenvergebung*, t. v, col. 908; *Versöhnung*, id., col. 1567. Dans l'*Encyclopaedia of religion and ethics*, Édimbourg, 1917, art. *Penance*, t. IX, p. 715.

OUVRAGES. — L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Breslau, 1864; Steitz, *Das römische Busssakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwickelung*, Francfort, 1854; Sieffert, *Die neuesten theol. Forschungen über Busse und Glaube*, Berlin, 1896; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Reue und Versöhnung*, Bonn, 1895-1903; St. Horst, *Glaubenslehre*, 1927, § 16, 19, 1; R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, t. II, 1925, § 45, n. 11-12, p. 494-500; § 46, n. 18, p. 584. Voir aussi les rapports publiés par E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gœttingue, 1929, et analysés par J. Rivière, *Le dogme de la rédemption; études critiques et documents*, Louvain, 1931.

2° *Pratique.* — Si la pratique de la confession détaillée des péchés subsiste encore, dans une certaine

mesure, chez les anglicans, tout particulièrement chez les ritualistes, voir t. I, col. 227-228; t. III, col. 931-935, les luthériens l'ont, en fait, abolie. Il serait inexact cependant d'affirmer que la confession générale des péchés ne soit pas requise comme préparation immédiate à la cène. Voir t. III, col. 938. Voici, à titre documentaire, un extrait de la *Liturgie* en usage dans l'Église de la confession d'Augsbourg (édition portative publiée par autorité du synode général, Nancy, 1887), p. 122-124.

Le ministre, après avoir rappelé l'exhortation de saint Paul au communiant, adjure les fidèles de demander à Dieu pardon de leurs péchés, afin d'être dignes de manger le pain et de boire à la coupe. Puis, il ajoute :

Mes frères, nous devons savoir qu'aucun homme, parvenu à l'âge de raison, ne peut obtenir la rémission de ses péchés, à moins qu'il ne les reconnaisse, avec un cœur touché d'une sincère repentance, et qu'il ne croie que Dieu veut les lui pardonner, par sa grâce, pour l'amour de Jésus-Christ. Puis donc que vous demandez la rémission de vos péchés et la confirmation de votre foi, vous devez dire, du fond du cœur, avec moi, la confession publique, pour donner ici, devant Dieu, des marques de votre contrition et de la sincérité de votre repentance : afin qu'ensuite vous soyez assurés, par l'absolution, de la rémission de vos péchés, au nom de Jésus-Christ.

Suivez donc de cœur mes paroles et dites *(ici le ministre et toute l'assemblée se mettent à genoux)* :

Je confesse ici devant Dieu, moi qui suis une pauvre créature pécheresse, que j'ai, hélas! grandement offensé ce Dieu très saint, plusieurs fois, et en différentes manières; non seulement par des péchés grossiers et manifestes; par impiété, profanation, jurement, mensonge, injustice, colère, intempérance, sensualité; mais encore par des péchés intérieurs et cachés; par des pensées mauvaises et des désirs criminels; par incrédulité, défiance, impatience, orgueil, avarice, envie, haine, et par un grand nombre d'autres vices secrets, dont je m'avoue coupable, et que mon Dieu connaît beaucoup mieux que moi-même. Je déteste tous ces péchés; je m'en repens; j'ai un véritable regret de les avoir commis; je demande, de tout mon cœur, grâce et pardon à mon Dieu, pour l'amour de son Fils bien-aimé Jésus-Christ; et, en promettant d'y renoncer, je prie le Seigneur de vouloir, pour cela, m'assister par son Saint-Esprit. Amen.

(Le ministre et l'assemblée se relèvent, et le ministre continue en ces termes) :

Mes frères, que tous ceux dont la repentance et la foi sont sincères reçoivent maintenant l'absolution de leurs péchés de la part du Seigneur.

Le bon Dieu tout-puissant a eu pitié de vous et vous pardonne tous vos péchés, par le mérite de la très sainte passion, de la mort et de la résurrection de son très saint Fils Jésus-Christ, notre Sauveur. Et moi, comme ministre ordonné de l'Église, je vous annonce, par le commandement de Jésus-Christ, la rémission de tous vos péchés, au nom de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Qu'il soit fait à chacun selon qu'il a cru; et que le Dieu des miséricordes confirme et ratifie, dans son ciel, l'absolution qui vient d'être annoncée de sa part sur la terre. Amen.

III. — L'ŒUVRE DOCTRINALE DU CONCILE DE TRENTE. — C'est dans la XIV[e] session que le concile de Trente a défini la doctrine catholique relative au sacrement de pénitence. Les Actes de cette session n'ayant pas encore été édités dans la collection de la Görresgesellschaft, nous nous référerons aux *Acta genuina* de Theiner, t. I, p. 531 sq.

I. TRAVAUX PRÉLIMINAIRES : CATALOGUE DES ERREURS PROTESTANTES. — Dès le jeudi 15 octobre 1551, quelques jours à peine après la XIII[e] session, *De ss. eucharistia*, le légat, cardinal de Trente, proposait à l'examen des théologiens consulteurs les articles suivants, extraits des ouvrages des « modernes hérétiques », en vue de préparer la session suivante sur les sacrements de pénitence et d'extrême-onction. On ne relèvera ici que ce qui concerne la pénitence. Douze articles étaient proposés à l'examen des théologiens, *an videlicet hæretici sint et a sancta synodo damnandi*.

Nous allons donner la série de ces articles, en signalant, après chacun d'eux, les sources auxquelles ils ont été empruntés.

I. — Pænitentiam non esse proprie sacramentum ad reconciliationem pro relapsis post baptismum a Christo institutum; nec recte a Patribus secundam tabulam post naufragium appellari, sed baptismum esse ipsum sacramentum pænitentiæ.	La pénitence n'est pas proprement un sacrement institué par le Christ pour la réconciliation de ceux qui sont tombés après le baptême; l'appellation de planche de salut après le naufrage, qu'on trouve chez les Pères n'est pas exacte; c'est le baptême qui est le sacrement même de pénitence.

Calvin, *Institution*, l. IV, c. XV, n. 4; c. XIX, n. 17, dans *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 914, 1097. — Cf. Mélanchthon, *Loci communes*, *1ª ætas*, *ibid.*, t. XXI, col. 215; *3ª ætas*, col. 470; Luther, *Captiv. babyl.*, *Werke*, t. VI, p. 501, 528. — Zwingle, *De numero et usu sacramentorum*, *Opera*, t. II, Zurich, 1530, p. 198. — L'allusion à Mélanchthon viserait une opinion ancienne formulée dans l'édition des *Loci communes* de 1522 et rétractée depuis, sous l'influence de Luther. Cf. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1924, p. 57.

II. — Non esse tres pænitentiæ partes, contritionem, confessionem et satisfactionem, sed duas tantum, terrores scilicet incussos conscientiis, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio, vel absolutione qua eredit quis sibi per Christum esse remissa peccata.	Il n'y a pas trois parties de la pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction, mais deux seulement, savoir : les craintes dont la connaissance du péché frappe les consciences, et la foi que le pécheur conçoit de l'Évangile ou de l'absolution, et par laquelle chacun croit que ses péchés lui sont remis par le Christ.

Luther, *Articles de Smalkalde*, *De pænitentia*, dans J. T. Müller, *Symbol. Bücher*, p. 313; Sermon sur l'indulgence et la grâce, *W.*, t. I, p. 243; *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, *W.*, t. VI, p. 610 ; *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X damnatorum*, *W.*, t. VII, p. 112. — Mélanchthon, *Loci*, *1ª ætas*, *C. R.*, t. XXI, col. 215; *Conf. d'Augsbourg*, a. 12, Müller, p. 41; *Apologia*, a. 12, n. 44, *ibid.*, p. 173-175. — Calvin, *Institution*, III, III, 8, *C. R.*, t. XXXII, col. 75. Sur l'identification de ces textes, voir Cavallera, *art. cité*, *Bull. de litt. eccl.*, 1932, p. 73-74.

III. — Contritionem, quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, non præparare ad gratiam Dei, nec remittere peccata, sed potius facere hominem hypocritam et magis peccatorem; eamque contritionem, dolorem esse coactum, et non liberum.	La contrition préparée par l'examen, le récolement et la détestation des péchés, ne dispose pas à la grâce divine et ne remet pas les péchés; elle rend plutôt l'homme hypocrite et plus pécheur. Une telle contrition est d'ailleurs une douleur contrainte et non pas libre.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *W.*, t. I, p. 319; *Assertio*, n. 6, *W.*, p. 113; n. 12, p. 120. — Cf. Mélanchthon, *loc. cit.*, *supra*, n. 2.

IV. — Confessionem sacramentalem secretam juris divini non esse, nec apud antiquos Patres ante concilium Lateranense ejus factam fuisse mentionem, sed publicæ tantum pænitentiæ.	La confession sacramentelle secrète n'est pas de droit divin; et, chez les anciens Pères, avant le (IV[e]) concile du Latran, il n'en est pas fait mention; il n'est fait mention que de la pénitence publique.

Luther, *Captiv. babyl.*, *W.*, t. VI, p. 546; cf. censures de la faculté de Paris, titre III, n. 2, ci-dessus col. 1057. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, *De confes-*

sione et satisfactione, n. 13-15, dans Müller, p. 187; *Loci*, *1ª*, *2ª ætas*, *C. R.*, t. xxi, col. 219, 493 sq.—Calvin, *Institution*, III, iv, sq., *C. R.*, t. xxxii, col. 108 sq.

V. — Enumerationem peccatorum in confessione non esse necessariam ad illorum remissionem, sed liberam; et tantum hac ætate utilem ad erudiendum pœnitentem et consolandum; et olim fuisse ad satisfactionem canonicam imponendam; nec necessarium esse confiteri omnia peccata mortalia, ut puta occulta, quæ sunt contra ultima duo decalogi præcepta; sed neque ullas circumstantias peccatorum, quas homines otiosi excogitarunt; velleque omnia confiteri esse nihil relinquere divinæ misericordiæ ignoscendum; imo neque licere confiteri venialia.

Faire l'énumération de tous ses péchés en confession est chose non nécessaire, mais libre. Autrefois imposée en vue de la satisfaction canonique, elle est aujourd'hui simplement utile pour la formation et la consolation du pénitent. De plus, il n'est pas nécessaire de confesser tous les péchés mortels, par exemple, les péchés occultes contraires aux deux derniers commandements, ni aucune des circonstances des péchés : des hommes désœuvrés seuls y ayant pu penser. Vouloir tout confesser, c'est ne rien laisser au pardon de la divine miséricorde; et même il n'est pas permis de confesser les péchés véniels.

Luther, *Art. de Smalkalde*, p. III, § viii, *De confessione*, n. 2; *De ratione confitendi*, n. 1 sq., dans Müller, p. 321, 773; *Assertio*, n. 9, *W.*, t. vii, p. 118; n. 8, p. 117. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 11, Müller, p. 164-166; a. 6, p. 187; *Loci*, *3ª ætas*, *C. R.*, t. xxi, col. 893. — Calvin, *Institution*, III, iv, 7, *C. R.*, t. xxxii, col. 112.

VI. — Confessionem omnium peccatorum, quam Ecclesia faciendam præcipit, esse impossibilem, traditionemque humanam a piis abolendam; neque confitendum esse tempore quadragesimæ.

La confession de tous les péchés, dont l'Église ordonne l'accomplissement, est impossible; c'est une coutume d'origine humaine que les hommes pieux doivent détruire; et il ne faut pas se confesser au temps du carême.

Voir n. précédent. En plus, Luther, *Sermo de pænitentia*, *W.*, t. i, p. 322; *Captiv. babyl.*, *W.*, t. vi, p. 546. — Calvin, *Institution*, III, iv, 15-16, *C. R.*, t. xxxii, col. 122-124.

VII. — Absolutionem sacerdotalem non esse actum judicialem sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo credat se esse absolutum, etiamsi non sit contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolvat. Imo etiam sine confessione peccatoris sacerdos eum absolvere posse.

L'absolution du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais une simple fonction consistant à prononcer et déclarer les péchés remis à celui qui s'en confesse, pourvu que celui-ci se croie absous; et cela, même si le pécheur n'est pas contrit, ou si le prêtre absout par badinage et non pas sérieusement. Bien plus, même sans confession, le prêtre peut absoudre le pécheur.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *W.*, t. i, p. 323; *Assertio*, n. 11, 12, *W.*, t. vii, p. 119, 120. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 8; a. 12 (5), n. 39, n. 61-62, dans Müller, p. 185, 172, 177; cf. *Loci*, *2ª ætas*, *C. R.*, t. xxi, col. 494. — Calvin, *Institution*, III, iv, 20-23 (coll. 9-14), *C. R.*, t. xxxii, col. 129 sq., 115 sq.

VIII. — Sacerdotes non habere potestatem ligandi et solvendi nisi Spiritus sancti gratia et charitate sint præditi; et non eos solos esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis christianis esse dictum : *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlis*, etc. Quorum verborum virtute absolvere possunt peccata, publica quidem per correctionem, si correctus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem.

Les prêtres n'ont le pouvoir de lier et de délier que s'ils sont ornés de la grâce de l'Esprit saint et de la charité. D'ailleurs, ils ne sont pas les seuls ministres de l'absolution, car c'est à tous les chrétiens et à chacun d'eux qu'il a été dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié aussi dans le ciel », etc. En vertu de ces paroles, ils peuvent remettre les péchés, les péchés publics, par une correction, si le pécheur y consent; les secrets, par une confession spontanée.

Luther, *Assertio*, n. 10-11, *W.*, t. vii, p. 119-122; *Captiv. babyl.*, *W.*, t. vi, p. 516 sq. Cf. Calvin, *Institution*, III, iv, 21 sq., *C. R.*, t. xxxii, col. 133 sq.

IX. — Absolutionis ministrum etiamsi contra prohibitionem superioris absolvat, vere nihilominus absolvere a culpa, et coram Deo. Ideo casuum reservationem non impedire absolutionem. Nec episcopos habere jus eos sibi reservandi, nisi quoad externam politiam.

Même en absolvant, malgré la défense du supérieur, le ministre de l'absolution absout vraiment le pécheur de sa faute et devant Dieu. Aussi la réserve des cas n'empêche pas l'absolution. Et les évêques n'ont pas le droit de se réserver des cas, sinon dans le gouvernement extérieur.

Luther, *Captiv. babyl.*, *W.*, t. vi, p. 546-547; *Assertio*, n. 13, t. vii, p. 120. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 80, Müller, p. 201.

X. — Totam pœnam et culpam simul remitti semper a Deo, satisfactionemque pænitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse; ideoque satisfactiones canonicas, quondam exempli gratia, vel disciplinæ, vel probandi fideles causa, fuisse a patribus institutas et in concilio Nicæno exortas; nunquam autem ad remissionem pœnæ.

Toute la peine due au péché est toujours remise par Dieu en même temps que la faute; la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi avec laquelle ils comprennent que le Christ a satisfait pour eux. Aussi les satisfactions canoniques ne furent instituées autrefois par les Pères et imposées par le concile de Nicée que dans un but d'exemple, de discipline ou de probation des fidèles. Jamais elles n'ont eu pour fin la rémission des péchés.

Luther, *Captiv. babyl.*, *W.*, t. vi, p. 548; cf. censures de la faculté de Paris, titre v, n. 1-2, ci-dessus, col. 1057. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 21 sq., dans Müller, p. 188 sq. — Calvin, *Institution*, III, iv, 29, *C. R.*, t. xxxii, col. 143.

XI. — Optimam pænitentiam esse novam vitam, pœnisque temporalibus, a Deo inflictis, minime satisfieri, sed neque voluntarie susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis, et aliis bonis operibus non præceptis a Deo, quæ supererogationes vocantur.

La meilleure pénitence est une vie nouvelle, et l'on ne saurait satisfaire par des peines temporelles, infligées par Dieu, ou même volontairement acceptées, comme jeûnes, prières, aumônes et autres œuvres non commandées par Dieu et appelées surérogatoires.

Luther, *Sermo de pænitentia*, *W.*, t. i, p. 320. — Mélanchthon, *Apologia*, a. 6, n. 26, et surtout 43-48, Müller, p. 189, 193 sq.: *Loci*, *3ª ætas*, *C. R.*, t. xxi, col. 876 sq. — Calvin, *Institution*, III, iii, 8-10, *C. R.*, t. xxxii, col. 75 sq.

XII. — Satisfactiones non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et vero Dei cultu, atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes; et fictiones esse, quod virtute clavium æterna supplicia in pœnas temporales commutentur, cum illarum non sit munus pœnas imponere, sed absolvere.

Les satisfactions n'appartiennent pas au culte divin; elles sont des coutumes humaines, obscurcissant la doctrine de la grâce et du vrai culte de Dieu et le bienfait lui-même de la mort du Christ. C'est mensonge d'affirmer que le pouvoir des clefs peut changer les peines éternelles en peines temporelles : leur fonction, en effet, n'est pas d'imposer des peines, mais d'absoudre.

Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), *W.*, t. i, p. 532. — Mélanchthon,

Apologia, a. 6, n. 51 sq., Müller, p. 195; *Loci, 2a ætas, C. R.*, t. XXI, col. 498. — Calvin, *Institution*, III, IV, 25, *C. R.*, t. XXXII, col. 138 sq.

La plupart des références indiquées au bas des propositions examinées sont tirées des actes du concile; on les a complétées et mises en rapport avec les éditions récentes. Mais les indications des *Acta* nécessiteraient un travail critique de précision et d'identification qu'il a été impossible de faire ici.

II. DISCUSSION DES ARTICLES. — 1° *Discussion par les théologiens.* — Il faut tout d'abord rappeler que les théologiens et les évêques du concile quittèrent Trente par crainte de la peste (mars 1547), et, sauf les prélats originaires des pays soumis à Charles-Quint, vinrent à Bologne, pour y poursuivre l'examen des questions relatives à la pénitence et à l'extrême-onction. Les *Acta* de Bologne ne sont pas encore édités et nous ne connaissons le sommaire des discussions que par le diaire IV de Massarelli, édité par S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, t. I (*Diariorum*, pars I). En voir un bon résumé dans Cavallera, *Bull. de litt. eccl.*, 1923, p. 279-283. L'assemblée de Bologne fut d'ailleurs bientôt prorogée et, quand on reprit les séances à Trente, en 1551, on décida de recommencer toutes les discussions. C'est ainsi que fut faite, le 15 octobre, la distribution des articles relatifs aux erreurs sur la pénitence et l'extrême-onction. Trente-six théologiens en furent chargés : deux au nom du pape; quatre au nom de l'empereur; huit au nom de la reine Marie de Hongrie et de l'université de Louvain; deux en qualité de théologiens des cardinaux; quatre au nom des électeurs du Saint-Empire; six en qualité de théologiens des évêques; cinq dominicains, deux mineurs de l'observance, trois augustins, un carme, un de l'ordre des hiéronymites. Theiner, t. I, p. 558-559.

Ces théologiens se partagèrent l'examen des articles. Mais, malgré la division du travail, on doit reconnaître que le résultat de ces consultations théologiques est, dans l'ensemble, assez maigre. On constate beaucoup de répétitions; un certain nombre de preuves de simple convenance ou même absolument insuffisantes; des observations superficielles et peu décisives. Néanmoins, plusieurs rapports tranchent sur les autres par la solidité et même l'érudition de leur argumentation et par un certain nombre de remarques judicieuses. C'est à ces travaux que nous nous arrêterons plus volontiers.

1. *Premier article.* — Les observations portèrent sur les trois parties de cet article. — *a)* L'attention des consulteurs est retenue spécialement sur le *premier* point : *La pénitence n'est pas proprement un sacrement institué par le Christ pour la réconciliation de ceux qui sont tombés après le baptême.* — C'est le théologien pontifical, Jacques Laynez, S. J., qui, le mardi 20 octobre, inaugure les discussions. Son rapport, vraiment solide, s'inspire d'une théologie sérieuse et documentée. Aussi les autres consulteurs ne feront-ils guère que répéter, et souvent fort incomplètement, ce que Laynez aura dit avant eux.

Cette première affirmation des novateurs paraît à Laynez hérétique, car elle revient à nier que la pénitence soit un sacrement. Or, parce qu'elle est une cérémonie sacrée, instituée par Jésus-Christ et à laquelle est jointe la collation de la grâce, la pénitence vérifie la définition du sacrement.

L'Écriture atteste qu'il en est ainsi. Les textes invoqués sont Matth., XVIII, 18, et Joa., XX, 21-25. Ces deux textes sont repris par la plupart des consulteurs; pour Mahusius, p. 542 *a*, le texte de Jean est seul pleinement démonstratif. Quelques-uns y ajoutent Matth., XVI, 19, Jean de Hasselt, p. 539 *b*, Jean Gropper, p. 546 *a*, Ruard Tapper, ce dernier invoquant le commentaire de saint Hilaire sur saint Matthieu, p. 536 *b*. Gropper cite même le « ministère de réconciliation », II Cor., V, 18, comme impliquant le sacrement de pénitence, p. 546 *a*. A plusieurs reprises, l'imposition des mains de I Tim., V, 22, est interprétée, d'après les Pères, comme un signe rémissif des péchés : *Patres per manus impositionem sacramentum pænitentiæ intelligunt*, Laynez, p. 534 *a*. Jean Delphius (de Delft) reprend cette idée, p. 550 *a*, et la complète par Marc., XVI, 18 ; Matth., XIX, 13; Luc., XVIII, 15, trouvant, dans l'imposition et le contact des mains de Jésus, un signe efficace de la grâce, *quod aliquomodo hanc absolutionem significat.*

La *tradition* vient en confirmation de l'Écriture. L'enseignement de l'Église touchant l'existence du sacrement de pénitence peut être déjà antérieurement relevé dans le concile de Florence, *Decretum pro Armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 695, 699; Cavallera, *Thesaurus*, n. 958, 1204, voir col. 1046; le concile de Constance, sess. XV, *Interrogationes*, n. 20, Denz., n. 670, Cav., n. 1232 *b*, voir col. 1052; le concile de Trente lui-même, sess. VII, can. 1, Denz., n. 844; Cav., n. 951; le concile de Vérone en 1184, cap. *Ad abolendam*, Denz., n. 402; Cav., n. 946; le IVe concile du Latran, cap. *Firmiter*, Denz., n. 430, Cav., n. 1202. L'autorité de saint Augustin, *Enar., in ps. CXLVI*, [n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 1903-1904], est également invoquée au titre de la tradition catholique. Jean Arze, théologien mandaté par l'empereur, fera remarquer que la position de Luther avait déjà été condamnée par Léon X (bulle *Exsurge Domine*, prop. 5-14, ci-dessus, col. 1055 sq.), p. 538 *b*; Melchior de Bosmediano, théologien de l'évêque de Badajoz, rappellera le canon 14 de la VIe session du concile de Trente; Gropper reprendra quelques-uns des arguments de Laynez, p. 547*a*. Voir aussi Désiré de Palerme, carme, rappelant les condamnations portées par Sixte IV contre les erreurs de Pierre d'Osma, p. 557*a*, voir ci-dessus, col. 1047. D'ailleurs, continue Laynez, les condamnations autrefois portées contre des hérésies similaires font voir que le dogme de la pénitence n'est pas un dogme nouveau. Les novatiens furent condamnés à ce sujet ainsi que l'affirment Tertullien (*sic*), saint Cyprien, saint Ambroise. Theiner, p. 553 *b*. L'argument de la condamnation des novatiens est repris par Ruard Tapper et Jean de Hasselt, p. 536 *b*, 539 *b*. Laynez parle aussi d'après Jean Damascène, *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 729 sq., de l'hérésie des messaliens et cite celle des jacobites, p. 533 *b*. Si la théologie patristique et historique est mise à contribution d'une façon assez abondante, les témoignages invoqués ne sont pas étudiés avec une critique suffisante : c'est le point faible des consultations préliminaires. Les auteurs le plus fréquemment invoqués sont Augustin, Ambroise, Origène, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome et, une fois au moins, le pseudo-Clément (épître à Jacques). Dans l'état actuel de la théologie positive, le détail de ces citations ne présente plus aucun intérêt. Voir, pour des indications plus détaillées, Cavallera, *art. cit.*, p. 61-62.

Plusieurs consulteurs ont tenu à justifier, au nom de *la raison théologique*, la définition du sacrement appliqué à la pénitence. Ainsi, Ruard Tapper, prenant comme point de départ Joa., XX, 22-23, montre que l'absolution contient les éléments nécessaires à la constitution du sacrement, p. 536 *b*; Jean Walther, O. P., s'efforce de trouver dans l'Ancien Testament, Ez., XVIII (27); Ps., XXXI (5 *b*); II Reg., XII (13); Jonas (dans l'histoire de la pénitence des Ninivites) des exemples de rémission des péchés attachée à la pénitence. Donc, à plus forte raison, cette rémission doit exister dans la Loi nouvelle. D'ailleurs, la pénitence instituée par Jésus-Christ, Joa., XX, 22-23, renferme tous les éléments du sacrement. Et si l'on objecte que

la condition des fidèles est ainsi rendue plus dure sous la nouvelle Loi que celle des Juifs sous l'ancienne, il faut convenir que cette assertion est en partie vraie, tant pour le baptême que pour la pénitence, p. 541 *b*. Gropper commente en ce sens l'art. 1, mais son développement touche également à l'art. 2 : la rémission des péchés commis après le baptême, rémission acquise au moyen d'un sacrement, lui semble indiquée par Matth., XVIII, 22; II Cor., XII, 21, et par l'histoire du repentir de saint Pierre, p. 547 *b*.

Les théologiens émettent aussi des considérations relatives aux *difficultés*.

Une objection contre l'institution divine du sacrement était tirée des récits de Socrates et de Sozomène, concernant la suppression du prêtre pénitencier sous « Nectaire ». Plusieurs théologiens y répondent, et notamment Jean de Hasselt, p. 539 *b* (le texte de Theiner porte Nestorius au lieu de Nectaire). Cette suppression, répond notre théologien, visait simplement l'existence de prêtres pénitenciers publics. Voir plus haut, col. 796.

Une remarque plus importante et plus décisive, au point de vue de la définition du dogme, est due au théologien François Sonnius (Van den Velde, de Sonn, en Brabant) : ce consulteur fait observer sagement qu'il y a une pénitence non sacramentelle, celle dont parle saint Pierre, Act., II, 38, que prêche Jean-Baptiste, Matth., III, 2; cf. Luc., III, 3, que recommande le Christ lui-même, Matth., IV, 17, ou les apôtres, Marc., VI, 11. Aussi le consulteur demande-t-il qu'en parlant du sacrement de pénitence on spécifie qu'il est question de la pénitence *qui existe dans l'Église*, pour dissiper toute équivoque. Les Pères tiendront compte de cette observation.

b) Le *second point*, touché dans l'art. 1, est plus rapidement examiné. Il s'agit de savoir si les Pères de l'Église ont appelé la pénitence la planche de salut, et si cette appellation est justifiée.

Laynez rappelle que cette expression se trouve dans Tertullien, *De pænitentia*, c. IV et XII; Pacien, *Epist.*, I, 5, *P. L.*, t. XIII, col. 1056; pseudo-Ambroise, *De lapsu virginis consecratæ*, c. VIII; saint Jérôme, *Epist.*, CXXX, *Ad Demetriadem*, n. 9. La figure est justifiée par l'Écriture elle-même : saint Pierre, I Pet., III, 20-21, compare le baptême à l'arche de Noé. Ainsi, la pénitence est la planche du naufragé, le navire une fois brisé : « La pénitence comporte des actes plus durs et plus difficiles que le baptême, soit quant aux ministres, soit quant à la préparation, soit quant aux cérémonies, soit quant à l'effet. » Ainsi l'ont compris Tertullien, *loc. cit.*, Jean Chrysostome, *In epist. ad Hæbr.*, hom. IX, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 80 sq., saint Augustin, *Serm.*, CCCLI, *De utilitate agendæ pænitentiæ*, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1542. Theiner, p. 536. Au point de vue de la raison, l'appellation se justifie parce que la pénitence remet les péchés commis après le baptême. En une longue dissertation, où il donne d'abondants détails sur l'argumentation des hérétiques, Everhard Billicus pense trouver à la formule « planche de salut » un fondement scripturaire dans I Tim., I, 19, et Apoc., II, 5. D'ailleurs, le baptême concerne seulement les péchés passés: ceux commis après lui ont un pardon plus difficile, et il cite à l'appui la guérison du paralytique que Jésus invite à ne plus pécher, *ne quid deterius tibi contingat*, Joa., V, 14. (On retrouvera ce trait dans le texte primitif du c. IX de la doctrine, Theiner, p. 590 *a*.) Il ne suffit pas de se reporter au baptême par la foi, comme le voudrait Luther, pour obtenir le pardon de ses péchés; il faut encore une nouvelle pénitence. Theiner, p. 550 *b*.

Il existe cependant entre les théologiens de Trente une certaine divergence relative à la *secunda tabula*. Les scolastiques s'étaient emparés de cette formule et deux opinions s'étaient fait jour relativement à son interprétation. Pour saint Bonaventure, l'homme a fait naufrage en Adam. L'état d'innocence primitive est donc le navire sur lequel il était en sécurité. Du naufrage, il est libéré tout d'abord par le baptême, qui est ainsi la *prima tabula*, puis, par la pénitence, quand la grâce du baptême est elle-même perdue. *In IVum Sent.*, dist. XIV, part. 1, dub. I. Pour saint Thomas, qui a traité la question *ex professo* dans la *Somme*, IIIa, q. LXXXIV, a. 6, cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 2, qu. 1, le navire et la *prima tabula* sont identiques : c'est que, vis-à-vis de l'état d'intégrité, le baptême, la confirmation et l'eucharistie tiennent la première place : les trois sacrements précités le confèrent pour ainsi dire et le conservent. La pénitence ne tient que le second rang, en conséquence d'un accident et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Les deux opinions se retrouvent au concile. L'opinion de saint Thomas avait le plus grand nombre de partisans. Voir Cavallera, *art. cit.*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1924, p. 143, note 2. Vraisemblablement, cette divergence fut la raison pour laquelle, tout en maintenant au canon 2 l'expression *secunda tabula*, voir col. 1105, on en supprima complètement l'explication au c. II de la doctrine.

c) Enfin, le troisième point : « C'est le baptême qui est le sacrement de pénitence », n'amène guère de considérations nouvelles. L'argument fondamental qu'on retrouve plus expressément chez Laynez, p. 533 *b*-534 *a*, Ruard Tapper, p. 536-537, est que l'institution de la pénitence, Joa., XX, 22-23, diffère de l'institution du baptême quant aux paroles et quant à l'époque. Donc, il s'agit bien de deux sacrements différents. Si l'on peut appliquer Matth., XVI et XVIII à la pénitence, il est impossible de les appliquer au baptême. D'ailleurs, dans l'Écriture, apparaît la distinction des sacrements : sous l'ancienne Loi, la circoncision est distincte des expiations ; les disciples sont dits avoir baptisé avant que n'ait été instituée la pénitence ; saint Pierre distingue l'un et l'autre : *pænitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum* (Act., II, 38), p. 533 *b*, 534 *a*. Arze fait remarquer, en faveur de la distinction, que le baptême ne se réitère pas, mais bien la pénitence, p. 538 *a*. Ortéga ajoute que le caractère de la pénitence est d'être un acte judiciaire, ce qu'on ne rencontre pas dans le baptême, p. 539 *a*. Voir, sur ce point, l'article suivant. Olave voudrait qu'on indiquât explicitement que le sacrement de pénitence n'est pas la « *regeneratio* », *ut hæretici dicunt*, p. 545 *b*. La plupart des examinateurs concluent que les trois parties de l'article sont hérétiques.

2. *Deuxième article.* — Le deuxième article niait l'existence de trois parties dans le sacrement de pénitence : contrition, confession, satisfaction. On s'accorde à déclarer hérétique la proposition des novateurs, du fait qu'elle est en opposition avec une décision précédente de Léon X, avec le concile de Trente, sess. VI, c. XIV et can. 29 et 30, et surtout avec le concile de Florence, décret *pro Armenis*. On peut souligner ici l'importance accordée au décret *pro Armenis*. Cf. Cavallera, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1932, p. 76, note 11. A cette argumentation sommaire, plusieurs ajoutèrent les indications de quelques textes scripturaires affirmant la nécessité des divers actes du pénitent et leur rapport étroit avec la pénitence (vertu ou sacrement). Quelques noms de Pères de l'Église sont également cités : saint Augustin, saint Chrysostome, saint Ambroise et divers auteurs plus récents. Mais l'argument de raison occupe une place considérable : « Il prend volontiers la forme d'un développement serré de la comparaison tirée de l'organisation judiciaire. La pénitence est un tribunal où le prêtre doit remplir

les fonctions de juge. Il prononce une sentence par l'absolution. Mais tout juge doit s'éclairer. Le procès doit être plaidé. Il faut connaître les fautes : d'où la nécessité d'une accusation volontaire de la part du pécheur désireux d'obtenir le pardon. Volontaire, cette accusation suppose préalablement le regret de la faute commise et la résolution non seulement de ne pas y retomber, mais aussi d'accepter, pour le passé, la peine qui pourrait être imposée. Satisfaction, contrition, confession sont étroitement unies, se commandent mutuellement et sont également nécessaires pour que la pénitence soit réelle et fructueuse. »

Naturellement, les théologiens envisagent séparément chaque partie du sacrement et s'appliquent à en montrer la nécessité particulière. Ainsi, Arze fait observer que la satisfaction requise de la part du pénitent n'est pas rendue inutile par la satisfaction du Christ, p. 538 *b*. Ortéga rappelle que les actes sont la matière du sacrement. l'absolution du ministre en est la forme, p. 539 *b*.

Deux théologiens, surtout, entrent dans le vif de la question. Ruard Tapper examine la position protestante en se plaçant au point de vue scotiste, où l'absolution est la partie pour ainsi dire essentielle du sacrement. Le mot « parties », appliqué aux actes du pénitent, lui paraît discutable, car ces trois éléments ne peuvent être qualifiés parties essentielles. D'ailleurs, le concile de Florence ne parle pas de parties du sacrement, mais d'actes du pénitent, quasi-matière du sacrement, lesquels se divisent en trois parties. Le mot est pris ici dans le sens de parties potentielles. Aussi Tapper demande-t-il que le mot « parties » soit omis dans les canons, p. 537. Un théologien impérial, Ambroise Pelargus (Storch), demandera plus loin, p. 549 *b*, que le mot « parties » soit remplacé par le mot « actes ». Ruard Tapper ajoute que les hérétiques n'ont pas dit reconnaître deux parties dans le sacrement de pénitence : pour être exact, il faut dire qu'ils nient l'existence du sacrement, mais que, s'ils l'admettent, ils n'y envisagent que deux parties. Ce qui fait dire à Sonnius, p. 540 *a*, qu'on ne peut vraisemblablement pas taxer leur position d'hérésie, puisque la troisième partie, la satisfaction, n'est pas indispensable pour l'efficacité du sacrement.

C'est Melchior Cano qui met toutes choses au point. Dans son remarquable rapport, il déclare que, quoique partie principale, l'absolution n'est pas tout l'essentiel du sacrement de pénitence. La doctrine catholique, en effet, requiert en ce sacrement, outre l'absolution du prêtre, les trois éléments dont il est question. Cano le prouve par l'Écriture, la tradition et les conciles antérieurs, notamment le concile de Florence. Les adversaires objectent bien que la contrition ne peut être un élément essentiel du sacrement, étant, par sa nature, intérieure et non sensible; que la confession n'est pas toujours nécessaire et qu'enfin la satisfaction est postérieure au sacrement. Ce à quoi il faut répondre que l'absolution n'a son efficacité que lorsque les trois actes du pénitent jouent le rôle de cause dispositive à la grâce du sacrement; que la contrition doit s'extérioriser pour permettre à l'absolution de produire son effet; et qu'enfin cette contrition n'obtiendra jamais la justification du pécheur si elle ne renferme au moins le vœu de la confession et de la satisfaction. Les Pères tiendront compte de ces remarques dans la rédaction définitive des chapitre et canon concernant les parties du sacrement de pénitence.

Les théologiens réfutent aussi la seconde partie de l'article. Les terreurs signalées, loin de constituer l'essence du sacrement, en sont tout au plus une manifestation insuffisante et la foi, bien qu'intervenant au début de la vie spirituelle et du retour à Dieu, n'y intervient qu'à titre de condition préalable, éclairant les données diverses du problème de la pénitence, mais n'entrant pas dans sa constitution même

Enfin, la matière était une de celles où les opinions d'écoles, thomiste et scotiste en particulier, étaient le plus en opposition. « Il n'est pas toujours facile, écrit Cavallera, *art. cit.*, p. 79, note 30, de préciser, d'après les résumés du procès-verbal de Massarelli (dont le texte, d'ailleurs, n'est point partout sûr), la position exacte de chaque théologien ou de chaque prélat. En attendant les lumières qu'apportera l'édition critique de cette partie du *Tridentinum*, voici ce qui semble résulter des documents actuels. » Sont pour la thèse thomiste, c'est-à-dire : contrition, confession et satisfaction, parties du sacrement de pénitence au sens strict, à titre de matière : les théologiens dominicains, un observantin, un carme, quelques séculiers et un certain nombre d'évêques. Sont pour la thèse scotiste ou du moins pour sa licéité : Ruard Tapper et les louvanistes, un observantin et quelques évêques. Allient saint Thomas et Duns Scot les évêques de Tuy et de Constance. Gropper soutient une théorie particulière : deux signes sensibles (absolution et imposition des mains) distincts de la forme (paroles de l'absolution) et de la quasi-matière du sacrement, constituée par les trois actes du pénitent, p. 546. On évitera, lors de la promulgation de la doctrine et de la condamnation de l'hérésie, d'atteindre les opinions catholiques.

3. *Troisième article*. — Cet article, en son erreur fondamentale, était facile à juger. Il affirme, en effet, que la contrition, loin de disposer le pécheur à rentrer en grâce avec Dieu, rend l'homme hypocrite et plus pécheur, et que la contrition est une douleur contrainte, non libre. D'une manière générale, les théologiens rappellent que cette erreur a déjà été condamnée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, n. 6. Ils déclarent donc l'article hérétique. Ils invoquent ici l'Écriture : Is., XXXVIII, 15; Ps., L, 19 (Arze); Joel, II, 13; II Cor., VII, 10; Ps., L, 5, et l'histoire de l'enfant prodigue (Sonnius); Ambroise Pelargus attaque la position luthérienne comme fausse, en tant qu'elle affirme que la contrition est une douleur contrainte et qu'elle lui refuse toute efficacité à l'égard du péché.

La vraie difficulté de la discussion théologique porte sur la notion même de contrition et sur le contenu de cette notion. Le point de départ des discussions était la prop. 6 condamnée par la bulle de Léon X. Luther y attaquait la « contrition ». Le mot attrition n'était pas prononcé, et l'imprécision même du mot contrition, lequel pouvait être pris soit au sens large (n'importe quel regret des fautes, même non informé par la charité) ou au sens strict (la contrition informée par la charité) entraîna plus d'une confusion. Déjà, à Bologne, dans la première préparation des déclarations relatives au sacrement de pénitence, les théologiens avaient eu l'occasion de constater leurs divergences. Il s'agissait de définir la « vraie » contrition, et l'on dut se contenter, vu l'impossibilité de préciser la signification du mot « vraie », de parler de « la contrition requise dans le pénitent ». Massarelli, *Diarium*, IV, *Conc. Trid.*, t. I, p. 671-673. A Trente, la discussion fut reprise. Tout en condamnant unanimement la proposition de Luther, les théologiens ne s'entendaient pas encore sur la signification du mot « contrition ». Leurs idées sur la contrition étaient assez divergentes. Voir J. Périnelle, *L'attrition d'après le concile de Trente*, p. 61, notes 2 et 3; cf. P. Galtier, dans *Gregorianum*, 1928, p. 373-416. Le sens des mots *contritio* et *attritio*, même après la définition qu'on en donnera dans le c. IV, demeurera assez imprécis. Le meilleur exposé est certainement celui de Melchior Cano. On doit à

à ce théologien une mise au point sur le rôle de la contrition (parfaite) dans la justification extrasacramentelle. Et c'est vraisemblablement à son influence qu'est dû, dans le c. IV, le passage relatif à cet effet de la contrition. Voir plus loin, col. 1093. Sur la pensée des théologiens et des Pères de Trente relativement à l'inclusion d'un certain amour de complaisance dans l'attrition, voir Périnelle, *op. cit.*, p. 40 sq.

Néanmoins, ces discussions aboutiront à quelques précisions utiles : distinction de deux contritions, la contrition proprement dite et l'attrition; suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence. Voir plus loin, col. 1093.

4. *Quatrième article.* — Le quatrième article luthérien affirmait que la confession sacramentelle secrète n'était pas de droit divin et qu'avant le IVe concile du Latran, les Pères n'en faisaient pas mention, mais parlaient uniquement de pénitence publique.

Laynez réfute assez longuement cet article. Il déclare la confession de droit divin. Pourvu qu'elle soit sacramentelle, la confession — publique ou secrète, peu importe — doit être rapportée à l'institution du Christ. Il le démontre : — *a)* par les figures de l'Ancien Testament : confession d'Adam; aveu des fautes prescrit par le Lévitique et les Nombres; confession des péchés faite à Jean-Baptiste; — *b)* le *solvite illum* de Lazare a été interprété en ce sens par quelques docteurs; donc, à fortiori, on devra interpréter en ce sens les textes du Nouveau Testament relatifs à la confession. Voici les principaux textes : Matth., XVI et XVIII; Joa., XX : le jugement pour lier et délier, remettre ou retenir, suppose la connaissance des péchés et donc on ne saurait entendre Joa., XX, 22-23, de la prédication de la foi, ni d'une confession faite en termes généraux et vagues, ni d'une confession restreinte à quelques péchés; Paul, absent, liait ou déliait, I Cor., V, 3, mais la connaissance du péché lui était nécessaire; Jac., V, 16; I Joa., I, 9; — *c)* par la tradition des Pères contre les novatiens. D'ailleurs, l'Église n'aurait pu instituer la confession en vue de la rémission des péchés; elle n'en a pas le pouvoir. Theiner, p. 534.

Ruard Tapper fait observer justement que le droit divin ne prescrit pas plus la confession publique que la confession secrète; il prescrit la confession en général. Cf. Désiré de Parme, p. 557 *b*. C'est l'autorité de l'Église qui la rend publique ou secrète. En notant l'article, il faut donc préciser : il est hérétique, s'il nie l'origine divine de la confession secrète, telle qu'elle se pratique aujourd'hui, mais seulement en tant que confession sacramentelle, p. 537 *b*. Sur ce point, Antoine de Uglioa apporte la double confirmation de la censure de la faculté de théologie de Paris et de la condamnation, par Sixte IV, de Pierre d'Osma; en faveur de l'origine divine de la confession, il invoque saint Jean Chrysostome, p. 556 *a*. Jean Arze avait déjà interrogé la tradition sur ce point et fourni des précisions patristiques sur l'interprétation de Joa., XX, p. 538 *a*. Le carme Alexandre Candide fait appel à l'argument général de la tradition romaine; il invoque Irénée, *Hær.*, III, IV, 1 (*P. G.*, t. VII, col. 855). La plupart, pour établir le droit divin de la confession, invoquent Joa., XX. Quelques-uns s'appuient également sur Jac., V. Tous proclament la confession obligatoire de droit divin, mais accusent, eux aussi, les hésitations des théologiens antérieurs sur la démonstration de ce droit.

« Le caractère historique de la seconde partie de l'article explique la diversité des qualifications émises à son sujet. Un bon nombre la déclarent hérétique à l'égal de la première partie, mais d'autres théologiens ou Pères expliquent qu'elle est seulement fausse, en désaccord avec les témoignages de la tradition qui permettent d'affirmer l'existence d'une confession secrète depuis les origines et non pas seulement depuis le concile du Latran (1215). Ici, à côté des affirmations générales et absolues (tous les Pères mentionnent cette confession), l'on trouve divers dossiers, les uns constitués pêle-mêle, au petit bonheur des souvenirs, les autres avec une certaine préoccupation de l'ordre chronologique, mettant en valeur toute la force démonstrative de la preuve. Une douzaine de textes sont ainsi expressément allégués : le pseudo-Clément des *Recognitiones;* le pseudo-Denys l'Aréopagite, dans sa lettre à Démophile; Tertullien, *De baptismo;* Origène, sur le psaume 37; saint Jean Chrysostome, 10e homélie sur saint Matthieu; saint Augustin, 59e homélie *De tempore* et surtout l'apocryphe *De visitatione infirmorum;* saint Léon, épître LXXVIII, *ad episcopos Campaniæ*, saint Grégoire en divers écrits, saint Jean Damascène, le pénitentiel de Théodore, le commentaire de Bède sur l'épître de saint Jacques, une méditation de saint Bernard au chapitre IX. Divers textes allégués à l'occasion de l'article 1 sur l'institution du sacrement de pénitence, pouvaient d'ailleurs être également invoqués et confirmaient l'ancienneté de la confession secrète proprement dite, en tant que distincte de la pénitence publique. » Cavallera, *Bull. de litt. eccl.*, 1932, nov.-déc.

5. *Cinquième article.* — L'art. 5 est très brièvement commenté par Laynez, qui affirme simplement l'opposition de cet article à la doctrine catholique, p. 534 *b*. Ruard Tapper déclare que la connaissance, en vue du jugement à prononcer, suppose la déclaration de chaque péché. L'incise : *olim fieri ad satisfactionem canonicam imponendam* n'est hérétique que si l'on ajoute la restriction *tantum*, pour la rendre exclusive, p. 537 *b*. Sonnius ajoute que, chaque fois que l'Église parle de l'aveu des péchés, elle entend un aveu distinct de chaque faute et, parmi les Pères qui confirment cette assertion, il cite Augustin, Jean Chrysostome, Cyprien, Cyrille et le concile du Latran. Les circonstances qui changent notablement l'espèce du péché doivent être accusées, p. 540 *b*. Delphius estime que les circonstances doivent être accusées, car elles n'aggravent pas seulement le péché, elles le font, p. 550 *b*. Enfin, Marianus de Feltre, O. S. A., après avoir rappelé la nécessité d'accuser chaque péché mortel, en particulier, avec ses circonstances, estime qu'il est scandaleux, mais non hérétique, d'affirmer qu'il n'est pas permis d'accuser les péchés véniels, p. 556 *b*-557 *a*.

6. *Sixième article.* — Cet article, affirmant la prétendue impossibilité d'accuser ses fautes ne retient pas longtemps l'attention des consulteurs. Laynez, p. 534 *b*, ainsi que Sonnius, p. 540 *b*, le qualifient d'hérétique, car l'Église n'oblige à confesser que des péchés dont on se souvient, et le Christ n'impose pas de préceptes impossibles.

Ruard Tapper semble plus exact en qualifiant simplement de faux cet article. Il ajoute qu'il est inexact de parler d'obligation ecclésiastique concernant la confession au carême, p. 537 *b*. Melchior Cano fait observer, à propos de cet article 6, que la confession, étant de droit divin, a toujours existé dans l'Église, p. 544 *b*, et il en profite pour réfuter les objections relatives à la suppression de la confession par le patriarche Nectaire.

7. *Septième article.* — Il appelle peu d'observations. L'assertion protestante que l'absolution n'est pas un acte judiciaire est jugée hérétique par Laynez, p. 534 *b*. Ruard Tapper ajoute, p. 537 *b*, que Jean Chrysostome, Cyprien, Hilaire proclament que c'est un jugement, et que le prêtre absout vraiment puisque le Christ a dit : *Ceux à qui vous remettrez les péchés*, etc. Fr. Sonnius dit que l'interprétation exacte de ce texte implique un jugement, et que le prêtre doit formuler la sentence sérieusement et non par manière de plaisanterie, p. 540 *b*. Ambroise Pelargus fait une

allusion à saint Jérôme et au Maître des Sentences, selon qui le prêtre déclare absous et n'absout pas en réalité le pécheur, p. 549 *b*. Fr. de Viglialua rappelle que la rémission du péché par la contrition parfaite ne supprime pas l'acte judiciaire du prêtre, car elle en comporte nécessairement le désir, p. 558 *a*.

8. *Huitième article*. — Il est à peine touché par les consulteurs. Puisque le pouvoir de remettre les péchés appartient vraiment aux prêtres, cet article est nécessairement faux. Laynez, p. 534 *b*. Pelargus démontre, et encore très brièvement, qu'il est hérétique, car le Christ a vraiment conféré ce pouvoir aux apôtres : *Quorum remiseritis*, etc. Joa., xx, 22-23, p. 550 *a*. On invoque aussi Matth., xvi, cf. Contreras, p. 555 *b*. Certains théologiens font observer que la doctrine de cet article a déjà été condamnée au concile de Constance, sess. xv, Melchior de Bosmediano, p. 552 *b*.

9. *Neuvième article*. — L'art. 9 sur les cas réservés ne retient l'attention de Laynez que pour lui faire déclarer que de la nature d'acte judiciaire de l'absolution découle la nécessité de la juridiction et, partant, la possibilité, pour les évêques, de réserver certains cas. P. 535 *a*.

10. *Les trois derniers articles*. — Ces articles ont pour objet la satisfaction et retiennent longuement l'attention de Salmeron, théologien pontifical, qui entre seulement en scène à leur occasion et leur consacre un copieux rapport.

Les hérétiques attaquent ici à faux les catholiques, comme si la satisfaction dépassait les exigences de la loi divine; comme si, par la satisfaction, les peines étaient complètement remises; comme si nous satisfaisions pour nos péchés actuels, le Christ ayant satisfait pour le seul péché originel; comme si le mérite de nos œuvres satisfactoires nous procurait le ciel. Tout cela est contraire à la doctrine catholique.

Tandis que les hérétiques déclarent qu'à la rémission de la faute est jointe la rémission de toute la peine, même temporelle, les catholiques confessent qu'il y a encore une peine temporelle à expier après la remise de la faute.

Pour justifier la position catholique, Salmeron établit une démonstration en règle, basée 1° sur l'Écriture; 2° sur la tradition (conciles, papes, Pères); 3° sur la raison théologique.

a) L'Écriture nous montre Adam expiant sa faute après le pardon reçu, cf. Sap., x, 1-2; Moïse et Aaron soumis à un châtiment pour leur manque de foi, Num., xx, 12; David adultère, expiant son péché, II Reg., xii, 13 sq.; cf. Ps., l, 4; II Mac., vii, 32. Le Nouveau Testament est aussi riche en enseignements visant la pénitence encore nécessaire après le pardon du péché. Ainsi saint Jean-Baptiste : *Pænitentiam agite...; facite dignos fructus pænitentiæ*, Matth., iii, 2, 8; saint Paul : *Digna pænitentiæ opera facientes*, Act., xxvi, 20; *Adimpleo in corpore meo...*, Col., i, 24; cf. I Cor., vii, 10; Heb., x, 26; saint Pierre : *Qui passus est in carne, desiit a peccatis*, I Pet., iv, 1; et le Christ lui-même, *Noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*, Joa., v, 14.

b) L'argument de tradition est exposé en ordre didactique. L'orateur fait appel tout d'abord aux conciles généraux : VI[e] concile (en réalité Quinisexte), can. 102 (Mansi, t. xi, col. 987); VIII[e] concile, act. ix (en réalité, condamnation par le pape de la pénitence imposée à certains partisans de Photius, révoltés contre Ignace, Mansi, t. xvi, col. 155); IV[e] concile du Latran, cap. xxi : *injunctam pænitentiam* (Denz.-Bannw., n. 840); auxquels Salmeron ajoute le III[e] concile (IV) de Carthage (en réalité *Statuta Ecclesiæ antiqua*), can. 76 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. ii, p. 118).

Salmeron invoque ensuite l'autorité des papes : (pseudo)-Clément, *Epist.* ii (*De virginitate*, xii, 5, Funk, *Patres apostolici*, t. ii, p. 12); la (deuxième) décrétale du (pseudo)-Anaclet, *P. L.*, t. cxxx, col. 71; la décrétale du (pseudo)-Calliste, *Ad omnes Galliarum episcopos*, *ibid.*, col. 136; Léon le Grand, *Epist.*, lxxxix(?) (cviii), *P. L.*, t. liv, col. 1011; Innocent I[er], *Epist.*, xx(?) (xxv), c. vii, *P. L.*, t. xx, col. 559; Vigile, *Epist. ad Eutherium*, n. 3, *P. L.*, t. ix, col. 18, etc.

Il serait fastidieux de citer les autorités patristiques invoquées et les conciles particuliers cités par Salmeron. Il est assez difficile d'ailleurs d'identifier toutes les références. Espérons que l'édition des *Acta Tridentina* de la Görresgesellschaft apportera toutes les précisions désirables.

e) Enfin, notre théologien termine sa thèse par le développement de la *raison théologique*. La justice divine, dit-il, exige que les pécheurs infidèles soient traités diversement des pécheurs baptisés; les premiers ont péché par ignorance; les seconds sciemment. Dieu ne veut pas d'abus de sa miséricorde. De plus, Dieu nous fait par le baptême semblables au Christ; la similitude du Christ exige des satisfactions. Par ailleurs, sans satisfaction, plus d'indulgence, plus de purgatoire, plus d'œuvres satisfactoires pour les péchés occultes. Autre motif : c'est une œuvre plus grande de mériter la vie éternelle que la rémission des péchés; or, le concile de Trente, sess. vi, enseigne que les œuvres faites dans l'état de charité méritent la vie éternelle; donc, à fortiori, elles méritent la rémission des peines. Salmeron réfute enfin quelques objections scripturaires. Theiner, p. 535-536.

Les autres théologiens sont assez brefs sur la question de la satisfaction. Sonnius insiste surtout sur la possibilité pour nous de satisfaire, nonobstant la satisfaction déjà offerte par le Christ. Quelques exemples tirés de l'Écriture indiquent le pouvoir qu'a le prêtre d'imposer des satisfactions, p. 540 *b*; Josse Ravesteyn, p. 541 *a*. Ce dernier consulteur fait observer sur l'art. 12, qu'il n'est pas question d'affirmer que le pouvoir des clefs change la peine éternelle en peine temporelle : ce changement est consécutif à la conversion même du pécheur. *Ibid.* Martin Olave défend la possibilité de notre satisfaction en dépendance de celle du Christ, p. 545 *b*. Pelargus rappelle qu'avec la faute, toute la peine n'est pas nécessairement remise; la divine justice exige qu'une certaine peine reste encore à expier : d'où la nécessité de la satisfaction, p. 550 *a*. Delphius en appelle à l'exemple de la pénitence de Théodore, p. 550 *b*.

2° *Discussion par les Pères du concile*. — Le légat, dans l'assemblée du 5 novembre 1551, met aux voix la question de procédure. Par 26 voix contre 22, il est décidé que les Pères feront d'abord leurs observations et qu'ensuite seulement seront proposés les chapitres doctrinaux et les canons. Theiner, p. 561. Sur les détails de cette procédure, voir Cavallera, *art. cité*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1923, p. 289 sq.

Le 6 novembre, le légat fait connaître à l'assemblée générale des Pères les conclusions des théologiens consulteurs sur les douze articles incriminés.

1. *Sur l'article 1* : La première partie est hérétique : pour la deuxième partie (le baptême n'est pas la *secunda tabula*), la note de témérité semble suffisante. La troisième partie (la pénitence n'est autre que le baptême) ne serait hérétique que dans le sens où l'admettent les novateurs, car en un certain sens le baptême est une pénitence. — Dans la séance du 6 novembre et les séances suivantes, les discussions ne font que consacrer ces remarques des théologiens. L'archevêque d'Agram, tout en se ralliant aux conclusions de ses collègues, fait valoir les arguments des adversaires contre l'institution divine du sacrement de pénitence. Theiner, p. 563. Les évêques de Calahora

et de Bosa proposent que, dans l'art. 1, on lise *pro lapsis*, au lieu de *pro relapsis post baptismum*, p. 573, 577. Hésitations chez l'évêque de Guadix à qualifier d'hérétique la première partie, p. 576. Quoi qu'il en soit de cette qualification, l'évêque de Bosa opine que le concile peut définir la vérité du sacrement de pénitence, chose déjà définie d'ailleurs dans la session VII, can. 1, p. 577. On déclarera donc hérétique (conclusion générale du 15 novembre) la proposition qui nie que la pénitence soit un sacrement *vere et proprie*. Quant à l'expression *lapsis* pour *relapsis*, on devra trouver une formule appropriée. La doctrine des adversaires identifiant le baptême et la pénitence sera condamnée et l'on n'omettra pas de rappeler que la pénitence est appelée, à juste titre, la planche de salut après le naufrage. On a déjà, en effet, mentionné cette erreur dans le décret sur la justification, et la légitimité de l'expression « planche de salut » y a été affirmée (c. XIV, Denz.-Bannw., n. 807).

De ces observations, on tiendra compte dans la rédaction définitive des can. 1, 2, 3; voir plus loin, col. 1104-1105.

2. *Sur l'article 2*, les observations des examinateurs portaient sur trois points : *a)* Au lieu de « parties » de la pénitence, ne vaudrait-il pas mieux écrire « actes » de la pénitence? Le concile de Florence a dit, en effet, que la matière du sacrement étaient les « actes » du pénitent. *b)* De plus, les hérétiques n'ont guère parlé de « deux parties » du sacrement : ou ils rejettent tout sacrement, ou ils acceptent la contrition. *c)* Un théologien fait observer qu'en ce qui concerne la satisfaction, partie du sacrement, ce n'est pas hérésie que la nier, puisque, sans nuire à l'existence du sacrement, elle peut ne pas exister (le cas des mourants et celui du pécheur animé d'un sentiment extraordinaire de repentir), p. 562 *a*.

Les questions dogmatiques sont résolues par les Pères dans le même sens que les théologiens l'avaient fait. Ils s'attachent à montrer que les trois parties du sacrement de pénitence ont déjà été définies à Florence par le décret *pro Armenis;* qu'elles ressortent du texte de Joa., XX, 22-23, que le caractère judiciaire de la pénitence les exige, etc. Mais les préoccupations d'école se font jour également, tout au moins dans le souci de trouver des formules qui ne blessent aucune opinion reçue. Ainsi, l'archevêque de Grenade demande qu'en condamnant l'art. 2, on évite d'atteindre les théologiens qui dénient aux actes du pénitent la qualité de « parties » du sacrement, p. 564 *b*. L'évêque de Cagliari, au contraire, réclame une condamnation nette, *quidquid dicant Scotus et Durandus*, p. 565 *b*. L'évêque de Castellamare veut sauvegarder la position scotiste et demande qu'on distingue le sacrement, en tant qu'absolution, du sacrement en tant que pénitence totale, p. 567 *a*. L'évêque de Perpignan (Elne) déclare que les trois parties de la pénitence sont *de jure divino*, p. 573 *b*. Avec plus d'opportunité, l'évêque de Tuy se contente d'affirmer que les trois parties sont des parties intégrantes ou même potentielles du sacrement, p. 575 *a*. L'évêque de Guadix observe que la deuxième assertion de l'article ne saurait être qualifiée d'hérétique, la satisfaction n'étant pas toujours requise : il faut trouver une formule qui tienne compte de ce fait, p. 576 *a*. Même observation chez l'évêque de Salamine : à proprement parler, la confession, la contrition, la satisfaction ne sont pas trois parties du sacrement, mais trois actes requis nécessairement, p. 577 *a*. Opinion opposée chez l'évêque de Bosa : ces trois actes doivent être dits parties du sacrement, à l'intégrité duquel ils appartiennent, p. 577 *b*.

Quelles que soient d'ailleurs les divergences d'opinions, la plupart des Pères demandent qu'on s'en tienne à la formule de Florence. Le président Crescenzio, dans le discours de clôture de la discussion, déclare qu'en effet on rédigera le texte *ut in concilio Florentino*, en se contentant d'affirmer que les trois actes du pénitent sont nécessaires pour que l'on reçoive dans son intégrité le sacrement, p. 580 *a*. Les deux autres présidents ne font que résumer les arguments apportés par les Pères.

3. *L'article 3* avait appelé, de la part des théologiens, des remarques de détail portant sur quelques différences verbales avec les déclarations de Luther. L'archevêque de Mayence, prenant la parole après le légat Crescenzio, veut donner des précisions; dire que la contrition, *telle qu'elle est décrite*, ne dispose pas à la grâce divine, est un sentiment erroné; qu'elle ne « remette » pas les péchés, c'est une affirmation exacte; qu'elle rende l'homme hypocrite et plus pécheur, c'est une proposition erronée; qu'elle soit une douleur contrainte, c'est une affirmation susceptible d'un sens vrai; donc il conviendrait de préciser, p. 563 *a*. L'archevêque de Grenade précise que la contrition dont parle Luther n'est que l'attrition, laquelle prépare cependant à la grâce, à la condition d'y ajouter l'amour et le propos de se confesser, p. 565 *a*. L'évêque de Castellamare demande qu'on fasse ici mention de la crainte servile, pour éviter les équivoques, p. 574 *b*. Même remarque chez l'évêque de Léon, p. 574 *b*. Sous ces observations, nous retrouvons les mêmes hésitations que chez les théologiens touchant les éléments de la « vraie » contrition. Sur le parti qu'on peut tirer de ces hésitations en faveur de la thèse d'une attrition d'amour, voir Périnelle, *op. cit.*, p. 65. La condamnation de l'incise *nec remittere peccata* soulevait toute la question de l'efficacité de la contrition par rapport à la rémission des péchés. On la supprima purement et simplement. Toutefois, peut-être à la suggestion de l'évêque de Modène (Theiner, p. 578 *a*), faisant écho aux déclarations de Melchior Cano, voir col. 1079, les Pères avaient eu la pensée de compléter la condamnation de Luther par un canon spécial, affirmant que la contrition, aidée de la grâce de Dieu et accompagnée du désir de se confesser et de satisfaire, remettait les péchés : *Si quis negaverit, per contritionem, qua pænitens, cooperante divina per Christum Jesum gratia, dolet de peccatis propter Deum, cum proposito confitendi et satisfaciendi, non remitti peccata, A. S.* Theiner, p. 592 *a*. Mais l'évêque de Calahorra fit remarquer que ce serait condamner des théologiens catholiques (il nomme : Cajétan et Adrien VI), p. 595 *a*. L'évêque de Verdun demande la même suppression, p. 595 *b*. Les Pères la leur accordèrent. Cajétan, on le sait, voir col. 1017, emploie le mot *contrition*, même en opposition avec *attrition*, dans un sens large qui désigne un repentir non informé par la grâce.

4. *L'article 4*, sur l'origine divine de la confession, suggère aux examinateurs de ne point parler de confession secrète : c'est aussi, à leur sens, une proposition malséante, mais non pas hérétique, d'affirmer que la confession secrète était inconnue aux anciens, p. 562 *a*. — Beaucoup de Pères adoptent une attitude radicale : la confession est de droit divin, et elle a toujours été en usage; ils ne paraissent pas se soucier d'une distinction entre confession secrète et confession tout court. La confession est de droit divin et a toujours été en usage dans l'Église, même aux temps apostoliques, dit le cardinal de Trente, p. 562 *b*; l'évêque d'Agram le prouve par Act., XIX (18) et I Joa., I, 9, p. 564 *a*. Nombre de Pères recourent à Joa., XX, 22-23, pour justifier le droit divin. L'archevêque de Sassari va même jusqu'à déclarer que la confession secrète a été instituée par le Christ pour les péchés secrets, et la confession publique pour les péchés publics, p. 565 *b*. L'évêque de Cagliari est tout aussi affirmatif, p. 565 *b*-566 *a*. D'autres affirment l'origine divine de la confes-

sion secrète, en raison du droit naturel qui s'attache au secret. L'évêque de Calahorra tient que la seule confession secrète est d'origine divine, la publique ne pouvant l'être, p. 573 *b;* les évêques de Salamine et de Bosa attribuant à l'une et à l'autre une origine divine, p. 577 *a*, 577 *b*. Mais un souci des nuances nécessaires se fait jour dans l'esprit de plusieurs Pères. L'évêque de Grenade croit devoir distinguer entre confession sacramentelle qui est de droit divin, et confession secrète. Si la confession secrète était de droit divin, il n'aurait jamais été possible de se confesser autrement, p. 565 *a*. L'évêque de Lanciano s'appuie sur la tradition pour dire que la confession secrète est telle qu'elle exige une origine de droit divin, p. 568 *b*. L'évêque de Chioggia est beaucoup plus net : « L'article 4, déclare-t-il, est hérétique; car la confession est de droit divin. Quant à la manière de se confesser, elle n'est pas de droit divin, mais la détermination en a été laissée au droit naturel ou ecclésiastique », p. 572 *a*. Même remarque avec démonstration tirée des Pères, chez l'évêque de Guadix, p. 576 *b*, et plus brièvement formulée, chez l'évêque d'Oviedo, p. 574 *b*. D'autres Pères font observer que la confession publique comme la confession secrète relèvent du droit divin; autrement ne pourrait être appliqué le précepte du Christ : *Quorum remiseritis...* Aussi l'évêque de Modène, s'emparant de cette remarque, conclut que « le Christ a institué la confession *in genere*, mais non le mode selon lequel elle peut être faite; confession publique ou confession secrète satisfont pareillement aux préceptes du Christ », p. 578 *b*. Seripandi opine qu'il vaudrait mieux omettre la mention de « secrète » ou de « publique » et parler simplement de l'origine divine de la confession sacramentelle, p. 579 *b*. Les chapitre et canon relatifs à l'origine divine de la confession tiendront compte de ces observations.

Sur le fait dans l'Église de la confession des péchés, antérieurement au IVe concile du Latran, voir ci-dessus col. 890.

5. *A l'article 5*, sur l'accusation détaillée des péchés mortels, les examinateurs ne suggèrent que de très légères modifications : préciser qu'il s'agit d'une accusation de chaque péché pris individuellement; ajouter, pour pouvoir condamner légitimement l'assertion, qu'une telle accusation n'était pas jadis ordonnée *seulement* en vue de la satisfaction canonique; et, enfin, observer que Luther n'a jamais interdit la confession des péchés véniels, mais déclaré qu'il ne fallait pas avoir cette prétention (de pouvoir le faire), p. 562 *a*. Peu d'observations de la part des Pères, qui, pour la plupart, formulent une condamnation globale sur toutes les parties de cet article. Relevons simplement la remarque de l'évêque d'Osca (Huesca), p. 571 *b*, touchant la nécessité d'accuser les circonstances qui changent l'espèce du péché. Comme pour l'article 3, l'archevêque de Mayence attribue une note théologique spéciale à chaque proposition de l'article 5 : hérétique la première partie (l'énumération des péchés n'est pas nécessaire); fausses, les deuxième et troisième propositions, à condition d'ajouter le mot *tantum* à la troisième, comme l'ont demandé les examinateurs; la quatrième, impie et hérétique; la cinquième, erronée.

6. *Sur l'article 6*, pas de remarques essentielles; on observe cependant que la dernière partie : « Il ne faut pas se confesser au temps du carême » ne peut être censurée, l'Église n'ayant pas fixé l'époque de la confession annuelle. Quant à la première partie, elle constitue une injure à l'adresse de l'Église.

7. *L'article 7* ne paraît pas avoir soulevé une seule observation importante. Les Pères ne font pas allusion à la doctrine des anciens scolastiques sur la valeur déclarative de l'absolution et affirment simplement le pouvoir sacerdotal par rapport à l'absolution du péché, pouvoir affirmé par l'Écriture. L'archevêque de Mayence demande simplement qu'on condamne tout l'article, en supprimant simplement le passage : « Pourvu que celui-ci se croie absous », p. 563 *a*.

8. De *l'article 8* on voudrait simplement éliminer l'autorité soi-disant invoquée par les luthériens : *quæcumque solveritis*, etc., puisqu'ils n'emploient pas en réalité cette façon de parler, p. 562 *b*. Quelques Pères font observer que la malice du ministre ne rend pas le sacrement invalide et que l'assertion luthérienne relative au ministre en état de grâce est déjà condamnée au concile de Constance, sess. VIII (Denz.-Bannw., n. 584; cf. sess. XV, n. 634; bulle *Inter cunctas*, n. 672), et au concile de Trente, sess. VII (can. 12, Denz.-Bannw., n. 855).

9. *L'article 9* n'appelle aucune remarque des examinateurs, et les Pères passent rapidement. Un grand nombre toutefois affirment le pouvoir papal et épiscopal relatif aux cas réservés. L'archevêque d'Agram et l'évêque de Calahorra demandent que ces cas ne soient pas multipliés : vœu qui, vu l'époque, mérite d'être signalé.

Dans son assertion principale, *l'article 10* avait déjà été l'objet d'une censure à la session VI (can. 30, Denz.-Bannw., n. 840). Il n'appelle donc guère de remarques.

Selon quelques examinateurs, *l'article 11* devrait comporter une légère addition pour mériter d'être condamné : *Optimam pænitentiam esse* TANTUM..., p. 562 *a*. D'une façon générale, les Pères mettent en relief l'opposition de cet article avec la doctrine évangélique des satisfactions volontaires. Cette remarque s'applique également aux affirmations renfermées dans *l'article 12*, dont les erreurs ont déjà été prévues et réprouvées à la session VI (c. XIV, Denz.-Bannw., n. 807).

III. TEXTES CONCILIAIRES. — Suivant la méthode employée dans la session antérieure (sess. XIII, *de eucharistia*) et qui va désormais prévaloir, le concile expose d'abord la doctrine d'une manière assez prolixe dans ce qu'il appelle un *decretum* et fait suivre cet exposé d'un certain nombre de canons condamnant les erreurs.

1° *Les chapitres doctrinaux.* — Le 15 novembre, le légat proposa de choisir quelques prélats qui seraient chargés de préparer les formules de la doctrine et des canons. Sur l'avis du cardinal de Trente, on choisit ceux qui s'étaient déjà acquittés de cette tâche dans la précédente session. Massarelli leur donna, le 16, lecture de l'exposé doctrinal que le légat avait fait préparer et qui comprenait, avec un *Proœmium*, neuf chapitres sur la pénitence. Cette *doctrina* était notablement plus longue que le texte accepté définitivement. On la trouve dans Theiner, p. 582-590. Les députés s'occupèrent tout d'abord de la transformation des articles en canons : on formula 16 canons pour la pénitence. Ils furent distribués aux Pères le 19 novembre et les Pères donnèrent leur avis en congrégation générale le 20 et le 21. La députation s'occupa ensuite de la doctrine dans cinq séances, du 20 au 23. Nous n'avons pas de documents sur ces délibérations. La députation mit la dernière main à la rédaction des chapitres et des canons le 23 au soir, et le 25 novembre, put se tenir la session solennelle (sess. XIV), où le concile promulgua doctrine et canons, tels que nous les avons aujourd'hui. Cf. Cavallera, *art. cit.*, dans *Bull. litt. eccl.*, 1923, p. 291-292.

Prologue.

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem sanctæ	Le saint concile de Trente, général et œcuménique, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint, sous la présidence des mêmes légat et

Sedis apostolicæ] legato et nuntiis, quamvis in decreto de justificatione multus fuerit de pænitentiæ sacramento, propter locorum cognationem, necessaria quadam ratione sermo interpositus : tanta nihilominus circa illud nostra hac ætate diversorum errorum est multitudo, ut non parum publicæ utilitatis retulerit, de eo exactiorem et pleniorem definitionem tradidisse, in qua demonstratis et convulsis, Spiritus Sancti præsidio, universis erroribus, catholica veritas perspicua et illustris fieret; quam nunc sancta hæc synodus christianis omnibus perpetuo servandam proponit. Cavallera, *Thesaurus*, n. 1188.

nonces du Saint-Siège apostolique, a dû déjà, dans le décret sur la justification, en raison de l'affinité des sujets, par la logique même des choses, parler abondamment du sacrement de pénitence. Néanmoins, la multitude d'erreurs que notre époque a accumulées sur ce sujet est telle qu'il importe beaucoup à l'utilité générale de proposer une définition moins sommaire et plus complète. Ainsi, sous l'égide de l'Esprit-Saint, toutes les erreurs seront dénoncées et refoulées et la vérité catholique apparaîtra dans sa clarté et sa splendeur. C'est cette vérité même que le saint concile propose maintenant à tous les chrétiens et qui doit être conservée perpétuellement.

Sur la comparaison de ce texte avec le texte primitif, voir Cavallera, *art. cit.*, p. 294. Le mot *definitionem* ne semble pas devoir être entendu au sens strict.

C. I. — *Nécessité et institution du sacrement de pénitence.*

Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. (Cf. can. 2.) *Quoniam autem Deus, dives in misericordia* (Eph., II, 4), *cognovit figmentum nostrum* (Ps., CII, 14), illis etiam vitæ remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et dæmonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet pænitentiæ (cf. can. 1), quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur. Fuit quidem pænitentia universis hominibus qui se mortali aliquo peccato inquinassent quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam, qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde propheta ait : *Convertimini et agite pænitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris; et non erit vobis in ruinam iniquitas* (Ez., XVIII, 30). Dominus etiam dixit : *Nisi pænitentiam egeritis, omnes similiter peribitis* (Luc., XIII, 3). Et princeps apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis pænitentiam commendans dicebat : *Pænitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum* (Act., II, 38). Porro nec ante adventum Christi pænitentia erat sacramentum, nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum. Dominus autem sacramentum pænitentiæ tunc præcipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 22). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum Patrum consensus semper intellexit (cf. can. 3) et novatianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tanquam hæreticos explosit atque condemnavit. Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta hæc synodus probans et recipiens damnat eorum commentitias interpretationes qui verba illa ad potestatem prædicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi contra hujusmodi sacramenti institutionem falso detorquent. Cavall., n. 1189; Denz.-Bannw., n. 894.

Si tous les régénérés avaient à l'égard de Dieu une reconnaissance suffisante pour conserver perpétuellement la justice reçue par eux au baptême par le bienfait et la grâce même de Dieu, il n'y aurait eu besoin d'aucun autre sacrement institué en vue de la rémission des péchés. Mais « Dieu, riche en miséricordes, a connu notre fragilité »; à ceux qui retombent après le baptême dans la servitude du péché et sous le pouvoir du démon, il a préparé encore un remède de vie, savoir le sacrement de pénitence, par lequel est appliqué aux chrétiens tombés après le baptême le bénéfice de la mort du Christ. Certes, de tout temps, la pénitence a été nécessaire à tout homme souillé d'une faute mortelle, pour recouvrer la grâce et la justice; elle est également nécessaire à ceux qui demandent au baptême la purification de leur âme, afin de rejeter et de corriger leur perversité, et d'exprimer, par leur haine du péché et la pieuse douleur de leur âme, leur détestation pour une aussi grande offense de Dieu. Aussi le prophète a-t-il dit : « Convertissez-vous, et faites pénitence de toutes vos iniquités, et l'iniquité ne vous sera pas à ruine. » Et le Seigneur a dit également : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous. » Et Pierre, le prince des apôtres, recommandait ainsi la pénitence aux pécheurs se préparant au baptême : « Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé. » Or, la pénitence n'était pas sacrement avant la venue du Christ et, même après cette venue, elle ne l'est pour personne avant le baptême. Mais le Seigneur a institué le sacrement de pénitence principalement lorsque, après sa résurrection, il souffla sur ses disciples, disant : « Recevez le Saint-Esprit : à qui vous remettrez les péchés ils seront remis; à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. » Qu'un fait aussi remarquable, que des paroles aussi claires aient communiqué aux apôtres et à leurs successeurs légitimes le pouvoir de remettre et de retenir les péchés pour réconcilier les fidèles tombés après le baptême, le consentement universel des Pères l'a toujours compris et, avec entière raison, l'Église catholique a dénoncé et condamné comme hérétiques les novatiens, qui, jadis, niaient avec obstination le pouvoir de remettre les péchés. Aussi, recevant et approuvant ce sens véritable des paroles du Seigneur, le saint concile condamne les interprétations mensongères de ceux qui, pour attaquer l'institution de ce sacrement, détournent ces paroles de leur vrai sens, pour n'y trouver que la prédication de la parole de Dieu et l'annonce de l'Évangile du Christ.

On trouvera l'exposé des modifications subies par le premier texte dans Cavallera, *Le décret du concile de Trente*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1924, p. 130 sq. Notons ici simplement les considérations dogmatiques. Le chapitre traite tout d'abord de l'existence et de la nécessité du sacrement de pénitence. Comme déjà au c. XIV et au canon 29 de la session VI, au canon 1 de la session VII, le concile consacre ici, pour la désignation propre de ce sacrement, l'expression *sacramentum pænitentiæ*. Sur l'opportunité de cette expression, les Pères avaient discuté, cf. Cavallera, p. 135. Mais, quelles qu'aient pu être les expressions employées avant le concile, « aujourd'hui, où c'est toute la pénitence qui est battue en brèche par les adversaires, il faut parler du sacrement de pénitence, afin de comprendre tout ce qu'il renferme. Ainsi a fait Eugène IV au concile de Florence. » Theiner, p. 563 sq.

Ce chapitre consacre également la différence entre l'acte de la pénitence (le repentir) et le sacrement de pénitence. Dans le texte primitif, il était expressément parlé de *virtus pænitentiæ :* le texte définitif porte seulement *pænitentia.* La raison est évidente : à proprement parler, c'est l'*acte* et non la *vertu* de pénitence qui est nécessaire pour disposer le pécheur à la justification. Toutefois, acte ou vertu, la pénitence se distingue ici du sacrement, en sorte que, même avant le sacrement de baptême, la pénitence est nécessaire à la rémission des péchés — le concile l'avait déjà défini à la session VI, c. VI — tout comme elle est nécessaire après le baptême, pour ceux qui sont tombés dans le péché. *Ibid.*, c. XIV. Et, dans ce chapitre, le concile avait déjà énoncé les différents éléments de cette pénitence. Dans le projet primitif, on avait intercalé un paragraphe sur la liaison essentielle entre la réalité de la pénitence et les sacrements. A sa place, se trouve, dans le texte définitif, une déclaration plus courte, due vraisemblablement à une observation de Sonnius (cf. Theiner,

p. 540 *a*). Celui-ci avait fait remarquer qu'il y a deux pénitences : la pénitence-sacrement et la pénitence non-sacrement : d'où cette phrase : *porro nec ante adventum Christi pænitentia erat sacramentum nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum.*

Le concile donne enfin une interprétation authentique de Joa., xx, 22, concernant l'institution du sacrement de pénitence. Toutefois, l'interprétation n'exclut pas *(præcipue)* l'autorité d'autres textes, notamment Matth., XVI et XVIII. Et, de plus, le sens attribué à Joa., xx, 22, par les novateurs, est formellement écarté.

C. II. — *De la différence du sacrement de baptême et de pénitence.*

Cæterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur (cf. can. 2) : nam præterquam quod materia et forma quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet, constat certe baptismi ministrum judicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. *Quid enim mihi*, inquit Apostolus, *de iis qui foris sunt, judicare?* (I Cor., v, 12). Secus est de domesticis fidei, quos Christus Dominus lavacro *baptismi* sui *corporis membra* (I Cor., XII, 13) semel effecit. Nam hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pænitentes confugerint, possent liberari. Alius præterea est baptismi, et alius pænitentiæ fructus. Per baptismum enim *Christum induentes* (Gal., III, 27) nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium, remissionem consequentes : ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum pænitentiæ, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito pænitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pænitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus (cf. can. 6). Cavall., n. 1190; Denz.-Bannw., n. 895.

Du reste, de multiples raisons font connaître la différence de ce sacrement et du baptême. En premier lieu, la matière et la forme, par lesquelles l'essence du sacrement a son achèvement, sont fort dissemblables. De plus, le ministre du baptême n'est pas un juge, car l'Église ne peut exercer de jugement à l'égard de qui n'est pas encore entré en son sein par la porte du baptême. « Est-ce à moi de juger ceux qui sont au dehors? » dit l'Apôtre. Il en est tout autrement des familiers de la foi, que le Christ Notre-Seigneur a fait une fois membres de son corps par le bain sacré du baptême. Car il a voulu que, s'ils se souillaient dans la suite de quelque crime, la purification leur vînt non par la répétition du baptême (cela n'est permis dans l'Église catholique sous aucun prétexte), mais par leur comparution, en tant que coupables, devant le tribunal de la pénitence, la sentence des prêtres pouvant les libérer non une fois, mais aussi souvent que, délaissant leurs péchés, ils s'en approchent en pénitents. En outre, autre est le fruit du baptême, autre le fruit de la pénitence. Par le baptême, nous revêtant du Christ, nous devenons en lui vraiment créature nouvelle, percevant la rémission pleine et entière de tous nos péchés. A cette vie renouvelée et intègre nous ne pouvons pas, par le sacrement de pénitence, parvenir sans y apporter les grands efforts et les larmes qu'exige la divine justice, et ainsi les saints Pères ont pu appeler la pénitence un laborieux baptême. Ce sacrement de pénitence est nécessaire à ceux qui sont tombés après le baptême, pour leur salut, tout comme le baptême est nécessaire à ceux qui ne sont pas encore régénérés.

Parce que les novateurs abusaient des textes du Nouveau Testament, où la pénitence est mise en relation avec le baptême, pour soutenir qu'il n'y avait qu'une pénitence et que le baptême en était le sacrement, le concile a voulu réfuter à fond cette erreur et lui a consacré tout ce IIe chapitre.

La différence entre le baptême et la pénitence avait déjà été touchée à la session VI, *De justificatione*, c. XIV. A cette session, le concile avait déjà signalé que la pénitence du chrétien tombé était autre que la pénitence baptismale. Car elle comporte, outre le regret, la détestation et la cessation du péché, la confession, tout au moins *in voto*, l'absolution sacerdotale et la satisfaction. On notait également que, si le baptême remettait toute la peine due au péché, la pénitence pouvait, avec la rémission de la peine éternelle, ne remettre qu'une partie de la peine temporelle. Dans cette session XIV, le concile apporte des précisions nouvelles : se référant à la doctrine de la matière et de la forme des sacrements, il constate, tout d'abord, que ces éléments diffèrent dans le baptême et dans la pénitence; il ajoute que la pénitence comporte un acte judiciaire, ce que n'implique pas le baptême; de plus, que, si le baptême ne s'accorde qu'une fois, la pénitence peut être réitérée. Enfin, les effets sont assez dissemblables, le baptême conférant une vie surnaturelle totalement nouvelle, la pénitence ne restituant pas nécessairement cette vie dans sa totalité et son intégrité. Cette restitution est l'aboutissant de nos larmes et de nos efforts, ce qui a fait dire aux Pères que la pénitence était « un baptême laborieux ». L'expression avait été notée, dans la première rédaction, comme étant de saint Grégoire de Nazianze; ce qui est rigoureusement exact (cf. *Orat.*, XXXIX, *In sancta lumina*, n. 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 356). Comme le concile avait déjà parlé dans la sess. VI de « la planche de salut », et qu'il y reviendra dans le can. 2 de cette session XIV, tout un long développement relatif à la *secunda tabula* a été supprimé de la première rédaction. Cette suppression semble d'ailleurs avoir été imposée en raison des divergences d'opinions qui séparaient les théologiens sur l'interprétation de la *secunda tabula*, voir col. 1075-1076.

Le chapitre se clôt par l'affirmation de la nécessité de la pénitence pour ceux qui sont tombés après le baptême : cette nécessité que l'on rapproche de la nécessité du baptême est donc une nécessité de moyen relative. La précision est sous-entendue.

C. III. *Des parties et du fruit de cette pénitence.*

Docet præterea sancta synodus sacramenti pænitentiæ formam, in qua præcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse : *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de Ecclesiæ sanctæ more preces quædam laudabiliter adjunguntur, ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariæ. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius pænitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio (cf. can. 4). Qui quatenus in pænitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione pænitentiæ partes dicuntur.

Le saint concile enseigne, en outre, que la forme du sacrement de pénitence, en laquelle réside principalement sa vertu, est située dans les paroles du ministre : « Je t'absous », etc. A ces paroles, la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appartiennent en rien à l'essence de la forme et ne sont pas nécessaires à l'administration du sacrement. Sont la quasi-matière de ce sacrement les actes du pénitent lui-même, savoir la contrition, la confession et la satisfaction. En tant que ces actes sont requis par l'institution divine dans le pénitent, pour l'intégrité du sacrement et la pleine et parfaite rémission des péchés, ils sont dits, pour cette raison, les parties du sacrement.

Sane vero res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipien-

La réalité et l'effet de ce sacrement, dans la mesure où s'exercent sa vertu et son efficacité, est la réconciliation de l'âme avec Dieu qu'accompagnent parfois, chez certains hommes pieux

tibus conscientiæ pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.

et recevant avec dévotion ce sacrement, la paix et la sérénité de la conscience, jointes à une grande consolation de l'esprit.

Hæc de partibus et effectu hujus sacramenti sancta synodus tradens simul eorum sententias damnat, qui pænitentiæ partes incussos conscientiæ terrores et fidem esse contendunt. Cavall., n. 1191; Denz.-Bannw., n. 896.

Telle est la doctrine du concile sur les parties et l'effet de ce sacrement; par là, il condamne le sentiment de ceux qui prétendent placer les parties de la pénitence dans les terreurs de la conscience et dans la foi.

Le projet remis le 16 novembre à l'examen des Pères contenait un très long développement où l'on distingue deux sections d'égale longueur : l'une exposait la doctrine catholique sur les parties et les effets du sacrement de pénitence, l'autre réfutait d'une façon motivée les erreurs sur la constitution de la pénitence et rejetait le rôle prêté à la foi et aux « terreurs » par les hérétiques. Au cours des discussions, l'une et l'autre sections furent notablement abrégées, notamment la seconde, qui n'est représentée dans le texte définitif que par la courte phrase de la fin.

Comme modification importante dans la première partie, signalons, au lieu de la formule *Absolvo te a peccatis tuis*, indiquée primitivement comme la forme du sacrement, l'indication plus vague de la formule *Ego te absolvo*, etc. Ce qui laisse en suspens les diverses opinions théologiques sur l'essence de la forme. Plusieurs évêques avaient demandé la suppression des mots *a peccatis tuis*, absents de la formule de Florence. Mais il n'y a aucun doute touchant la pensée du concile sur la forme : c'est la forme indicative, qui, pour eux, est régulière; les prières (formules déprécatives), qui l'accompagnent, ont été ajoutées *laudabiliter* par l'Église, mais n'appartiennent en rien à l'essence de la forme et ne sont pas indispensables à la validité du sacrement. On notera également l'incise relative à la formule indicative : *in qua præcipue vis sita est*. Cette incise, qui correspond bien à la pensée de saint Thomas, voir col. 985, accueille néanmoins, dans la mesure du possible, l'opinion des théologiens scotistes. Leur opinion préoccupe visiblement les rédacteurs de la déclaration définitive : ils entendent bien, sans l'approuver, ne la pas condamner.

De là, les formules si nuancées, employées pour déterminer la matière du sacrement de pénitence. On avait primitivement proposé un texte assez mal venu, voir Theiner, p. 583 *a;* mais plusieurs demandèrent, à la séance du 23 novembre, que l'on revînt purement et simplement au texte du concile de Florence. On dira donc que la *quasi-matière* de la pénitence est constituée par les actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction. Mais, mieux qu'à Florence, on explique à quel titre ces actes peuvent être dits « parties » du sacrement. C'est uniquement en tant qu'ils appartiennent à son intégrité et sont requis pour la pleine et parfaite rémission des péchés. Ainsi, l'on évite de trancher la controverse entre thomistes et scotistes sur l'essence du sacrement. Dans la déclaration primitive, cet enseignement sur les parties du sacrement de pénitence était suivi d'une déclaration sur l'imposition des mains. A la discussion générale, certains théologiens en avaient parlé avec insistance. Gropper y voyait le signe du pouvoir des clefs. Theiner, p. 546-547. Delphius, allant plus loin, y trouvait la matière même du sacrement, p. 550. Mais d'autres théologiens, combattant ces opinions, avaient enseigné que l'imposition des mains n'était pas nécessaire dans l'administration du sacrement. La première rédaction du chapitre III, donnant satisfaction partielle aux opinions adverses, déclarait que l'imposition des mains était une cérémonie remontant aux apôtres, digne d'être observée, mais ne concernant que l'ornement du sacrement et la signification « élégante » de ce qui s'accomplit invisiblement. Mais on ajoutait qu'elle n'avait jamais été considérée comme la matière du sacrement ni comme une cérémonie nécessaire à son administration. Cette déclaration a complètement disparu du texte final. Probablement, elle n'avait satisfait aucune des écoles adverses. Sur l'imposition des mains, comme rite normal de l'absolution à cette époque, voir Th. Netter (Waldensis), *Antiquitatum fidei catholicæ Ecclesiæ doctrinale de sacramentis*, Venise, 1758, *De sacramento pænitentiæ*, c. 147, cité par Cavallera, *art. cit.*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1924, p. 90, note 44.

Une importante précision dogmatique est formulée quant à l'effet du sacrement, ce que les scolastiques appelaient la *res sacramenti :* c'est bien, dans la mesure où agit le sacrement, la réconciliation de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire la rémission du péché lui-même. L'ancienne conception d'une simple déclaration au nom de l'Église de la rémission déjà obtenue est implicitement, mais définitivement écartée.

Enfin, l'exposé se termine par une déclaration rappelant que, tout en proposant cette doctrine sur les parties et l'effet du sacrement, le concile entend réprouver la doctrine luthérienne plaçant les parties de la pénitence dans les terreurs de la conscience et dans la foi au Christ. La rédaction primitive de cette ultime déclaration était beaucoup plus longue : mais sans doute, au dernier moment, a-t-on estimé qu'une condamnation brève et tranchante, évitant les discussions subtiles, était suffisante. Cf. Cavallera, *art. cit.*, p. 91-92.

C. IV. — *De la contrition (et de l'attrition).* — On remarquera que le titre, dans les Actes officiels, est simplement de la contrition : les mots « et de l'attrition » ont été ajoutés après coup.

Contritio quæ primum locum inter dictos pænitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur.

La contrition, qui, dans ces actes du pénitent, vient en premier lieu, est une douleur et une détestation que l'âme conçoit du péché commis, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir. Ce mouvement de contrition a été de tout temps nécessaire pour demander le pardon des péchés et, dans l'homme tombé après le baptême, il est encore une préparation à la rémission des péchés, s'il s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir toutes les autres conditions nécessaires à la bonne réception de ce sacrement.

Declarat igitur sancta synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum* (Ez., XVIII, 31). Et certe, qui illos sanctorum clamores consideraverit : *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci* (Ps., L, 6); *Laboravi in gemitu meo; lavabo per singulas noctes lectum meum* (Ps., VI, 7); *Recogitabo tibi omnes annos meos in ama-*

Le saint concile déclare donc que cette contrition renferme non seulement la cessation du péché et le propos et le commencement d'une vie nouvelle, mais encore la haine de l'ancienne (vie) selon ces paroles : « Rejetez loin de vous toutes les prévarications par lesquelles vous avez prévariqué, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. » Et certes, si l'on considère ces cris des saints : « J'ai péché contre vous seul et j'ai fait le mal en votre présence; « Je me suis fatigué dans mon gémissement; je laverai

ritudine animæ meæ (Is., xxxviii, 15), et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio et ingenti peccatorum detestatione manasse.

chaque nuit mon lit de mes pleurs »; « Je repasserai devant vous toutes mes années dans l'amertume de mon âme », et d'autres cris du même genre, on comprendra facilement qu'ils avaient comme principe une vive haine de la vie passée et une détestation considérable du péché.

Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.

Il enseigne en outre que la contrition peut quelquefois être rendue parfaite par la charité et, à ce titre, réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception actuelle du sacrement de pénitence; cependant, cette réconciliation ne saurait être attribuée à la contrition sans le vœu du sacrement, qui y est inclus.

Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pænitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetrarunt (Jonas, iii). Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pænitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit nec sensit. Sed et falso docent contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam (cf. can. 5). Cavall., n. 1192; Denz.-Bannw., n. 897-898.

Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition, du fait qu'elle est engendrée par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer et des châtiments, si toutefois elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon, le concile déclare que non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais même qu'elle est un don de Dieu et un mouvement de l'Esprit-Saint, non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant, et que, par ce secours, le pénitent s'ouvre la voie à la justice. Et, quoiqu'elle ne puisse par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. C'est ainsi qu'utilement frappés par la terrifiante prédication de Jonas, les Ninivites firent pénitence et obtinrent miséricorde de Dieu. Ainsi donc on calomnie les auteurs catholiques en les accusant faussement d'enseigner que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de qui le reçoit : jamais l'Église n'a enseigné ni soutenu pareille doctrine. C'est une fausseté encore d'enseigner que la contrition est extorquée et contrainte, et qu'elle n'est ni libre, ni volontaire.

Ce chapitre est un des plus importants qu'ait publié sur le sacrement de pénitence le concile de Trente. L'enseignement qui s'en dégage touche à plusieurs points de la question si complexe de la contrition, qu'on n'avait fait qu'esquisser au c. xiv du décret *De justificatione*.

En janvier 1547, les Pères n'avaient pas encore employé le mot contrition : ils s'étaient contentés d'affirmer que « la pénitence du chrétien tombé (dans le péché) était très différente de la pénitence baptismale, et qu'elle comportait non seulement la cessation de tout péché et leur détestation, soit *un cœur contrit et humilié* (Ps., l, 19), mais encore leur confession sacramentelle », Denz.-Bannw., n. 807.

Nous avons vu plus haut, col. 1059, que Luther condamnait toute contrition préparée par l'examen du passé, la honte du péché, la crainte de l'enfer. Pour lui, cette contrition laisserait le coupable attaché à ses fautes. Il reprochait aux théologiens catholiques leur terminologie peu ferme : les uns appellant un tel repentir contrition sans charité, les autres l'appellant attrition. Pour bien montrer que l'attrition est une véritable contrition, le concile réunit sous le même titre, *De contritione*, la doctrine concernant contrition parfaite et attrition. Il n'emploiera le mot « attrition » qu'incidemment, au cours de son exposé doctrinal. Le c. iv tout entier sera rempli de cet exposé; c'est seulement dans le can. 5 que sera directement condamnée l'erreur de Luther sur la contrition.

Dans ce chapitre, le concile commence par la définition de la contrition, « douleur intérieure et horreur des péchés commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir ». Cette définition doit convenir même à la contrition sans charité, ou attrition. Et, par là, elle pose le principe d'où le concile déduira la valeur morale de l'attrition.

Toujours en demeurant dans cet ordre général, le concile proclame la nécessité de la contrition pour le pécheur désireux d'obtenir de Dieu le pardon de ses fautes. *Quovis tempore*, dit-il : donc aussi pour le chrétien tombé dans quelque faute grave, et qui veut préparer sa réconciliation dans le sacrement de pénitence. Dans la session vi, le concile avait énuméré les éléments du sacrement de pénitence que la contrition, pour être vraie et efficace, devait renfermer tout au moins *voto*, voir col. 1090. Les parties du sacrement de pénitence ayant été énumérées dans le c. iii, le concile se contente, en ce c. iv, de déclarer que la contrition qu'il vient de définir sera une préparation à la rémission des péchés, si elle « s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir *toutes les autres conditions nécessaires* à la bonne réception du sacrement (de pénitence) ». Mais, pour justifier contre les calomnies de Luther la nature et la valeur de la contrition, le concile rappelle qu'elle doit « contenir non seulement la cessation du péché, et le propos et le commencement d'une vie nouvelle, mais encore la haine de l'ancienne vie de péché ».

Ici seulement se place, dans la déclaration conciliaire, la distinction entre la contrition parfaite, qui, se réalisant dans l'âme, réconcilie le pécheur avec Dieu avant même qu'il ne reçoive le sacrement, et la contrition imparfaite ou attrition. Mais il importe de noter que la réconciliation suppose, dans la contrition parfaite, l'inclusion du vœu ou désir du sacrement. Cette déclaration insérée dans le chapitre doctrinal présente le double avantage de promulguer la doctrine reçue dans l'Église sans paraître condamner certaines affirmations de théologiens antérieurs. C'était la solution élégante apportée aux difficultés soulevées à propos de Cajétan et d'Adrien VI.

Le texte relatif à l'attrition a subi des remaniements considérables : il est utile de placer en regard les deux rédactions :

Texte proposé	Texte définitif
Illam vero contritionem quam theologi attritionem vocant, quod imperfecta sit, et *solum* vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu, *qui servilis timor dicitur*, concipiatur; si voluntatem peccandi excludat, *et*	Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pænarum metu *communiter* concipitur, si voluntatem

dolorem qualemcumque de commissis delictis exprimat, statuit hæc S. synodus et declarat : non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem (ut quidam blasphemare non verentur), verum etiam *sufficere ad sacramenti hujus constitutionem,* ac donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum verissimum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pænitens adjutus, cum *sine aliquo dilectionis in Deum motu esse vix queat,* viam sibi ad justitiam munit, et per eum ad Dei gratiam facilius impetrandam disponitur. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Ac etiam timoris ratione ductus, adolescens ille qui abierat in regionem longinquam, ad patrem compunctus rediit, et in ejus gratiam restitutus est. Hic igitur imperfectus dolor, licet a sacramento pænitentiæ sejunctus per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, ut est tamen illi conjunctus, remissionem peccatorum et reconciliationem ita impetrat, ut persuasum in Ecclesia Dei sit, pro Dei Optimi Maximi incomparabili erga nos beneficientia *effici ex attritis contritos* (ut theologi docent) sacramentum hoc suspicientes. Theiner, p. 584 *a*.

peccandi excludat, *cum spe veniæ*

declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem,

verum etiam

donum Dei et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis,

quo pænitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.

(Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pænitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetrarunt.)

...Et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit.

On peut constater que la deuxième rédaction, rédaction définitive, est beaucoup plus réservée que la première. Elle élimine tout d'abord la conception d'une attrition provenant de la *seule* considération du péché et de la *seule* crainte de l'enfer et des peines : la *crainte servile*, qui, primitivement, était indiquée comme principe de cette attrition, n'est plus nommée. On se contente de définir l'attrition, une contrition imparfaite, parce que *communément* elle est conçue de la considération de la honte du péché et de la crainte des peines et de l'enfer. La formule primitive proposait cette attrition comme *suffisante* à constituer le sacrement de pénitence. Le texte définitif passe sous silence cette suffisance de l'attrition à constituer le sacrement; il déclare simplement qu' « aidé par ce mouvement de l'Esprit-Saint le pénitent se prépare la voie à la justification ». Le texte primitif, reprenant l'ancienne formule *ex attrito fit contritus*, semble affirmer que l'attrition suffit pour obtenir dans le sacrement le pardon des péchés avec la seule absolution du prêtre : doctrine alors controversée entre attritionistes et contritionistes. Le texte définitif élude la controverse et se contente de rappeler que cette attrition *dispose* le pénitent à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. On lira, dans Theiner, les deux tendances qui se sont affrontées, parmi les Pères, entre l'évêque de Tuy (contritioniste) et l'évêque de Feltre (attritioniste), Theiner, p. 598 et 600. Voir les textes rectifiés par Mgr Ehses, dans Périnelle, *op. cit.*, p. 67, note 2, et p. 68, note 1.

On notera également le déplacement de la phrase relative aux Ninivites et la suppression de l'allusion à l'enfant prodigue. Enfin, à des explications assez longues concernant l'enseignement de l'Église sur la nécessité d'un bon mouvement en celui qui veut recevoir le pardon dans le sacrement, à la discussion aussi de l'opinion luthérienne sur la contrition contrainte et non libre, les Pères ont substitué deux courtes et très suffisantes déclarations.

C. v. — *De la confession.*

Ex institutione sacramenti pænitentiæ jam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere (cf. can. 7), quia Dominus noster Jesus Christus, a terris ascensurus ad cælos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam præsides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint, qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere a pænitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi præcepta commissa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis quæ in manifesto admittuntur.

En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence précédemment expliquée, l'Église universelle a toujours entendu que la confession entière des péchés a été instituée aussi par Notre-Seigneur et qu'elle est de droit divin nécessaire à tous ceux qui sont tombés après le baptême. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de monter de la terre au ciel, laissa les prêtres pour être ses vicaires, comme des présidents et des juges, à qui seraient déférées toutes les fautes mortelles, en lesquelles tomberaient les chrétiens, afin que, en raison de la puissance des clefs, ils prononçassent la sentence de rémission ou de rétention des péchés. Il est, en effet, manifeste que les prêtres ne sauraient exercer un jugement sans en connaître l'objet, ni garder l'équité dans l'imposition des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et en détail. D'où l'on conclut qu'en confession les pénitents doivent énumérer tous les péchés mortels dont, après un sérieux examen, ils ont conscience, même s'il s'agit des péchés les plus cachés et commis seulement contre les deux derniers commandements, ces péchés blessant souvent l'âme plus gravement, et se révélant plus dangereux que ceux qui s'affirment d'une façon manifeste.

Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quæ frequentius labimur, quanquam recte et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines *iræ filios* (Eph., IX, 3) et Dei inimicos reddant, necessum est omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quærere. Itaque dum omnia, quæ memoriæ occurrunt, peccata Christi fideles confiteri student, procul dubio omnia divinæ misericordiæ ignoscenda exponunt. Qui vero secus faciunt et scienter aliqua retinent, nihil divinæ bonitati per sacerdotem remittendum proponunt. Si enim

Quant aux péchés véniels, qui ne nous font pas perdre la grâce de Dieu, et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit bon et utile et hors de présomption de s'en confesser, comme l'usage de personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense et les expier d'une foule d'autres manières. Mais, comme tous les péchés mortels, même ceux de pensée, rendent les hommes « enfants de colère » et ennemis de Dieu, il est nécessaire de rechercher le pardon de tous par une confession sincère et pleine de confusion. Ainsi, tandis que les fidèles s'appliquent à confesser tous les péchés dont ils ont souvenance, sans aucun doute ils les proposent tous au pardon de la divine miséricorde. Ceux qui agissent différemment et

erubescat ægrotus vulnus medico detegere, quod ignorat medicina, non curat.

cachent sciemment quelques péchés n'offrent rien à la bonté divine qui puisse être remis par le prêtre. Si un malade rougit de découvrir au médecin sa blessure, il ne peut attendre de la médecine qu'elle guérisse ce qu'elle ignore.

Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant (cf. can. 7), quod sine illis peccata ipsa neque a pænitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et pœnam, quam oportet, pro illis pænitentibus imponere. Unde alienum a ratione est docere, circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem.

Il suit en outre de là qu'il faut encore expliquer en confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que, sans elles, les péchés ne sont pas exposés par le pénitent intégralement, ni suffisamment connus par les juges, pour qu'une appréciation équitable puisse être faite de la gravité des crimes et de la peine qu'il convient d'imposer aux pénitents. Il est donc contraire à toute raison d'enseigner que ces circonstances ont été inventées par des gens désœuvrés ou bien qu'il suffit d'en déclarer une, par exemple, avoir péché contre son frère.

Sed et impium est, confessionem, quæ hac ratione fieri præcipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare (cf. can. 8); constat enim, nihil aliud in Ecclesia a pænitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur; pro quibus fideliter cum propheta dicimus : *Ab occultis meis munda me, Domine* (Ps., xviii, 13). Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur.

Mais c'est une impiété d'ajouter que la confession, prescrite en cette manière, est impossible, ou de l'appeler le bourreau des consciences. Car il est certain que l'Église n'exige des pénitents rien d'autre, sinon que chacun, après s'être examiné soigneusement et avoir exploré tous les recoins et replis de sa conscience, confesse tous les péchés par lesquels il se souvient d'avoir mortellement offensé son Seigneur et son Dieu. Pour les autres péchés, qui ne se présentent pas à l'esprit, malgré l'examen sérieux, ils sont censés compris en général dans la même confession; c'est pour eux que nous disons en confiance avec le prophète : « De mes péchés secrets, purifiez-moi, Seigneur. » Cependant la confession, par sa difficulté même et par la honte qu'il y a à découvrir ses péchés, pourrait paraître un joug pesant, s'il n'était rendu léger par tant de consolations et d'avantages accordés très certainement, grâce à l'absolution, à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrement.

Ceterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem, delicta sua publice confiteri possit : non est tamen hoc divino præcepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda (cf. can. 6). Unde, cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimique consensu, secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse intellexerat, sed ut præceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur. Unde jam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore quadragesimæ, quem morem hæc sancta synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum. Cavall., n. 1193-1195; Denz.-Bannw., n. 899-901.

Quant à la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, encore que Jésus-Christ n'ait pas défendu que l'on confesse publiquement ses fautes, pour sa propre humiliation et pour imposer une vengeance à ses propres crimes, soit dans le dessein de donner le bon exemple aux autres, soit pour édifier l'Église offensée (par le péché), ce n'est pourtant pas là un ordre émanant d'un précepte divin et il serait imprudent d'imposer par une loi humaine que les péchés, surtout les secrets, fussent rendus publics par la confession. Aussi, vu le consentement général et unanime des Pères les plus saints et les plus anciens qui ont toujours autorisé la confession sacramentelle secrète, dont la sainte Église a usé jusqu'ici et dès l'origine, se trouve manifestement réfutée la vaine calomnie de ceux qui ne rougissent pas de publier que c'est là une invention humaine, étrangère au précepte divin, et qui aurait pris naissance au concile du Latran. Celui-ci, en effet, n'a pas établi que les fidèles devraient se confesser; car il savait que c'était là une institution nécessaire de droit divin. Mais il a imposé le précepte de se confesser une fois par an, à tous et à chacun, une fois parvenus à l'âge de discrétion. Et déjà, en suite de cette prescription, on constate dans l'Église universelle un fruit considérable apporté aux âmes par cet usage salutaire de se confesser en ce temps sacré et tout à fait propice du carême : usage que le saint concile approuve fortement et reçoit comme une pratique pieuse qu'à juste titre il faut conserver.

Le texte de ce chapitre présente encore quelques modifications par rapport au texte proposé. L'institution *de droit divin* est expressément affirmée. D'une façon plus brève, on rappelle l'existence du pouvoir des clefs, qui doit s'exercer d'une façon judiciaire, et qui serait sans objet si la confession ne le lui fournissait. En ce qui concerne la confession des péchés mortels et celle des péchés véniels, les modifications sont, pour ainsi dire, purement verbales. Pour l'accusation des circonstances, le texte définitif ne retient que les circonstances qui changent l'espèce du péché; le texte primitif envisageait aussi la confession des circonstances *quæ delictorum culpam vehementius vel augent vel extenuant*.

Sur la confession secrète, le texte primitif envisageait une institution divine fondée sur la loi de la nature et l'on déclarait inconcevable que le Christ ait pu instituer la confession d'une manière qui dérogerait à l'ordre du droit naturel. La formule n'a pas semblé heureuse à certains Pères, qui insistent pour que la confession soit déclarée obligatoire de droit divin, sans spécification de confession publique ou de confession secrète, le *mode* de la confession étant d'institution humaine. Theiner, p. 598 *a*, 599 *a*, p. 600 *a*. On dira donc simplement que la manière de se confesser secrètement au prêtre, pratiquée et recommandée dès le début, *ne saurait être dite étrangère à l'institution du Christ*. Pour prouver l'antiquité de la confession secrète, le texte primitif apportait l'exemple de saint Léon, condamnant la révélation des péchés accusés, comme contraire à la règle apostolique. La finale du chapitre, relative au rôle du concile du Latran, est également un résumé de la finale primitive; mais elle ne comporte pas de modification essentielle.

Toute la doctrine exposée est claire : les applications morales du dogme y sont envisagées plutôt que le dogme lui-même. L'institution divine de la confes-

sion et son obligation de droit divin sont les deux seuls points dogmatiques importants.

C. VI. — *Du ministre de ce sacrement et de l'absolution.*

Circa ministrum autem hujus sacramenti declarat sancta synodus, falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quæ ad alios quosvis homines præter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt, putantes verba illa Domini : *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo* (Matth., XVIII, 18) et : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 23), ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam (cf. can. 10). Docet quoque, etiam sacerdotes qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata : sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronuntiatur (cf. can. 9). Atque ideo non debet pænitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut, etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum. Nec enim fides sine pænitentia remissionem ullam peccatorum præstaret, nec is esset nisi salutis suæ negligentissimus, qui sacerdotem jocose absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret. Cavall., n. 1196; Denz.-Bannw., n. 902.

En ce qui concerne le ministre de ce sacrement, le saint concile déclare fausses et tout à fait éloignées de la vérité évangélique, les doctrines qui pernicieusement étendent le ministère des clefs à tous les hommes, même non-évêques et non-prêtres. Leurs fauteurs pensent en effet que ces paroles du Seigneur : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel », et « A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus », ont été adressées indifféremment et indistinctement à tous les fidèles, à l'encontre même de l'institution de ce sacrement, de sorte que chacun aurait le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par une réprimande, si le pécheur s'y soumet; les péchés secrets en suite d'une confession spontanée faite à qui que ce soit. Le concile enseigne aussi que les prêtres, même en état de péché mortel, par la vertu de l'Esprit-Saint reçue à l'ordination, exercent comme ministres du Christ la fonction de remettre les péchés et que c'est soutenir une opinion fausse que refuser à ces mauvais prêtres ce pouvoir. Bien que l'absolution du prêtre soit la dispensation d'un bienfait d'autrui, cependant elle n'est pas seulement un simple ministère annonçant l'Évangile ou déclarant les péchés remis; mais, à l'instar d'un acte judiciaire, elle est une sentence prononcée par le prêtre comme juge. Aussi le pénitent ne doit pas avoir en sa foi une telle confiance que, même en l'absence de contrition, ou si le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre vraiment, il puisse se croire, à cause de sa seule foi, vraiment et devant Dieu absous. La foi sans la pénitence ne fournit aucune rémission des péchés; et celui-là serait le pire négligent au sujet de son salut qui, connaissant un prêtre absolvant par dérision, n'en irait point chercher un autre agissant sérieusement.

Par lui-même, ce chapitre n'appelle pas grand commentaire; il n'est que la condamnation des erreurs luthériennes touchant le pouvoir des clefs, le ministre de l'absolution, le caractère judiciaire de la sentence prononcée, la validité de l'absolution conférée par le prêtre indigne, mais ayant juridiction, l'insuffisance de la foi pour la justification dans le sacrement de pénitence. Toutes choses déjà exposées plus haut.

Le seul intérêt nouveau de ce texte réside dans la comparaison qu'on peut établir avec le texte proposé dans la séance du 16 novembre. Ici, encore, les Pères ont opéré des suppressions. Le texte primitif précisait que le pouvoir judiciaire conféré par le Christ avant son ascension avait été communiqué dans sa plénitude à Pierre, mais aussi aux autres apôtres, afin qu'ils fussent les dispensateurs des sacrements sur la terre. Que ce pouvoir n'ait pas été conféré indistinctement à tous les fidèles, le contexte évangélique le démontre suffisamment. De même, la comparaison avec le pouvoir judiciaire dans la synagogue avant Jésus-Christ : ce pouvoir était réservé à un petit nombre. Comment supposer que, sous la Loi nouvelle, il serait commun au Christ et à tous les fidèles sans distinction, *etiam parvulis et mulierculis?*

A l'assertion que le prêtre, en état de péché mortel, garde le pouvoir d'absoudre, le concile ajoutait une raison tirée de l'anxiété des fidèles, lesquels ne seraient jamais certains de la validité du sacrement, s'ils devaient en juger d'après l'état spirituel du ministre. De même, l'assertion relative à l'absolution, qui n'est pas un simple ministère de la parole, est corroborée par le fait que les prédicateurs absoudraient, en prêchant, leurs auditeurs. L'expression : « L'absolution est la dispensation d'un bienfait d'autrui » est appuyée sur I Cor., IV, 1.

C. VII. — *De la réserve des cas.*

Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quædam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur, unde merito pontifices maximi, pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare (cf. can. 11). Neque dubitandum esset, quando omnia, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique diœcesi, in ædificationem tamen, non in destructionem liceat pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, præsertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinæ auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custo-

Parce que la nature et l'idée même d'un jugement demande que la sentence soit portée seulement à l'égard des sujets, l'Église a toujours été dans la persuasion (dont le concile confirme aujourd'hui la vérité) que cette absolution serait de nulle valeur que le prêtre prononcerait en faveur de fidèles non soumis à sa juridiction ordinaire ou déléguée. Il a paru toutefois à nos très saints Pères d'une importance souveraine pour la discipline du peuple chrétien, de permettre l'absolution de certains crimes plus atroces et plus graves non à tous sans distinction, mais seulement aux prêtres les plus élevés. Aussi est-ce à bon droit que les souverains pontifes, en raison de la suprême puissance qui leur est dévolue sur l'Église entière, ont pu réserver à leur jugement particulier certaines causes criminelles plus graves. Il n'y a aucun doute, puisque toutes choses venant de Dieu sont bien ordonnées, qu'en raison de l'autorité qu'ils ont reçue sur les autres prêtres inférieurs, les évêques, pour l'édification et non pour la perte des âmes, puissent, chacun en son propre diocèse, en faire autant, surtout par rapport aux crimes auxquels est attachée la censure de l'excommunication. Il est conforme à l'autorité divine que cette réserve des délits ait force non seulement dans le gouvernement externe, mais encore devant

ditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pænitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes cum nihil possint in casibus reservatis, id unum pænitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant.

Dieu. Toutefois, pour éviter qu'à cette occasion ne périsse une âme, l'Église a toujours pieusement stipulé qu'aucune réserve n'existait à l'article de la mort, et qu'ainsi tous les prêtres pouvaient absoudre tous les pénitents de quelques péchés et de quelques censures que ce soit. Mais, puisqu'en dehors de cet article les prêtres n'ont aucun pouvoir à l'égard des cas réservés, ils devront s'efforcer de persuader à leurs pénitents, d'aller aux juges supérieurs et légitimes, pour en recevoir le bienfait de l'absolution.

Ce chapitre est rédigé dans le même esprit que le précédent. Il s'agit uniquement de dénoncer une erreur de Luther et de lui opposer la doctrine et la pratique de l'Église catholique. La rédaction définitive a supprimé ici certaines considérations relatives à l'utilité des cas réservés. Par l'exemple de certaines juridictions réservées dans la société civile, par l'exemple de Moïse se réservant le jugement de certains crimes, et en rappelant que la difficulté du pardon à obtenir devait fatalement retenir les hommes sur la voie du crime, la première rédaction justifiait avec assez de détails cette réserve des cas. La rédaction définitive indique d'un mot la légitimité de cette discipline : « Il a paru d'une importance souveraine pour la discipline du peuple chrétien... » Et c'est tout. L'incise : *quæ sunt a Deo, ordinata sunt*, était primitivement en fin de chapitre.

C. VIII. — *De la nécessité et du fruit de la satisfaction.*

Demum quoad satisfactionem, quæ ex omnibus pænitentiæ partibus, quemadmodum a Patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra ætate summo pietatis prætextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt, sancta synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Deo nunquam remitti, quin universa etiam pœna condonetur (cf. can. 12 et 15). Perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus præter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et dæmonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scientes *templum Dei violare* (I Cor., III, 17) et *Spiritum Sanctum contristare* (Eph., IV, 30) non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et *contumeliosi Spiritui Sancto* (Heb., X, 29), in graviora labamur, *thesaurizantes nobis iram in die iræ* (Rom., II, 5; Jac., V, 3). Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pænitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino pœnam, quam ut hæc pænitentiæ opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad hæc quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, *ex quo omnis nostra sufficientia est* (II Cor., III, 5), conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, *si compatimur, et conglorificabimur* (Rom., VIII, 17). Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum; nam qui ex nobis nihil possumus, eo cooperante, *qui nos confortat, omnia possumus* (Phil., IV, 13). Ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis *gloriatio* nostra in Christo est, *in quo vivimus, in quo movemur* (Act., XVII, 28), in quo satisfacimus, *facientes fructus dignos pænitentiæ* (Luc., III, 8), qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre (cf. can. 13 et 14).

En ce qui concerne la satisfaction, de tous temps recommandée par les Pères au peuple chrétien, elle a été, à notre époque, attaquée avec ensemble sous prétexte de parfaite piété, par ceux-là mêmes qui, ayant retenu l'aspect de la piété, en ont rejeté la vertu. Aussi le saint concile déclare qu'il est faux et contraire à l'enseignement divin (d'affirmer que) la faute n'est jamais remise par Dieu sans que soit remise également toute la peine due au péché. Les saintes Écritures fournissent en effet d'illustres et manifestes exemples, qui, même en dehors de toute tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur. D'ailleurs le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus différemment en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois du péché et de la servitude du démon, et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de « violer » sciemment « le temple de Dieu » et de « contrister l'Esprit-Saint ». La divine clémence se doit de ne point nous pardonner les péchés sans exiger de satisfaction, afin de nous éviter, l'occasion se présentant, de considérer tous péchés comme légers et dès lors, « faisant injure et outrage à l'Esprit-Saint », de tomber dans des fautes plus graves, « nous amassant ainsi un trésor de colère pour le jour de la colère ». C'est qu'en effet, ces peines satisfactoires éloignent l'homme efficacement du péché; elles sont un frein qui l'arrête; elles rendent les pénitents plus prudents et plus vigilants pour l'avenir; elles portent remède aux restes du péché; elles font disparaître, par les actes contraires des vertus, les habitudes mauvaises acquises par une vie coupable. Pour éloigner les châtiments imminents de Dieu, l'Église a toujours estimé qu'il ne saurait y avoir de voie plus sûre, pour les hommes, que de s'attacher à ces œuvres de pénitence avec une véritable douleur de l'âme. De plus, il faut considérer que, par la souffrance offerte en satisfaction pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus, qui a satisfait pour nos péchés et « de qui vient toute notre suffisance »; et que nous avons un gage très certain, qu' « ayant souffert avec lui, avec lui nous serons glorifiés ». Et cette satisfaction, par laquelle nous expions pour nos péchés, n'est pas telle qu'elle ne soit pas également par Jésus-Christ. Car nous, qui de nous-mêmes ne pouvons rien comme venant de nous-mêmes, avec sa coopération, « nous pouvons tout en celui qui nous fortifie ». Ainsi, l'homme n'a rien ici dont il puisse se glorifier; toute « notre glorification » est dans le Christ, « dans lequel nous vivons, nous nous mouvons », nous offrons nos satisfactions, « faisant de dignes fruits de pénitence », qui de lui tirent toute leur vertu, par lui sont offerts au Père et par lui sont acceptés par le Père.

Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pænitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere, ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum pænitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem præ oculis, ut satisfactio quam imponunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem : nam claves sacerdotum non ad solvendum dumtaxat, sed et ad

Les prêtres du Seigneur doivent donc, autant que l'inspiration et la prudence le leur suggéreront, imposer des satisfactions salutaires et convenables, eu égard à la qualité des fautes et aux possibilités des pénitents. S'ils fermaient les yeux sur les péchés et marquaient trop d'indulgence pour les pénitents, en imposant de très légères œuvres pour de très graves délits, ils se rendraient complices des péchés d'autrui. Ils doivent avoir sous les yeux que la satisfaction par eux imposée n'est pas seulement en vue de conserver une vie nouvelle et de guérir l'infirmité, mais encore en vue de châtier et de venger les péchés passés.

ligandum concessas etiam antiqui Patres et credunt et docent. Nec propterea existimarunt sacramentum pænitentiæ esse forum iræ vel pœnarum, sicut nemo unquam catholicus sensit, ex hujusmodi nostris satisfactionibus vim meriti et satisfactionis Domini nostri Jesu Christi vel obscurari vel aliqua ex parte imminui; quod dum novatores intelligere volunt, ita optimam pænitentiam novam vitam esse docent, ut omnem satisfactionis vim et usum tollant (cf. can. 12 à 15). Cavall., n. 1198-1199; Denz.-Bannw., n. 904-905.

Car les anciens Pères croient et enseignent que le pouvoir des clefs a été confié aux prêtres, non seulement pour délier, mais encore pour lier. Ils n'ont jamais estimé pour autant que le sacrement de pénitence fût un tribunal de colère ou de peines (jamais un catholique n'a eu pareil sentiment) et que, par nos satisfactions, la vertu du mérite et de la satisfaction de Notre-Seigneur Jésus-Christ fût obscurcie ou diminuée en quelque façon. Voulant retenir cette interprétation, les novateurs enseignent que la meilleure pénitence est une vie nouvelle, supprimant ainsi toute efficacité et tout usage de la satisfaction.

Le texte définitif de ce chapitre résume succinctement les développements théologiques qui en revêtaient les affirmations essentielles. La comparaison entre le baptême et la pénitence, quant à la rémission de la peine, était poussée plus à fond, sans cependant apporter d'idées nouvelles. Les exemples illustres et manifestes de la sainte Écriture étaient expressément rappelés, Gen., III, 16 sq.; Num., XII, 14 sq.; XX, 11 sq.; II Reg., XII, 13 sq. Celui de David pénitent surtout était exploité. Le malade guéri à la piscine probatique était donné comme type du pécheur complètement guéri par le baptême. Mais, précisément, le Christ lui avait recommandé de ne plus pécher, *ne deterius tibi aliquid contingat.* L'argument tiré de la nécessité de prévenir les rechutes par le frein de la satisfaction était aussi plus développé. Notre assimilation au Christ par la satisfaction pour le péché était corroborée par Col., I, 24.

Après avoir rappelé que l'obligation pour nous de satisfaire n'enlève rien à la satisfaction offerte par le Christ, le texte déclarait que l'origine divine de la satisfaction imposée dans le sacrement de pénitence tenait à la forme judiciaire de la sentence rendue au tribunal de la pénitence. Cette déclaration a été supprimée dans le texte définitif, où l'on se tient dans des considérations d'ordre moral. On trouvait également dans le texte primitif une déclaration expliquant certaines assertions relatives à la substitution des peines temporelles aux peines éternelles qu'opérerait le sacrement de pénitence. *Hac enim, aut simili loquendi ratione, quam frequentius theologi usurparunt, nihil aliud significare voluerunt, quam peccatorem ab æternis gehennæ suppliciis per sacerdotis absolutionem liberatum ad temporarias luendas pœnas pro peccatorum ratione, vel a sacerdote impositas, vel a Deo exigendas obligari.* Theiner, p. 589 *a*. Réduite à cette signification précise, l'assertion catholique n'a rien de fictif et de faux; elle fera l'objet du canon 15.

C. IX. — *Des œuvres satisfactoires.*

Docet præterea, tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam (quod maximum amoris argumentum est) temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus (cf. can. 13). Cavall., n. 1200; Denz.-Bannw., n. 906.

Le concile enseigne en outre que si grande est la générosité de la munificence divine que non seulement par les peines par nous spontanément recherchées pour réparer le péché, ou imposées par le prêtre en proportion de la faute, mais encore (et ceci est la plus grande preuve d'amour) par les épreuves temporelles infligées par Dieu et patiemment supportées par nous, nous pouvons satisfaire par Jésus-Christ près de Dieu le Père.

La déclaration affirme contre Luther que nous pouvons satisfaire à la justice divine pour nos péchés, d'abord par les peines spontanément recherchées, ou par les pénitences qu'impose le prêtre, et de plus par les épreuves de la vie, patiemment supportées. Mais toutes ces satisfactions n'ont de valeur que par la satisfaction du Christ.

Dans le texte primitif, la pensée du concile revêtait une forme très prolixe. On y discutait l'assertion luthérienne de la suffisance d'une « vie nouvelle » éliminant toute satisfaction pour la vie coupable du passé. On justifiait les trois catégories d'œuvres satisfactoires : prière, jeûne, aumône. Venait ensuite la déclaration concernant les épreuves envoyées par la Providence, et dont la valeur satisfactoire était appuyée sur Heb., XII, 5. On y marquait également que Dieu acceptait la satisfaction résultant non seulement d'œuvres surérogatoires, mais encore du simple accomplissement des commandements. Et, parce qu'après l'accomplissement de la satisfaction sacramentelle, il ne semble pas que toute la peine temporelle soit remise, le concile exhortait les chrétiens à continuer leurs satisfactions, rappelant la recommandation de l'Ecclésiastique, V, 5. Il terminait en rappelant et en condamnant les erreurs, bien à tort prêtées aux catholiques sur la manière de partager la satisfaction entre le Christ et nous, comme si le Christ réparait pour la faute, nous, pour la peine; comme si le Christ avait enlevé le péché originel, et comme si nous devions enlever les péchés actuels, etc. Le concile condamnait, en outre, l'appréciation portée par les protestants sur les peines infligées par la discipline de l'Église après le concile de Nicée, comme si ces peines n'avaient eu qu'une valeur canonique, sans rapport avec la rémission des péchés au for divin; et il terminait en invoquant sur ce point l'autorité de saint Augustin : *Accedat peccator ad antistites Ecclesiæ, et accipiat satisfactionis modum, et id agat, quod non solum illi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum.* Voir ci-dessus, col. 807.

2° *Les canons.* — Les canons sont au nombre de quinze. Cavallera, *Thesaurus*, n. 1201; Denz.-Bannw., n. 911-925. On lira dans Theiner, p. 593 *a*-596 *a*. les *vota* des Pères en vue des modifications à imposer au texte primitif, distribué le 19 novembre, pour aboutir au texte suivant promulgué le 25 novembre.

Can. 1. — Si quis dixerit, in catholica Ecclesia pænitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum, A. S.

Si quelqu'un dit que, dans l'Église catholique, la pénitence n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour réconcilier avec Dieu les fidèles, chaque fois qu'ils tombent, après le baptême, dans le péché; qu'il soit anathème.

Conformément aux vœux de quelques théologiens, on spécifie ici, pour distinguer vertu et sacrement, qu'il s'agit de la pénitence *dans l'Église catholique,* sacrement en toute vérité et propriété du terme, institué par le Christ pour permettre aux fidèles, tombés dans le péché après le baptême, de se réconcilier avec Dieu, *chaque fois* que besoin en sera. On trouve ici un écho de la doctrine du c. I.

Can. 2. — Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum pænitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta distincta non sint, atque ideo pænitentiam non recte

Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le sacrement de pénitence est le sacrement même de baptême, comme si ces deux sacrements étaient indistincts, et qu'en conséquence

secundam post naufragium tabulam appellari, A. S.

il déclare que la pénitence ne saurait être appelée la planche de salut après le naufrage; qu'il soit anathème.

Réprobation directe de la thèse protestante réduisant la pénitence sacramentelle à l'unique pénitence baptismale : il est donc de foi que la pénitence non seulement est un sacrement, mais un sacrement distinct du sacrement de baptême. Les différences énoncées au c. II ne sont pas ici sanctionnées comme articles de foi : elles gardent cependant leur valeur de doctrine catholique, authentiquement promulguée. En conséquence de cette différence entre les deux sacrements, le concile condamne l'assertion qui refuse à la pénitence le titre de planche de salut; mais il ne décide rien de la signification précise à donner à cette formule; les divergences théologiques peuvent à ce sujet subsister.

Can. 3. — Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., xx, 22 sq.) non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pænitentiæ, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem prædicandi Evangelium, A. S.

Si quelqu'un dit que ces paroles de Notre-Seigneur : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez » ne doivent pas être entendues du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours, dès le commencement, compris; et si, pour contredire l'institution de ce sacrement, il en fausse la signification, comme s'il s'y agissait de l'autorité pour prêcher l'Évangile; qu'il soit anathème.

De la doctrine énoncée au c. I, on ne retient ici, pour l'imposer sous peine d'anathème, que l'essentiel, à savoir la signification exacte des paroles de Jésus, Joa., xx, 22-23, instituant le sacrement de pénitence, et la réprobation du sens attribué à ces paroles par les protestants. Dans sa première partie, ce canon n'est pas exclusif des autres textes évangéliques sur lesquels les théologiens fondent aussi l'institution du sacrement, mais il ne les sanctionne pas, malgré la demande qu'en avait formulé l'évêque de Salamine. Theiner, p. 595 *b*. L'argument de tradition est indiqué d'un mot : comme l'Église, dès le commencement, l'a toujours compris.

Pour mieux marquer l'opposition entre l'interprétation protestante de Joa., xx, 23, et la doctrine de l'institution du sacrement de pénitence par le Christ, les Pères ont ajouté, à la rédaction primitive de ce canon, l'incise : *contra institutionem hujus sacramenti*, qui manque à celle-ci. Theiner, p. 591 *b*.

Can. 4. — Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pænitente quasi materiam sacramenti pænitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pænitentiæ partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse pænitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, A. S.

Si quelqu'un nie que, pour l'entière et parfaite rémission des péchés, soient requis trois actes dans le pénitent, comme quasi-matière du sacrement de pénitence, à savoir : la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont appelés les trois parties de la pénitence; ou s'il dit qu'il n'y a que deux parties de la pénitence, à savoir les terreurs dont l'âme est frappée à la connaissance du péché, et la foi conçue de l'Évangile ou de l'absolution, par laquelle chacun croit ses propres péchés remis par le Christ; qu'il soit anathème.

On remarquera en ce canon le soin apporté pour ne définir comme vérité de foi que ce qui est doctrine admise par tous les théologiens. Il s'agit tout d'abord de la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence : d'où il suit que les Pères entendent ici ne rien définir concernant la rémission extrasacramentelle. Il s'agit de la rémission pleine et parfaite, s'étendant par conséquent jusqu'à la peine due au péché : non seulement peine éternelle, mais encore peine temporelle; d'où l'inclusion, dans la définition, de la satisfaction. On s'en tient ensuite, comme il avait été convenu, à la conclusion des débats, à la formule souple et cependant suffisamment précise de Florence, les trois actes dans le pénitent formant la quasi-matière du sacrement. Enfin, l'expression : « qui sont appelées les trois parties de la pénitence » ne préjuge en rien de la solution à donner aux controverses théologiques sur l'essence du sacrement de pénitence.

La deuxième partie, en réprouvant la doctrine luthérienne, ne fait que résumer ce qui avait été dit au c. III. Mais la condamnation est ici plus solennelle.

On remarquera qu'en dehors de l'incise : *ad integram et perfectam peccatorum remissionem*, la deuxième partie du chapitre doctrinal ne reçoit pas de sanction définitive dans ce canon. La réconciliation avec Dieu est suffisamment impliquée dans la rémission pleine et parfaite des péchés. En réduisant le canon aux formules qu'on a lues, le concile évitait de condamner directement les anciennes théories relatives à la valeur simplement déclarative de l'absolution.

La rédaction primitive du canon ne parlait que de rémission « pleine » du péché. Le mot « parfaite » a été ajouté pour mieux marquer l'ultime effet dû à l'efficacité de la satisfaction.

Can. 5. — Si quis dixerit, eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis *recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ* (Is., XXXVIII, 15), ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, A. S.

Si quelqu'un dit que cette contrition, qui est préparée par la discussion, l'examen et la détestation des péchés, quand quelqu'un repasse les années de sa vie dans l'amertume de son cœur, et considère la gravité, la multitude et la honte de ses fautes, le bonheur éternel perdu et la damnation éternelle encourue, et se propose de mener une vie meilleure; qu'une telle contrition n'est pas une douleur vraie et utile et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur; enfin que c'est une douleur forcée et non pas libre ni volontaire; qu'il soit anathème.

Ce canon condamne directement, et dans les termes mêmes employés par Luther, les assertions de l'hérésiarque sur la contrition de crainte ou attrition. Pour mieux marquer qu'il entend réhabiliter cette sorte de regret des fautes, le concile emploie le terme « contrition », malgré la réclamation d'au moins un évêque. Theiner, p. 600 *a*. Mais il distingue cette contrition imparfaite de l'autre, en ajoutant une détermination : *eam contritionem*, QUÆ PARATUR, etc. *Paratur* semble devoir être traduit par « est préparée » et non « est produite »; cette traduction, répondant mieux à l'expression et vraisemblablement à la pensée des Pères, qui n'ont pas voulu dire que la contrition imparfaite était uniquement constituée par une détestation des péchés reposant sur les motifs énumérés par Luther. Il suffisait de condamner la doctrine de Luther et de rappeler que ces motifs pouvaient *mener* à une contrition utile, et ne plaçaient pas le pécheur dans un état d'hypocrisie et de péché plus avéré. Ainsi

subsistaient, nonobstant la condamnation portée par le concile, les divergences d'opinions entre théologiens catholiques sur l'attrition de crainte et l'attrition d'amour. Ajoutons qu'une incise insérée après coup, immédiatement avant la séance générale du 21 novembre, autant qu'il résulte de la lecture attentive des Actes, vient corroborer cette impression. C'est l'addition : *cum proposito melioris vitæ*, qu'on ne trouve pas dans le texte primitivement proposé aux Pères.

Can. 6. — Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, A. S.	Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée, ou soit nécessaire au salut, de droit divin; ou s'il dit que la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, comme l'Église l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, est étrangère à l'institution et au précepte du Christ et n'est qu'une invention humaine; qu'il soit anathème.

Pour mémoire, rappelons que ce canon était le septième du texte primitivement proposé. Le canon 6 concernait l'effet de la contrition parfaite et fut retiré, à la demande de plusieurs évêques, pour que le concile ne parût point condamner Cajétan et Adrien VI. Voir ci-dessus col. 1017 et 1043.

Peu de canons ont subi autant d'assaut que celui-ci, et peu ont accusé moins de variations entre la première rédaction et la rédaction définitive. La première partie était ainsi rédigée : *Si quis negaverit, confessionem vocalem sacramentalem vel jure divino institutam, vel ad salutem necessariam esse.* La seconde partie n'a subi aucune modification. La modification importante est donc la suppression de l'épithète *vocalem*. Cette suppression fut demandée par plusieurs évêques. Theiner, p. 595-596. Ces Pères avaient en vue la confession par signe ou par écrit. La première formule : *jure divino institutam vel ad salutem necessariam* était ambiguë et pouvait laisser un doute sur la nécessité de droit divin de la confession; la formule définitive est sans conteste plus claire. Mais ce n'est pas sans réclamations qu'on y est parvenu : plusieurs évêques ne voulant entendre parler que d'un *précepte*, et non d'une *nécessité* de droit divin. Cf. Theiner, p. 593 *b*, 594 *a*, 595 *a*. Sans aller jusque-là, d'autres insistaient pour l'insertion, dans le texte, du précepte de la confession par le Christ, p. 595 *a*, 595 *b*, 600 *a*. Par contre, d'autres exigeaient l'assertion que la confession secrète était de droit divin; l'un d'eux parle de confession auriculaire de droit divin, p. 594 *a*, et, derechef, à l'ultime séance du 24 novembre, p. 600 *a*. Un autre voulait qu'on fît mention de la confession sacramentelle *publique*, p. 594 *a*. Nous avons en tout cela un écho des discussions qui s'étaient déjà produites lors de l'examen des articles protestants. Il faut croire que les présidents tinrent bon et, sauf la suppression du mot *vocalem* et l'heureuse interversion dont nous avons parlé, le texte primitif fut conservé. Ce texte avait l'avantage de réserver bien des problèmes historiques, encore mal étudiés, et de ne faire porter la définition du concile que sur la confession en général et non sur ses modes. En marge de ces discussions, il faut signaler un *votum* assez tendancieux de Seripandi : pour le général des augustins, le mot « sacramentelle » était de trop; il se serait contenté d'une autre formule : la confession « que l'Église appelle » sacramentelle. P. 596 *a*.

La deuxième partie du canon, relative au mode de la confession secrète au prêtre seul, suscita également plus d'une réclamation. *Esse alienum ab institutione et mandato Christi* paraît à plusieurs évêques insuffisant. Il faut affirmer que la confession secrète est *ex institutione et mandato Christi*, p. 593 *b*, 594 *b*. Les évêques de Syracuse et d'Oviedo demandent que l'expression : « dès l'origine » soit supprimée, p. 594 *a*. Ces réclamations n'aboutirent pas : le texte fut conservé intégralement. Il représentait une formule assez souple pour, d'une part, ne pas abandonner la doctrine de l'origine divine de la confession et, d'autre part, permettre aux historiens d'affirmer les évolutions de cette pratique conformément aux faits.

Can. 7. — Si quis dixerit, in sacramento pænitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias, quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pænitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, A. S.	Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de pénitence, pour obtenir la rémission des péchés, il n'est pas nécessaire de droit divin de confesser, tous et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir après s'être examiné avec la diligence requise, même les péchés secrets et qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais qu'une telle confession est utile seulement pour l'instruction et la consolation du pénitent et qu'elle ne fut en usage autrefois qu'en vue de la pénitence canonique à imposer; ou si quelqu'un dit que s'appliquer à confesser tous ses péchés, c'est vouloir ne rien laisser au pardon de la divine miséricorde; ou enfin qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels; qu'il soit anathème.

Ce canon correspond à la deuxième partie du c. IV. On y définit contre les protestants la doctrine catholique touchant la nécessité de droit divin de confesser les péchés mortels, tous et chacun en particulier, même les péchés secrets et purement internes, comme les péchés de désir, et les circonstances qui changent l'espèce du péché. On passe sous silence la question des circonstances simplement aggravantes. Mais on spécifie que seuls doivent être accusés les péchés dont, après un examen attentif, on a retrouvé le souvenir. Cette restriction prépare la doctrine du canon suivant sur la possibilité de la confession.

Fidèles à la méthode déjà usitée dans les canons précédents, les Pères terminent en condamnant les idées de Luther : anathème à qui soutient que la confession est seulement utile pour l'instruction et l'édification du pénitent; qu'elle n'a jamais été en usage autrefois qu'en vue des pénitences canoniques à imposer aux pécheurs; que vouloir confesser tous ses péchés, c'est soustraire à la miséricorde divine une partie de son objet; qu'il n'est pas permis (parce que présomptueux) de confesser ses péchés véniels. Voir art. 5, col. 1071.

Un seul mot a été changé dans ce canon au texte primitivement proposé : il s'agit des circonstances *quæ peccata mutant*, disait-on tout d'abord. La formule était ambiguë; la formule définitive ne laisse prise à aucune échappatoire. A la séance du 21 novembre, plusieurs évêques avaient fait observer l'insuffisance de *mutant*. Theiner, p. 595 *ab*. A la séance du 24, l'archevêque de Mayence propose : *mutant et aggravant speciem*, p. 599 *b*. C'est l'indice qu'avant cette séance la modification avait été faite. L'évêque de Castellamare voudrait une précision plus grande : *ad aliam speciem peccati ducunt*, p. 600 *a*. Réflexions analogues chez d'autres. On garda la formule, *quæ peccati speciem mutant*.

Can. 8. — Si quis dixerit, confessionem omnium pec-	Si quelqu'un dit que la confession de tous les péchés,

catorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles juxta magni concilii Lateranensis constitutionem semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ, A. S.

telle que la pratique l'Église, est impossible; qu'elle est une tradition humaine que les personnes pieuses doivent détruire; ou qu'à cette confession ne sont pas tenus, tous et chacun, les fidèles de l'un ou l'autre sexe, une fois par an, selon la constitution du grand concile du Latran, et qu'en conséquence il faut dissuader les fidèles de se confesser au temps du carême; qu'il soit anathème.

Ce canon correspond à la fin du c. v et reprend quatre propositions erronées de Luther pour les anathématiser. On remarquera qu'il a conservé l'indication du temps du carême pour la confession, sans toutefois la rapporter à la prescription du concile du Latran. Ainsi sont conciliées les remarques divergentes des Pères.

Can. 9. — Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum, aut sacerdos non serio sed joco absolvat; aut dixerit non requiri confessionem pænitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit, A. S.

Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère consistant à prononcer et déclarer que les péchés sont remis au pénitent, pourvu simplement que celui-ci se croie absous, même si le prêtre l'absout par plaisanterie et sans intention sérieuse; ou si quelqu'un dit que la confession du pénitent n'est pas requise pour que le prêtre puisse l'absoudre; qu'il soit anathème.

Pour comprendre le texte un peu gauche de ce canon, il faut en rappeler la rédaction primitive. Les deux textes sont identiques jusqu'à *modo;* on poursuivait ainsi : *modo credat se esse absolutum* ETIAMSI CONTRITUS NON SIT, *aut sacerdos non serio*, etc. L'incise : *etiamsi contritus non sit* n'a pas été conservée, mais bien ce qui suit, et qui, dans la formule, est commandé par la conjonction *etiamsi*. De là, notre traduction. Ce sens correspond d'ailleurs exactement aux erreurs luthériennes dont le concile s'était occupé dans le c. VI, deuxième partie, et qu'il réprouve ici.

Can. 10. — Si quis dixerit, sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere; aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : *Quæcunque ligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo, et quæcunque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo* (Matth., XVIII, 18) et *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joa., XX, 23), quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica quidem per correptionem, dumtaxat si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem, A. S.

Si quelqu'un dit que les prêtres en état de péché mortel n'ont pas le pouvoir de lier et de délier; ou que d'autres que les prêtres sont ministres de l'absolution, les paroles du Christ ayant été adressées à tous les fidèles et à chacun d'entre eux : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel »; et « A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis, à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus », de sorte qu'en vertu de ces paroles n'importe qui peut absoudre des péchés, des péchés publics simplement par une réprimande, si le pécheur s'y soumet; des péchés secrets, par une confession spontanée; qu'il soit anathème.

Entre le texte proposé à la séance du 19 novembre et ce texte définitif, aucune différence. Les Pères, d'ailleurs, ne soulevèrent aucune objection sérieuse. L'évêque d'Oviedo estimait simplement que le texte de Matth., XVIII, pouvait favoriser l'opinion de Luther. Theiner, p. 595 *b*. Seripandi suggéra que saint Augustin, *Contra donatistas*, l. XXV, refusait aux prêtres indignes le pouvoir d'absoudre. Theiner, p. 596 *a*. Mais ces deux uniques remarques furent sans effet. On peut constater que le texte du canon est calqué sur le texte du chapitre doctrinal.

Can. 11. — Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat, A. S.

Si quelqu'un dit, que les évêques n'ont le droit de se réserver des cas que pour le for externe, et qu'en conséquence la réserve des cas n'empêche point le prêtre (sans pouvoir) d'absoudre validement des cas réservés, qu'il soit anathème.

Le texte primitif portait : *quominus sacerdos contra prohibitionem episcopi vere absolvat coram Deo*. Theiner, p. 592 *b*. Le sens est substantiellement le même. La formule *coram Deo* a été supprimée sur la demande de l'évêque de Castellamare, le 24 novembre : « Il y a, sur ce point, dit le prélat, différentes opinions, et Dieu seul sait ce qui est vrai », p. 600 *a*. Le même évêque avait déjà demandé une double restriction concernant le cas de l'article de la mort et la réserve injustement faite par l'évêque, p. 594 *a*. L'évêque de Calahorra avait insisté également sur ce dernier point, p. 595 *a*. La formule du chapitre VII, voir col. 1100, tient compte, dans la juste mesure, de cette observation.

Ce canon correspond au c. VII.

Can. 12. — Si quis dixerit, totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque pænitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse, A. S.

Si quelqu'un dit que Dieu remet toujours toute la peine en même temps que la faute, et que la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi par laquelle ils connaissent la satisfaction offerte pour eux par le Christ, qu'il soit anathème.

Deux vérités sont affirmées en ce canon : le fondement et la nécessité de la satisfaction. Le fondement : Dieu ne remet pas nécessairement toute la peine due au péché lorsqu'il pardonne la faute; il peut donc rester, il reste fréquemment, une expiation à offrir à Dieu. Cette expiation n'est pas seulement la satisfaction offerte par le Christ, et la foi que le pécheur peut avoir en cette satisfaction n'est pas suffisante : une satisfaction personnelle est nécessaire.

Ce canon correspond à l'art. 10 et au c. VIII, 1re partie.

Can. 13. — Si quis dixerit, pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri pœnis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam pænitentiam esse tantum novam vitam, A. S.

Si quelqu'un dit qu'on ne peut aucunement satisfaire à Dieu, grâce aux mérites de Jésus-Christ, pour la peine temporelle due aux péchés, soit par les peines infligées par Dieu et patiemment supportées, soit par les pénitences imposées par le prêtre, soit même par des pénitences spontanément cherchées, jeûnes, prières, aumônes ou autres œuvres de piété : et qu'en conséquence la meilleure pénitence est simplement une vie nouvelle; qu'il soit anathème.

On reconnaît ici l'erreur relevée dans l'art. 11 et déjà stigmatisée dans le dernier chapitre de la doctrine. Il est donc défini que, grâce aux mérites du Christ, nous pouvons satisfaire à la justice divine pour la peine temporelle due aux péchés pardonnés : soit par les peines que Dieu nous envoie, soit par la satisfaction sacramentelle, soit par des expiations volontaire-

ment entreprises. La conception d'une satisfaction réduite à une vie nouvelle n'est pas suffisante : aussi est-elle anathématisée.

Le texte primitivement proposé comportait, après *pietatis operibus*, une incise rappelant les expressions de Luther : *quæ supererogationes dicuntur*. L'évêque de Constance en demande la suppression, p. 594 *b*. Par contre, après *ab eo inflictis*, manquaient les mots : *patienter toleratis*. Cette addition fut faite à la demande de l'archevêque de Cologne. Theiner, p. 593 *a*.

Can. 14. — Si quis dixerit, satisfactiones, quibus pænitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, A. S.	Si quelqu'un dit que les satisfactions, par lesquelles les pénitents, par Jésus-Christ, rachètent leurs péchés, ne sont pas un culte de Dieu, mais des traditions humaines, qui obscurcissent la doctrine de la grâce, le vrai culte de Dieu et le bienfait lui-même de la mort du Christ; qu'il soit anathème.

On remarquera l'insistance des Pères à affirmer que nos satisfactions ne valent que par Jésus-Christ. En condamnant la doctrine de Luther, le concile a ici en vue de marquer la valeur surnaturelle de toute satisfaction, et de montrer que, loin de diminuer la valeur satisfactoire de la passion du Christ, nos propres satisfactions la mettent en meilleur relief.

Can. 15. — Si quis dixerit, claves Ecclesiæ esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod, virtute clavium ablata pœna æterna, pœna temporalis plerumque exsolvenda remaneat, A. S.	Si quelqu'un dit que les clefs de l'Église ont été données seulement pour délier, mais non pour lier, et qu'ainsi les prêtres, en imposant des pénitences à ceux qui se confessent, agissent contre le but du pouvoir des clefs et contre l'institution du Christ; et que c'est fiction d'affirmer que, la peine éternelle enlevée par le pouvoir des clefs, il reste encore la plupart du temps une peine temporelle à expier; qu'il soit anathème.

Ce dernier canon reprend, pour les anathématiser, les erreurs luthériennes déjà signalées, mais en les rapportant plus directement à la satisfaction sacramentelle. On affirme ici : que le pouvoir des clefs doit aussi lier le pénitent en l'obligeant à une satisfaction; que, ce faisant, le confesseur agit conformément au but du sacrement et à l'institution du Christ, et que ce n'est pas fiction que d'affirmer, dans la plupart des cas, *plerumque*, même après la rémission de la peine éternelle, la persistance d'une expiation temporelle à fournir à la justice divine.

Ce canon donna lieu à plus d'une remarque, où nous trouvons comme un écho des doctrines du Moyen Age sur l'objet du pouvoir des clefs. L'évêque de Castellamare faisait, en effet, observer que beaucoup n'admettent pas que le prêtre remette la coulpe. Theiner, p. 594 *a*. Celui de Constance déclarait que la peine éternelle est remise, non par la vertu des clefs, mais par la vertu du sacrement, p. 594 *b*. Seripandi fait la même remarque, p. 596 *a*. La modification importante fut l'addition de *plerumque* au texte primitif. Cette addition est due à l'évêque de Vienne, p. 593 *b*. Elle était opportune et même nécessaire.

3° *L'obligation spéciale de la confession avant la communion, pour le prêtre ou le fidèle en état de péché mortel*. — Le concile s'était expliqué là-dessus à la session XIII, can. 7 et can. 11. Denz.-Banw., n. 880, 893; Cavall., n. 1118, 1121. Le can. 7 ne semblait prévoir d'exception, *urgente necessitate*, que pour le prêtre dans l'obligation de célébrer et n'ayant pas à sa disposition *copia confessoris*. On a vu cependant, COMMUNION, t. III, col. 505-506, que les théologiens envisageaient aussi la nécessité de la communion pour le simple fidèle. Le Code de droit canonique a mis au point ces formules hésitantes du concile de Trente, dans les deux canons suivants :

Can. 856. Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat; quodsi urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat.

Can. 807. Sacerdos, sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione missam celebrare ne audeat; quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectæ contritionis actu, celebraverit, quamprimum confiteatur.

1. Il y a, on le voit, *assimilation partielle* entre le simple fidèle et le prêtre, quant à l'obligation, *urgente necessitate*, de communier ou de célébrer. Mais, précisément, cette assimilation partielle pose, vis-à-vis des théologiens commentateurs du Code, la question de savoir dans quels cas se vérifie la nécessité, pour le simple fidèle, de faire la sainte communion.

Dès avant la publication du Code, les théologiens avaient, à titre d'opinions probables, proposé certains cas où la communion paraissait s'imposer au simple fidèle, manquant de prêtre pour confesser une faute grave. Ces opinions ont pris, depuis la publication du Code, une force nouvelle et peuvent maintenant être acquises comme des certitudes.

D'une manière générale, les circonstances créent la nécessité. Nécessité pressante, urgente; et pas simplement grande utilité. Trois cas doivent spécialement retenir l'attention : 1. l'obligation de communier à l'article ou même en simple péril de mort. Si un malade, pour une cause quelconque, ou ne peut faire sa confession, ou ne peut recevoir l'absolution (il n'y a pas de prêtre pour l'absoudre, mais un diacre pour le communier); 2. la nécessité d'éviter un scandale : un fidèle, déjà présent à la table sainte, se souvient d'une faute grave qui n'est remise ni directement, ni indirectement; 3. la nécessité peut enfin résulter de l'obligation de consommer les saintes espèces pour les sauver d'une profanation imminente. Certains auteurs ajoutent le cas où, vu le peu de temps dont dispose le pénitent ou le confesseur, la confession serait matériellement impossible. Mais on fait observer que ce cas est chimérique, ce motif dispensant de la confession *materialiter integra*, mais non de la confession *formaliter integra*. Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 491.

Voir S. Alphonse, *Theologia moralis*, éd. Gaudé. t. III, n. 255 sq., avec les références aux auteurs qui ont écrit avant la publication du Code. Pour ces derniers, cf. Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 140 sq.; Lehmkuhl, t. II, n. 151; Génicot-Salmans, t. II, n. 193; Cappello, t. I, n. 88, 491; Prümmer, t. III, n. 192.

Les auteurs les plus récents font observer que le précepte imposé par le concile de Trente est simplement de droit ecclésiastique. Voir surtout Noldin et Génicot, *loc. cit.*

2. Il y a cependant, sur un point, *dissemblance*. — Étant donné que, vu la nécessité, on a pu communier après avoir émis un acte de contrition parfaite, la situation n'est pas la même, après la communion, pour le prêtre qui a célébré et pour le fidèle qui a reçu l'eucharistie. Pour le prêtre, en vertu de la décision du concile de Trente, confirmée par le can. 807, il y a obligation de se confesser *quamprimum*, c'est-à-dire, selon une interprétation commune, dans les trois jours, à la première occasion opportune. Cf. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, t. III, 1922, n. 654. Pour le laïc, rien de semblable : il doit se confesser avant de rece-

voir la sainte eucharistie, s'il a conscience d'avoir péché mortellement, même s'il a produit un acte de contrition parfaite. Mais s'il se trouve dans la nécessité de communier, n'ayant pas de prêtre pour recevoir sa confession, il a l'obligation de faire un acte de contrition parfaite. A-t-il ensuite l'*obligation* de se confesser *quamprimum?* Le Code n'en fait pas mention. Il n'y aurait donc, pour ce fidèle, d'autre obligation de se confesser que celle qui résulterait d'une nouvelle communion ou de l'année révolue. Cf. *Ami du clergé*, 1928, p. 661.

IV. La théologie post-tridentine. — 1° Théologie des controversistes. — 2° Théologie positive et historique. — 3° Théologie spéculative. — 4° Revue des questions agitées dans la théologie post-tridentine.

I. THÉOLOGIE DES CONTROVERSISTES. — 1° *Les controversistes contemporains de la Réforme.* — Bien que ces auteurs, par la date de leur mort, soient, pour la plupart, antérieurs à la XIVe session du concile, il convient de commencer par eux, car ils sont les initiateurs de la théologie qui a prévalu après le concile de Trente. L'apparition des erreurs protestantes avait immédiatement provoqué la réplique des catholiques. Mais bientôt ce sont de véritables traités polémiques qui présentent la défense du dogme catholique.

Il faut citer Jean Eck, *De pænitentia et confessione secreta* (s. l. n. d.), *De sacramentis, De satisfactione, De initio pænitentiæ*, Rome, 1523, le tout publié ensuite dans les *Opera contra Lutherum*, Ingolstadt, 1530; John Fisher (Roffensis), *Assertio omnium articulorum per novissimam bullam Leonis X damnatorum*, édité sous un titre différent, *Assertionis lutheranæ confutatio*, Paris, 1523; Jacques Masson (Latomus), *De confessione secreta*, Anvers, 1525, contre Œcolampade et Beatus Rhenanus; Melchior Cano, *Relectio de pænitentia*, Salamanque, 1550; Ruard Tapper, *Explicatio articulorum venerandæ facultatis Lovaniensis*, Louvain, 1555; Andrada de Payva, *Orthodoxarum quæstionum libri decem adversus hæreticos et contra Kemnitii petulantem audaciam*, Venise, 1564 (l. VIII, pénitence, confirmation, extrême-onction) et *Defensio Tridentinæ fidei libri sex adversus hæreticorum detestabiles calumnias*, Lisbonne, 1578; André Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venise, 1548; Pierre Soto, *Assertio catholicæ fidei circa articulos... ducis Wirtembergensis : accessit defensio contra prolegomena Brentii*, Anvers, 1557; le card. Hosius, *Confessio catholicæ fidei christiana*, c. XLIV-XLVIII (surtout ce dernier, relatif à la satisfaction), dans *Opera omnia*, Anvers, 1571. Quelques auteurs placent déjà la défense catholique sur le terrain de l'histoire de l'antiquité : Tr. Vita, *De justificatione, de confessionis vetustate deque eucharistia contra hæreses*, Venise, 1548; M. Victorius, *De sacramento confessionis seu pænitentiæ historia et de antiquis pænitentiis*, Rome, 1562, etc.

2° *Bellarmin.* — Ces auteurs préludent à l'œuvre plus didactique de Bellarmin, *Controversiæ de pænitentia*, dans *Opera*, t. IV, Paris, Vivès, p. 437 sq. On en trouve, dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, c. XI, p. 444 sq., un bon résumé, dont voici les grandes lignes.

1. D'une *manière générale*, Bellarmin, pour réfuter les protestants, Luther, Zwingle, Mélanchthon, Calvin, Chemnitz, adopte le canevas tracé par le concile de Trente et qui demeurera désormais le cadre, pour ainsi dire stéréotypé, de la théologie pénitentielle : le sacrement de pénitence et ses éléments, la contrition, la confession, la satisfaction, les indulgences. Dans les questions controversées entre catholiques, Bellarmin se range à l'avis de saint Thomas. La chose est particulièrement remarquable dans la question de la matière, avec ses trois parties, et de la forme du sacrement, et dans la triple division de la pénitence en solennelle, publique, privée.

2. L'institution de *la pénitence comme sacrement* est reportée à Joa., XX, 23 : « Dans ces paroles, on trouve les deux éléments nécessaires et suffisants pour la constitution d'un vrai sacrement, le rite extérieur ou le symbole institué par Dieu, et la promesse de la grâce jointe à ce rite ou symbole. » *Op. cit.*, l. I, c. X, p. 460. Si les protestants étaient logiques, ils reconnaîtraient que les définitions qu'ils donnent du sacrement s'appliquent à la pénitence. P. 463. Les Pères reconnaissent la pénitence comme sacrement : en comparant baptême et pénitence, ils affirment que, dans l'action de l'un et de l'autre, Dieu est l'acteur principal. P. 464. La pratique de l'Église serait un argument suffisant pour quiconque admet son infaillibilité. P. 465. S'il n'y a pas, dans la pénitence, comme dans le baptême ou l'eucharistie, de substance matérielle, on trouve cependant, dans les actes du pénitent, une véritable matière du sacrement. C. XI, p. 467. Sacrement véritable, la pénitence doit être distinguée du baptême. Le souvenir du baptême ne suffit pas à la rémission des péchés commis postérieurement à sa réception. Bellarmin le démontre à l'aide d'autorités scripturaires, I Joa., I, 9; Heb., VI, 4, qui ne peuvent être entendues du souvenir du baptême; mais encore et surtout à l'aide du raisonnement théologique s'appuyant sur les Pères (pénitence = planche du salut), sur la nécessité d'un pardon plus difficile pour ceux qui ont péché sciemment, sur la différence des rites et des ministres des deux sacrements. P. 474-477.

3. Contre Scot qui place toute l'*essence du sacrement* dans l'absolution; contre Mélanchthon qui exige du ministre un autre rite sensible que l'absolution, Bellarmin prouve que « les actes du pénitent sont comme la matière, et la parole du prêtre, comme la forme, qui constituent l'essence du sacrement », c. XV, p. 480; et qu' « aucun rite ne doit nécessairement être employé par le ministre de la pénitence, sinon les paroles de l'absolution ». *Ibid.* Il semble que l'opinion de Scot ne puisse s'accorder avec la doctrine des conciles de Florence et de Trente; d'ailleurs, « l'action du pénitent est un signe sensible de la grâce sanctifiante, institué par Dieu et concourant en vertu de la promesse divine à la rémission des péchés; il ne lui manque rien pour être partie du sacrement ». C. XV, p. 481. L'expression *quasi materia* implique que les actes du pénitent sont, au sens scolastique de la théologie, matière du sacrement; mais ce n'est pas une matière tangible, visible, permanente, comme on la peut trouver en d'autres sacrements. C. XVI, p. 482. Reprenant l'explication de saint Thomas, Bellarmin admet que l'absolution est la cause principale, mais non unique, de la justification, les actes du pénitent étant, eux aussi, instruments signifiant et produisant, à leur manière, la justification. C. XVII, p. 484.

A l'encontre de l'opinion de certains nominalistes, en particulier Durand, Bellarmin admet que les trois actes du pénitent, confession, contrition, satisfaction, sont la matière du sacrement : cette doctrine lui paraît *certissima*, en raison des décrets de Florence et des déclarations de Trente. Toutefois, si les deux premiers sont nécessaires, le troisième complète simplement le sacrement. D'ailleurs, au moment où la satisfaction est imposée par le prêtre et acceptée par le pénitent, elle fait partie du sacrement à l'instant même où il est administré. Id., p. 484.

Nous avons vu, col. 1058-1063, comment les protestants comprenaient les parties du sacrement de pénitence. Bellarmin rapporte fidèlement leur conception et prouve qu'elle n'est pas compatible avec les données de l'Écriture et de la tradition. Il montre que la crainte n'est pas nécessairement impliquée dans la

pénitence, donc n'est pas partie de la pénitence. C. xix, p. 487. La foi luthérienne ne fait pas partie non plus de la pénitence : rien ne prouve qu'un homme ne puisse pas confesser ses péchés avec un vrai regret, les expier par des œuvres de pénitence, bien qu'il ne croie pas que ses péchés lui soient actuellement remis. La foi, au sens catholique, n'est qu'une disposition à la pénitence, bien qu'elle soit requise nécessairement. Les bonnes œuvres, sans faire nécessairement partie de la pénitence, peuvent cependant rentrer dans la contrition ou la satisfaction. Id., p. 488. Le renouvellement de vie qui, dans l'opinion de Calvin, fait suite à la mortification de la chair est le fruit de la pénitence, non la pénitence elle-même. Id., p. 489.

Au contraire, les trois actes, contrition, confession, satisfaction, « procèdent de la vertu de pénitence (bien que les deux derniers en procèdent non immédiatement, ni principalement); ils sont nécessaires au pardon; et donc, à bon droit, on peut les appeler parties de la pénitence. » *Ibid.*

4. La *contrition* ne doit pas être confondue avec la simple terreur des menaces divines; l'homme n'y est pas simplement passif. La contrition est un mouvement libre, méritoire. L. II, c. I-II. Loin de dépouiller l'homme de ses bonnes œuvres, elle est elle-même une œuvre bonne, qui délivre l'homme du péché; elle est à la source des bonnes œuvres, même si elle n'apporte pas encore avec elle le pardon des péchés. P. 503 sq.

La contrition est due à la grâce : cette doctrine résulte de tous les textes opposés par les Pères à l'hérésie des pélagiens. C. III, p. 506. Il est donc faux de prétendre, avec Chemnitz, que le concile de Trente aurait attribué aux seules forces naturelles la pénitence suffisante pour la justification. Avec de nombreux théologiens, Bellarmin enseigne que le ferme propos, virtuellement inclus dans la douleur du péché passé, n'est pas suffisant; selon lui, il faudrait un propos formel. Il s'appuie sur la déclaration du concile de Trente, définissant la contrition « douleur du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir ». C. VI, p. 511. Cette opinion est discutable.

La contrition, au moins imparfaite, est nécessaire aux adultes d'une nécessité de moyen, pour obtenir la rémission des péchés. Elle est aussi de nécessité de précepte. La charité parfaite elle-même ne justifie que parce qu'elle inclut la contrition. C. VIII-IX, p. 516, 518. Il est plus délicat de fixer le degré de contrition requis, les protestants accusant la théologie catholique de plonger les pécheurs dans le désespoir en exigeant d'eux un certain degré qu'ils ne sont jamais certains d'atteindre. Bellarmin résout la difficulté par une distinction désormais classique, entre contrition *appretiative summa* et contrition *intensive summa*. La première seule est requise : et un simple examen de conscience suffit à nous manifester si nous sommes décidés à ne plus commettre le péché, quoi qu'il en coûte. Cela suffit. Même un saint peut ressentir avec plus d'intensité la douleur d'un deuil de famille que celle de l'offense divine, et pourtant il est disposé à sacrifier ses plus chères affections plutôt que d'offenser Dieu de nouveau. C. XI, p. 521-522.

Que la contrition, et non la foi, soit cause de la rémission des péchés, Bellarmin le prouve abondamment par les passages de l'Écriture, qui montrent le péché racheté par les bonnes œuvres, l'âme de l'impie rendue à la vie par le repentir, Dan., IV, 24; Ez., XVIII, 27, et par les exemples des Ninivites, Jon., III, 10, et de la pécheresse de Luc., VII, 47. Les Pères montrent que « la contrition efface, lave, purifie les péchés » et que par elle Dieu est apaisé, satisfait; ils ne craignent pas de dire qu'elle mérite, « qu'elle achète la miséricorde ». P. 526. Pour préciser la causalité de la contrition par rapport à la justification, Bellarmin s'arrête à l'opinion de saint Thomas et de beaucoup de scolastiques : c'est une causalité dispositive, mais simplement méritoire en convenance *(de congruo)*.

Il précise ensuite le double effet correspondant à la double espèce de contrition : parfaite et imparfaite. La première a pour motif l'amour de Dieu et obtient la rémission des péchés, même avant l'absolution du prêtre. C'est l'acte d'amour parfait, inclus dans la contrition parfaite, qui remet les péchés. Cet amour parfait doit être soigneusement distingué de l'amour initial, dont parlent les conciles d'Orange et de Trente, qui est une simple disposition à la justification et par lui-même n'a pas de vertu purificatrice. Cette contrition parfaite remet tous les péchés, même les plus graves, et, à ce propos, Bellarmin étudie ce que peut être le péché contre le Saint-Esprit. C. XI-XV, p. 559 sq. Même dans le cas où le catéchumène ou le pénitent seraient justifiés avant de recevoir le baptême ou la pénitence, ces sacrements ne seraient pas inutiles et la signification des paroles de la forme ne serait pas fausse. Il y a augmentation de grâce et il est toujours vrai que le sacrement est administré conformément à la signification des paroles de la forme.

La contrition imparfaite ou attrition, née de la crainte des châtiments divins, est, elle aussi, bonne et utile. Il s'agit de la crainte même strictement servile, par laquelle le pécheur craint tellement la punition de Dieu que, seulement pour fuir cette peine, il évite de commettre le péché ou regrette le péché commis. C. XVII, p. 545. Toutefois, Bellarmin distingue une double crainte strictement servile, dont l'une n'est pas une disposition à la justification : « C'est celle qui empêche l'acte extérieur du péché, mais n'empêche pas l'attachement de la volonté à ce péché. L'autre, au contraire, est plus parfaite, c'est celle qui empêche non seulement l'acte, mais même la volonté de pécher. » P. 548.

5. Bellarmin enseigne sans hésitation *l'origine divine de la confession :* il la déduit du fait que les prêtres ont été institués par le Christ juges de la conscience du pénitent. L. III, c. II, p. 555. C'est le sens des textes. Matth., XVI, 19; XVIII, 18, et surtout Joa., XX, 23. Si le prêtre était seulement annonciateur des promesses divines, comme le voudraient les protestants, le fidèle ne pourrait jamais être sûr de sa justification; et aussi bien que le prêtre, femmes, enfants, laïques, infidèles, « voire diable ou même perroquet » pourraient prononcer les paroles de l'absolution, ce contre quoi proteste toute la pratique de l'Église. D'ailleurs, toutes les figures de la confession dans l'Ancien Testament et plusieurs textes du Nouveau, attestant la pratique de la confession aux prêtres, vont à l'encontre d'une telle interprétation. C. IV, p. 564. Bellarmin invoque Act., XIX, 18; II Cor., V, 18; Jac., V, 16; I Joa., I, 9. L'enquête sur la confession dans la tradition est particulièrement développée. Trente témoignages de Pères avant Innocent III sont invoqués. Plusieurs textes lui semblent indiquer la pratique de la confession secrète. Les Pères la considèrent non seulement comme utile, mais comme nécessaire. Et sa nécessité résulte de l'obligation d'accuser les péchés secrets. Une telle pratique ne saurait d'ailleurs avoir été introduite par les hommes : on ne trouve pas trace de pareille innovation dans la discipline de l'Église. Les faits objectés par Calvin sont rétablis dans leur vérité historique. Il s'agit surtout du cas de Nectaire (voir ci-dessus, col. 796) et de certaines allégations de saint Jean Chrysostome. C. XIV, p. 588, 592. Enfin, il n'est pas vrai que la confession soit une « torture des consciences ». C. XVI, p. 595.

6. Quant à la *satisfaction*, Bellarmin en développe la doctrine conformément à l'enseignement du concile.

Le point délicat, mis en bon relief, est que notre satisfaction ne peut être qu'imparfaite : « Par nos œuvres, nous satisfaisons à Dieu, non pas en rigueur de justice, mais au moyen de grâces nombreuses, qui précèdent et accompagnent notre action et nous permettent de satisfaire par nos biens propres, et avec égalité, pour la peine temporelle que nous avions méritée. » L. IV, c. VII, p. 615. Cela posé, il n'est pas difficile de montrer que l'Écriture (Dan., IV, 24; Prov., XVI, 6; Luc., III, 8; II Cor., VII, 11) nous incite à réparer le péché par des œuvres satisfactoires : il ne s'agit pas simplement de mieux vivre à l'avenir, mais encore de réparer le mal commis dans le passé. C. VIII, p. 616 sq. Le témoignage des Pères est fréquent et explicite sur ce point. C. IX-X, p. 617 sq. Enfin, les objections luthériennes sont sans fondement : les chrétiens ont reçu la doctrine de la satisfaction, non des païens, mais de l'Ancien Testament. Cette doctrine n'empêche nullement la gratuité du pardon divin, puisque la satisfaction n'est valable que si elle a la grâce pour origine. C. XII, p. 629 sq.

7. Le l. V est consacré aux indulgences.

Le traité moderne de la théologie pénitentielle est fondé : les théologiens postérieurs garderont, à peu de chose près, le canevas bellarminien.

3° *Après Bellarmin.* — La théologie, uniquement controversiste, ne compte après Bellarmin que peu de représentants. D'ordinaire, la réfutation des positions protestantes se trouve englobée dans les traités généraux de la pénitence. Cependant, quelques noms de théologiens, controversistes avant tout, doivent être relevés.

En dépendance immédiate de Bellarmin, il faut citer Jean-André Coppenstein, O. P., qui a adapté aux controverses antiprotestantes un résumé de Bellarmin. *Controversiarum inter catholicos et hæreticos nostri temporis ex R. Bellarmino E. R. cardinali in epitome redactio*, Mayence, 1643. Pour la présente matière, on lira : part. III, *Mysteriomachia luthero-calvinismi contra sacramenta*, § 9, *De pænitentia.* Du même auteur, *Castigatio Apologiæ calvino-catecheticæ adversus Jacobum Laurentium Verbi ministrum Amstelodamensem apologistam*, Mayence, 1626; *Antipapista mendax luthero-calvinisticæ*, part. III, q. VIII (c'est une sorte de catéchisme antiprotestant), Mayence, 1625.

Nous trouvons encore, par Nicolas Romæus, une réfutation directe de Calvin, assez curieuse par les aspects « colorés » sous lesquels les « calomnies » hérétiques sont réfutées : *Johannis Calvini Noviodunensis nova effigies, centum coloribus ad vivum expressa*, Anvers, 1622. La pénitence est abordée à la « Calumnia quinta », *De pænitentiæ sacramento*, color 35.

Plus tard, paraissent deux ouvrages dignes d'être cités : Noël Alexandre, O. P., *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Dallæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis*, Paris, 1678; éditée également sous le titre : *De sacramentali confessione adversus waldenses, albigenses et wicleffianos in calvinistis redivivos;* Denys de Sainte-Marthe, *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes*, Paris, 1685.

Mais, peu à peu, le genre uniquement cantonné dans la controverse disparaît ou plus exactement se renouvelle dans la théologie positive et historique inaugurée par J. Morin.

II. THÉOLOGIE POSITIVE ET HISTORIQUE. — 1° *Au XVIIe siècle.* — 1. *Les oratoriens.* — Comme pour le sacrement de l'ordre, l'oratorien J. Morin († 1659) renouvelle la théologie historique pour le sacrement de pénitence. Le titre assez long de son ouvrage mérite d'être cité en entier, car il fait comprendre le point de vue auquel s'est placé l'auteur : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali, et hucusque in orientali observata in decem libros distinctus, quibus quidquid a sanctis Patribus in legibus et praxi istius disciplinæ, constitutum, derogatum, ampliatum, abrogatum et quovis modo relaxatum, aut novatum est : quando, quave occasione aut causa id factum, luculenter narratur. His inserta sunt, quæ Judæi antiqui et recentiores tradunt de pænitentia, confessione peccatorum, excommunicatione, absolutione, criminum pœnis, aliisque ad pænitentiam apud eos spectantibus. Ad operis coronidem complures libelli pænitentiales, et confessionis peccatorum edendæ, pænitentiæque de iis agendæ ordines, Græci, Latini, Hebræi, ex antiquissimis variorum sæculorum codicibus eruti, nunc primum in lucem prodeunt : græci et hebræi latinitate donati et illustrati*, Paris, 1651.

Comme l'indique ce titre, l'ouvrage est divisé en dix livres, suivi de plusieurs appendices (avec pagination nouvelle). Le l. I traite de l'*autorité de l'Église pour remettre les péchés.* A la base de cette étude sur le pouvoir des clefs, Morin place la distinction du for divin et du for ecclésiastique. Des lois spéciales régissent le for ecclésiastique et, pour atteindre par lui la complète rémission des fautes au for divin, ont imposé à la pénitence, dans la primitive Église, une grande sévérité. De cette distinction des deux fors, les scolastiques ont gardé leur doctrine concernant l'objet de l'absolution sacramentelle : déclarer absous le pécheur déjà pardonné par Dieu.

Le l. II traite de *la confession* des péchés et des différentes manières dont elle se fait. Il expose l'ancienne discipline de l'Église touchant la confession publique, même (opine Morin) des crimes occultes. A la lumière de l'histoire, et même de l'histoire des Juifs et du Talmud, Morin expose les particularités de la confession (nom du complice, secret de la confession, aveu des circonstances, etc.).

Le l. III expose la différence de traitement des péchés dans le sacrement de *baptême* et dans la *pénitence.* Il rappelle les motifs pour lesquels les Pères ont cru devoir se montrer d'une indulgence extrême pour les crimes précédant le baptême, et d'une très grande sévérité pour ceux qui le suivent. Le peuple chrétien, ému d'une si grande sévérité, s'est soumis avec humilité et obéissance.

Le l. IV commence, à proprement parler, l'étude de la discipline pénitentielle et de ses variations. Il est intitulé : « De la discipline extérieure qu'observait l'Église, jusqu'au novatianisme, pour guérir et punir les péchés des fidèles, clercs et laïques. » — Plus spécialement, le livre V étudie « l'ancienne distinction des péchés en trois espèces, les peines et les remèdes généraux employés pour leur guérison et leur expiation ». — Le l. VI couvre la période qui va de l'hérésie novatienne au début du VIIIe siècle et a pour objet les pratiques employées, soit publiquement, soit d'une manière privée, pour l'expiation et le châtiment du péché. L'étude historique porte sur les pratiques observées non seulement dans l'Église, mais encore en dehors de l'Église. — Dans le l. VII, la période embrassée va du VIIIe siècle à la fin du XIe. — Le l. VIII étudie les formules et l'efficacité de l'absolution sacerdotale, ainsi que les différentes opinions théologiques sur ces sujets. — Le l. IX rappelle comment l'absolution, après la confession et la manifestation de la pénitence, était accordée à certaines époques pour tous les crimes sans exception; on y expose la solennité usitée pour l'administration du pardon.

Enfin, dans le livre X, l'auteur étudie quelle fut la discipline pénitentielle à l'égard des malades et des moribonds; quelles vicissitudes elle a subies selon les époques et les régions. Il étudie aussi en détail comment et à quelles occasions la discipline pénitentielle

s'est relâchée progressivement, du XIe à la fin du XIIIe siècle. Trois causes surtout y ont contribué : la diminution de sévérité en raison du relâchement des mœurs (c. XVI); les expéditions contre les infidèles (en Palestine et en Espagne) proposées en remplacement des pénitences pour les péchés commis; enfin, la commutation des œuvres satisfactoires en autres œuvres relativement faciles.

Les appendices contiennent des extraits de pénitentiels occidentaux, orientaux (Jean le Jeûneur, Jean le Moine, disciple de Basile, un anonyme trouvé à la bibliothèque Barberini, Siméon de Thessalonique et Gabriel de Philadelphie) et juifs.

Cette analyse de l'ouvrage fait du moins comprendre comment Morin est un véritable initiateur. La voie de la théologie positive et historique a été, par lui, du premier coup, parfaitement tracée, quoi qu'il en soit des nombreuses modifications qu'il faut faire subir aux thèses de l'auteur.

Au nom de Morin, il faut joindre celui de Thomassin († 1695), qui a touché à plusieurs questions relatives à l'histoire de la pénitence, notamment à celle de la confession, dans son *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (1678-1679), part. II, l. II, c. XI-XII; édition André, t. I, Bar-le-Duc, 1864, p. 392-406.

2. *Deux jésuites* s'illustrèrent également dans ce renouveau des études historiques sur la pénitence.

Jacques Sirmond († 1651) a écrit *Historia pænitentiæ publicæ*, Paris, 1651; Denis Petau († 1652) a publié sur l'eucharistie et la pénitence un traité *De pænitentia publica et præparatione ad communionem* (1644), en huit livres, qui est une réplique au traité d'Arnauld, *De la fréquente communion.* Petau aborde les deux questions en les rapprochant; toutefois, la pénitence et surtout la pénitence publique de l'Église ancienne est étudiée principalement l. I, c. VIII; l. II; l. III, c. V; l. V, c. VIII; l. VI, c. I-XI; l. VII. Le livre VIII est une réponse aux objections d'Arnauld.

L'édition des œuvres complètes de Petau renferme encore deux autres études antérieures à celle-ci et d'ordre plus positif : 1. *De pænitentiæ vetere in Ecclesia ratione diatriba, ex epiphanianis Petavii animadversionibus ad Hær. LIX, quæ est novatianorum* (1622); 2. *De pænitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba ex notis Dionysii Petavii in Synesium* (1633). Voir ci-dessus, col. 844.

Le traité de 1644 marque, sur les deux précédents, une modification assez profonde de la conception de Petau : l'auteur y atténue ses affirmations trop rigoureuses au sujet de la discipline pénitentielle relative aux *peccata capitalia.* Voir l'art. PETAU.

3. *Deux sorbonnistes* ont également publié des traités qui ne sont pas sans valeur :

Jacques Boileau, frère du poète, a écrit une *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis contra Dallæum*, Paris, 1683. — Jean Grandcolas, *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et les pratiques les plus importantes de la pénitence*, Paris, 1697; complété par *L'ancien pénitentiel de l'Église, ou les pénitences que l'on imposait autrefois pour chaque péché et les devoirs de tous les états et professions prescrits par les saints Pères et par les conciles*, Paris, 1698.

4. Il faut faire une place à part, en raison de l'objet de ses ouvrages, à Jean de Launoy, qui a su appliquer une méthode critique et impartiale à la discussion de plusieurs problèmes contemporains relatifs au sacrement de pénitence. Dans un premier ouvrage, *De mente concilii Tridentini circa satisfactionem in sacramento pænitentiæ dissertatio*, Paris, 1644, l'auteur prouve, contre les thèses jansénistes, que, d'après le concile de Trente et la pratique de l'Église, l'absolution peut précéder la satisfaction. Un autre traité aborde la controverse épineuse de l'attritionisme et du contritionisme. *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento pænitentiæ liber, quo scilicet duplici theologorum de contritione et attritione opinioni præjudicium nullam fecisse sed utrumque scholæ liberam reliquisse demonstratur*, Paris, 1653. Toutefois, après avoir prouvé sa thèse par huit raisons, Launoy semble dire que l'opinion qui exige la contrition est la plus ancienne et la plus universelle. Dans une autre dissertation, Launoy prêche ouvertement la fréquentation des sacrements, *De frequenti confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate liber*, Paris, 1653. Enfin, on a de Launoy une étude intitulée : *Explicata Ecclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus »*, avec un appendice de remarques, Paris, 1654.

2° *Au XVIIIe siècle.* — La plupart des théologiens qui ont, au XVIIIe siècle, laissé quelque traité de valeur sur la pénitence, ne se sont pas cantonnés dans la théologie spéculative et ont fait une place honorable à la théologie positive. Il convient cependant de citer plus particulièrement L. Berti, des ermites de Saint-Augustin, *Theologia historico dogmatico-scholastica, seu libri de theologicis disciplinis*, Rome, 1739-1745. Le livre XXXIV est consacré à la pénitence. C'est dans la IIe partie, c. IX et XIII principalement, que l'auteur a abordé l'étude historique du sacrement de pénitence.

Il faut en dire autant de l'oratorien français G. Juenin, dans son *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et specie*, Lyon, 1717, dont la *dissertatio VI* est consacrée au sacrement de pénitence. L'histoire de la confession est abordée à la q. V, c. I, a. 2; et l'ancienne discipline pénitentielle est exposée à la q. VI, c. IV, a. 1-3.

Sur un terrain plus strictement historique, doivent être cités : E. Renaudot, *Perpétuité de la foy de l'Église catholique sur les sacrements*, t. V, Paris, 1713; dom Chardon, *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Église et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent*, Paris, 1745 (inséré dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XX); P. Merlin, S. J., *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église* (dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXI); le cardinal Orsi, O. P., *Dissertatio historica qua ostenditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus sæculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse*, Milan, 1730.

En langue allemande : F.-X. Boujart, *Was enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums über die Ohrenbeichte*, Vienne, 1784; I. Thonhauser, *Unterricht über die Ohrenbeichte*, Augsbourg, 1784, et *Wahre Zeugnisse des christlichen Alterthums über die Ohrenbeichte*, Augsbourg, 1784; A. Sexteller, *Ist die heutige Ohrenbeichte in der alten Kirchenbusse zu finden oder nicht?* Prague, 1785. Tous ces ouvrages sont plus ou moins dirigés contre les thèses protestantes. Il leur faut joindre une œuvre plus importante de F. Hullinghoff, écrite en latin, visant spécialement Eybel : *Antiquitas confessionis privatæ ex vetustissimis cum latinorum tum græcorum Patrum scriptis utriusque Ecclesiæ praxi, euchologiis atque conciliis, contra Eybelium aliosque ejusdem impugnatores*, Munster, 1789.

3° *Au XIXe siècle.* — L'histoire et la théologie positive du sacrement de pénitence s'est dégagée de plus en plus de la controverse, pour se cantonner sur le terrain critique et historique. Sans doute, les études des auteurs catholiques ne négligent pas l'aspect apologétique de la question pénitentielle; mais le meilleur moyen de combattre l'erreur n'est-il pas dans l'exposé de la vérité?

1. L'opuscule de Drey est le premier en date : *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exo-*

mologe)s in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans, Ellwangen, 1815. Il est à consulter avec précaution : l'auteur semble bien dénier à la confession une origine divine immédiate, pour n'en faire qu'une institution ecclésiastique. Puis : I. Kuik, *Abhandlung über die älteste sich vorfindende Urkunde von der Beicht*, Vienne, 1818; A.-J. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, t. v, Mayence, 1829; Fr. Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche von den Aposteln bis zum VII. Jahrhundert*, Mayence, 1867. Mais tous ces ouvrages n'atteignent pas encore le but désirable. Dans la préface du livre de Frank, Hergenröther écrivait : « Depuis longtemps déjà le besoin d'une histoire approfondie de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive se faisait sentir. » L'ouvrage de Frank, dominé par le souci de l'apologétique contre les protestants, manquait encore des qualités d'objectivité nécessaire pour voir les faits sans parti pris.

C'est à ce point de vue plus objectif que se placent les auteurs postérieurs : Bickel, *Die Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, et, dans la même revue, 1887, Blötzer, *Die geheime Sünden in der altchristlichen Bussdisciplin;* Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Fribourg-en-B., 1892; Schanz, *Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament der Busse*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1895.

2. La publication, en 1896, du livre de H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, 3 vol., Philadelphie et Londres, d'inspiration nettement anticatholique, a eu le très heureux effet de réveiller l'attention, dans nos milieux, sur les problèmes que soulève l'histoire de la pénitence. La plupart des travaux qui ont vu le jour de ce chef ont été mentionnés aux bibliographies des art. Absolution, Confession, et surtout ici, col. 843-845. On ne signalera donc à présent que les noms des auteurs renvoyant d'office le lecteur aux indications *in extenso* données ailleurs.

L'Amérique n'a guère réagi contre les conclusions de Lea que par les *Notes on a history of auricular confession* du P. H. Casey, S. J., Philadelphie, 1899, et divers articles de revue.

C'est la France qui s'est d'abord le plus vivement intéressée à ces débats. A. Boudinhon donne le branle par sa lumineuse esquisse de 1897; puis viennent les recherches de E. Vacandard dans la *Revue du clergé français*, qui aboutissent, après les remaniements et les retouches nécessaires, aux travaux mentionnés col. 841, celles de P. Batiffol et, un peu plus tard, de J. Tixeront. Plusieurs des conclusions de ces derniers auteurs sont contestées, il est vrai, par des catholiques. On s'en prend spécialement à leurs idées sur les péchés irrémissibles, sur l'absence de la pénitence « privée ». De ces critiques quelque chose demeure encore dans les travaux de A. d'Alès. L'on peut dire néanmoins qu'une grande partie de ces résultats demeure acquise; on les voit passer dans l'art. *Pénitence* du *Dictionnaire apologétique*, où ils sont un peu masqués, à vrai dire, par l'allure schématique des développements. Ils finissent par trouver leur place dans le traité latin du P. Galtier, et mieux encore dans son tout récent ouvrage français.

D'abord distancée par la France, l'Allemagne catholique se remet avec ardeur à l'étude de ces questions passionnantes. L'initiateur avait été F.-X. Funk, dans un article inséré dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, 1897. Il est suivi par P. A. Kirsch, G. Rauschen. A côté de ces esquisses d'ensemble il faut citer des travaux de détail, comme ceux de G. Esser, F. Hünermann, plus récemment E. Göller. Comme chez nous d'ailleurs, on remarque une certaine hésitation, au sujet de la pénitence « privée » (A. Feder, H. Brewer). C'est sur cette question que le débat s'anime en ces dernières années entre K. Adam et B. Poschmann, tous deux préparés par de nombreux travaux antérieurs à mener à fond cette discussion: K. Adam cherche à montrer, au moins à partir de saint Augustin, l'existence d'une « pénitence secrète », doublure de la pénitence canonique; B. Poschmann ne voit, au contraire, paraître cette « pénitence privée » sur le continent qu'après l'apparition des pénitentiels insulaires.

La substance des divers travaux susmentionnés est passée finalement dans les deux premières parties de cet article.

En dehors de la France et de l'Allemagne, nous avons à signaler en Italie, Pignataro, *De disciplina pænitentiali priorum Ecclesiæ sæculorum commentarius*, Rome, 1904; Di Dario, *Il sacramento della penitenza nei primi secoli*, Naples, 1908 : la critique historique cède ici le pas aux préoccupations dogmatiques. En Espagne, le P. Z. Garcia a donné deux bons articles dans *Razon y fe*, mai et juin 1909, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia*, p. 35 sq., 195 sq.

III. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — Les théologiens de toute école, qui ont abordé, au point de vue principalement spéculatif, l'étude de la pénitence, sont innombrables. On ne fera ici que citer les ouvrages principaux qui, à l'heure actuelle, gardent encore une réelle valeur de consultation.

On doit tout d'abord distinguer deux courants, le courant dogmatique, qui est le principal et dans lequel sont agités les problèmes théologiques et scolastiques relatifs au sacrement lui-même; puis, le courant moral, accessoire, dans lequel les moralistes et casuistes ont étudié surtout les conditions de l'administration et de la réception du sacrement. Des moralistes et casuistes, nous ne dirons rien : leurs innombrables traités se répètent fastidieusement et, en ce qui concerne les théologiens antérieurs au XIXe siècle, on pourra se référer, pour en trouver l'indication, à l'index des auteurs cités par S. Alphonse, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, t. IV, Rome, 1912, p. 785 sq.

1° *Au XVIe siècle.* — 1. L'école jésuite a fourni d'illustres représentants de la théologie de la pénitence. Il faut tout d'abord mentionner ceux de ses membres qui ont pris une part effective au concile de Trente, notamment Salmeron, qui a fixé sa doctrine dans ses *Commentaires sur les sacrements*, Cologne, 1615; Tanner, dans son *Universa theologia*, t. IV, Ingolstadt, 1627.

Outre ses commentaires sur la *Somme*, le cardinal Tolet a laissé une *Instructio sacerdotum et pœnitentium*, Rome, 1611, qui a eu de multiples éditions, avec des annotations et développements d'André Victorelli et de Martin Fornari, Rome, 1667.

Mais trois noms doivent être surtout retenus, dont l'activité déborde sur le début du XVIIe siècle, Grégoire de Valencia, François Suarez et Gabriel Vasquez.

Grégoire de Valencia, dans ses *Commentarii in III^am part. Sum. theol. S. Thomæ*, a consacré la disp. VII au sacrement de pénitence. Ce traité, assez complet, ne se confine pas dans le dogme, mais il aborde les questions morales et, dans les quatre dernières questions (XVII-XX), il étudie les manifestations canoniques du pouvoir des clefs (censures diverses et indulgences).

Le traité le plus complet de la pénitence est, à coup sûr, celui de Fr. Suarez, qui comprend tout le t. XXII des *Œuvres complètes* (édit. Vivès, Paris, 1856). Tous les aspects dogmatiques, moraux, canoniques, sont étudiés avec ce souci de l'analyse et du détail, qui caractérise la méthode du grand théologien jésuite. On notera plusieurs particularités : la controverse de la

reviviscence des mérites dans le sacrement de pénitence est renvoyée à un opuscule spécial; le sacrement d'extrême-onction, à titre de complément du sacrement de pénitence, est étudié immédiatement après la satisfaction et il est suivi du traité du purgatoire (qui est comme la satisfaction dans l'au-delà). L'ordre logique appelle ensuite le problème des suffrages des vivants pour les défunts et enfin la question des indulgences. Cette présentation méthodique méritait d'être signalée.

Moins remarquable, mais encore très digne d'être relevé, le traité de G. Vasquez dans ses *Commentarii et disputationes in III^am part. S. Thomæ*, t. IV, q. LXXXV-XCIV, Lyon, 1631. C'est, avec les précisions que comporte la théologie post-tridentine et antiprotestante, le commentaire des questions de la *Somme*.

2. Une mention doit également être accordée à Sylvius et à Estius, pour leurs commentaires *In IV^um Sent.*, dist. XIV sq.; à Poncius, O. M., *Cursus theologicus*, Lyon, 1571, disp. XLV-XLVI; au dominicain Diègue Nuñez pour ses *Commentarii et disputationes in III^am part. D. Thomæ*, sur les sacrements (q. LX-XC et *Suppl.*, q. I-XL), Venise, 1612. Chez ce dernier auteur, le traité de la pénitence se clôt par une *Tractatio insignis circa intelligentiam bullarum pontificalium, præsertim quas vocant eruciatæ, defunctorum et compositionis.*

3. Les décisions du concile de Trente imposaient au clergé un souci plus grand d'une bonne administration des sacrements. La théologie pastorale du sacrement de pénitence eut donc, dès la seconde moitié du XVIe siècle, ses représentants. Le plus éminent fut saint Charles Borromée, dont les enseignements, d'ailleurs sévères, se retrouvent soit dans les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, soit dans les *Instructiones pro confessariis*, *Acta*, t. I, édit. de Lyon, 1683, p. 1-342, passim, 644-668. Il faut ajouter le *Manuale sive Enchiridion confessariorum et pænitentium* de Martin Aspilcueta (Navarrus), Rome, 1588.

2° *Au XVIIe siècle.* — 1. *Théologiens jésuites.* — Rodrigue Arriaga est aujourd'hui bien oublié. Son traité *De sacramento pænitentiæ (extremæ unctionis et ordinis)*, au t. VIII du *Cursus*, Lyon, 1669, mériterait cependant qu'on le consultât encore quelquefois. Prolixe à l'excès, il renferme néanmoins plus d'un exposé suggestif. Le traité est en quatre parties : *a) De pænitentiæ virtute; b) De pænitentia ut comparata cum remissione pœnæ; c) De indulgentiis; d) De sacramento pænitentiæ.*

Gilles Coninck a laissé un excellent ouvrage, *Commentarii ac disputationes in universam doctrinam S. Thomæ de sacramentis et censuris*, Rouen, 1630. Ce traité est resté célèbre pour les controverses et les répressions qu'il suscita. Voir t. III, col. 1152.

Sous le titre de *Controverses*, Christophe Haunold a publié, en onze *disputationes*, tout le traité de la pénitence, conçu sans doute sur le plan de la *Somme*, mais adapté aux besoins de son époque et rédigé d'après les données de la théologie la plus fouillée. Ces controverses sont au t. IV du grand ouvrage intitulé : *Theologiæ speculativæ scholasticis prælectionibus et exercitiis accommodatæ libri IV*, Ingolstadt, 1678.

Enfin, le plus illustre représentant des théologiens jésuites de cette époque, le cardinal Jean de Lugo, a laissé un traité de la pénitence que l'on consulte encore aujourd'hui avec profit : *Disputationes scholasticæ et morales de virtute et sacramento pænitentiæ; item de suffragiis et indulgentiis*, t. VI de l'édition de Venise, 1751. On sait que la caractéristique de de Lugo est l'étroite union de la théologie morale et de la théologie dogmatique, celle-ci servant de base à celle-là.

2. *Chez les dominicains*, le traité de Jean de Saint-Thomas est précieux. Il est dans la note originale de l'auteur : sobre, s'en tenant aux principes, éliminant les questions subsidiaires pour s'appliquer aux points importants de la doctrine thomiste. Il comprend les *disputationes* XXXIII-XXXVI, du *Cursus theologicus*, t. IX, Paris, 1886, p. 575-704. Dans la Ire partie, il expose l'institution et les éléments constitutifs du sacrement; la question du *res et sacramentum* est particulièrement intéressante, a. 5. La IIe partie est consacrée à la vertu de pénitence. La IIIe s'attache à expliquer la rémission, *ex opere operato*, des péchés mortels et même véniels; elle est suivie d'un appendice sur les sacramentaux. La IVe partie, dirigée contre certains théologiens jésuites, expose le système thomiste sur la reviviscence de la grâce et des mérites.

Plusieurs autres dominicains sont encore à signaler : Gonet, dans son *Clypeus theologiæ thomisticæ*, a consacré tout un traité à la pénitence, sacrement et vertu : excellent commentaire de la *Somme théologique* avec les adaptations nécessaires à la théologie post-tridentine; Noël Alexandre, dont le traité *De sacramento pænitentiæ*, suivi d'un traité sur les censures, est inséré au t. II de sa *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi Tridentini*, Paris, 1703. Enfin, dans sa *Theologia mentis et cordis*, Cologne, 1687, Contenson a consacré d'excellentes pages à la pénitence (l. XI, part. III); existence, essence, forme, parties, effets, absolution du péché.

3. Le grand *Cursus* des carmes de Salamanque *(Salmanticenses)* est ordinairement compté comme une œuvre théologique du XVIIe siècle. Le traité de la pénitence, qui est le dernier et comprend une partie du t. XIX et tout le t. XX de l'édition Palmé, Paris, 1870-1883, fut écrit au début du XVIIIe siècle, par trois auteurs : Antoine de Saint-Jean-Baptiste († 1699), Alphonse des Anges († 1724), François de Sainte-Anne († 1707). Il faut également consulter le *Cursus... moralis*, en six tomes, trois vol., Venise, 1679-1724.

4. L'école franciscaine a d'illustres représentants. Les deux Reiffenstuel (Anaclet et Albert) ont laissé un renom dans la théologie de la pénitence, le premier pour sa *Théologie morale*, le second pour sa *Pratique du confessionnal.* Mais, au point de vue dogmatique, ce sont les commentateurs de Scot qui affirment la tendance franciscaine dans l'exposé des doctrines : Mastrio de Meldola († 1659), tant dans ses *Disputationes theologicæ in IV^um Sent. ad mentem Duns Scoti*, Venise, 1655-1661, que dans son dernier grand ouvrage, *Theologia moralis ad mentem S. Bonaventuræ et Scoti*, Venise, 1671; Belluti, l'ami et le collaborateur de Mastrio, dont le *De sacramentis tum in genere tum in specie* ne fut jamais publié; Bosco († 1684), *Theologia sacramentalis et spiritualis ad mentem Doctoris subtilis D. Augustino conformem*, Louvain, 1665-1678; François Notau, *Tractatus de sacramento pænitentiæ*, Mons, 1697, et surtout le cardinal Laurent Brancati de Lauria († 1693) avec ses *Commentaria in IV^um Sent. Doctoris subtilis*, Rome, 1653-16 5. Missionnaires voués à la conversion des pécheurs, les frères mineurs ne pouvaient se désintéresser de l'aspect pastoral de la théologie de la pénitence. Voir l'aperçu de leur œuvre au XVIIe siècle, t. VI, col. 847-849.

5. Il suffira, en dernier lieu, de citer Aversa († 1657), des clercs réguliers mineurs, pour son traité *De pænitentiæ sacramento et de extrema unctione*, Bologne, 1644; le sorbonniste Ysambert, *Commentariorum et disputationum in III^am part. S. Thomæ*, t. IV, Lyon, 1631 (q. LXXXIV à XCIV); et plusieurs bénédictins de l'université de Salzbourg, voir t. II, col. 618.

3° *Au XVIIIe siècle.* — Cette époque nous a transmis moins d'ouvrages susceptibles d'être encore utilisés.

Toutefois, les jésuites ont fourni la *Theologia Wirceburgensis*, dont le traité de la pénitence fut rédigé par le P. Neubauer († 1793). Les bénédictins, soit à Salz-

bourg; soit ailleurs, ont laissé plusieurs théologies complètes, dogmatiques ou morales, où la pénitence est étudiée. Citons : Metzger, Babestuber, Rottner, Hardtner (auteur d'un traité original, *De efficacia pænitentiæ in peccata venialia*), Sehnell, Schmitz, Oberndorfer, Sporer, Mayr, etc. Voir t. II, col. 619-623. Les dominicains ont à leur actif le cardinal Gotti, Drouin et surtout Billuart. Chez les franciscains, Frassen tient à coup sûr le premier rang; son traité, inséré dans *Scotus Academicus*, t. x, Rome, 1726, se termine, comme celui de Billuart, par une dissertation sur l'ancienne pénitence publique. Enfin, il suffira de faire mémoire des sorbonnistes Tournély et Collet, ce dernier ayant écrit un traité qu'a accueilli le *Cursus theologicus* de Migne, t. XXII.

4° *Aux XIXe et XXe siècles.* —Les traités dogmatiques sur la pénitence sont rares dans les deux premiers tiers du XIXe siècle (nous ne parlons pas des traités insérés dans certains manuels aujourd'hui heureusement oubliés). En citant Perrone, dans *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, Paris, 1852 (Migne, t. II), il semble qu'on ait nommé l'auteur le plus acceptable. La pénitence était alors étudiée de préférence chez les moralistes. Une première réaction, pour faire face aux attaques protestantes sur le terrain historique autant que dogmatique, fut (bien timidement encore) esquissée par D. Palmieri, dont le *De pænitentia*, Rome, 1879 (2e édit., Prato, 1896) est loin d'être périmé. On peut, dans le même genre, citer les traités du P. Lahousse, Bruges, 1894; du P. de San, Bruges, 1900; du P. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, Fribourg-en-B., 1920; et, plus récemment, de M. P. Dens, 4e édit., Malines, 1817; du P. Huarte, Rome, 1913, et de MM. Van Noort-Verhaar, Hilversum, 1926. Les cardinaux Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, t. II, 6e éd., Rome, 1922, et Lépicier, *Tractatus de pænitentia*, Rome, 1924, ont minimisé la base positive et se sont astreints à un commentaire plus suivi de la *Somme théologique*. Dans son esquisse théologique, *De sacramento pænitentiæ*, Paris, 1926, le P. d'Alès a scellé l'alliance de la théologie positive et de la théologie spéculative, et, dans le même ordre de réalisation, le P. Galtier a édité un excellent manuel, *De pænitentia, tractatus dogmatico-historicus*, Paris, 1923,

IV. LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES AGITÉES DANS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE POST-TRIDENTINE. — Il ne s'agit pas ici du dogme. Le dogme précisé et promulgué à Trente est exposé conformément aux chapitres doctrinaux et aux canons du concile. Il s'agit des questions théologiques qui font suite à cette exposition. Ce sont donc les aspects assez secondaires et les applications morales de la question pénitentielle. Nous les indiquerons très brièvement.

1° *Essence du sacrement.* — 1. *Matière.* — Des divergences subsistent, même après le concile de Trente, entre thomistes et scotistes sur l'essence du sacrement. Les premiers veulent que les actes du pénitent soient la matière prochaine du sacrement, les péchés étant considérés comme matière éloignée. Les seconds ne voient dans les actes du pénitent que des dispositions nécessaires à la réception du sacrement. Ils insistent sur ce fait que le concile de Trente ne les nomme pas « matière », mais « quasi-matière » du sacrement. Ils acceptent de les appeler « parties intégrales ».

Au fond, comme le reconnaît un scotiste contemporain de bonne marque, le P. Minges, la divergence est plus verbale que réelle. Jamais les thomistes n'ont entendu le mot « matière » au sens strict de la théorie métaphysique de l'hylémorphisme. Cf. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 508 sq.; Minges, O. F. M., *Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, t. II, p. 232-234.

2. *Forme.* — *a)* Différentes questions se posent sur les parties essentielles de la forme. Voir t. I, col. 191.

b) Le sens de la formule est discuté. Voir t. I, col. 194.

c) Quelle signification et quelle valeur accorder à la formule déprécatoire jadis seule employée dans l'Église latine et en usage encore aujourd'hui dans les Églises orientales? Voir t. I, col. 244 sq.

d) Quelle est la validité de l'absolution conférée sous condition et quand doit-elle être ainsi conférée? Voir t. I, col. 252.

e) Sur les différentes questions de théologie morale agitées à propos de l'absolution, voir t. I, col. 240 sq.

3. *Imposition des mains.* — Tous les théologiens sont d'accord pour déclarer que, dans l'administration du sacrement de pénitence, l'imposition des mains du prêtre n'appartient ni à la forme, ni à la matière. Mais on peut se demander si ce rite, aujourd'hui considéré comme accessoire, n'a pas été autrefois regardé comme matière nécessaire. Sur ce point, voir t. VII, col. 1394-1407.

2° *Parties du sacrement.* — 1. *Contrition.* — *a) Contrition parfaite.* — Même après le concile de Trente, des théologiens se sont demandé si toute contrition parfaite, même celle d'un degré inférieur d'intensité *(contritio remissa)*, suffit pour la justification. Estius s'est montré d'une sévérité que rien ne justifie. Il n'admet la justification extrasacramentelle par la contrition parfaite qu'à l'article de la mort ou quand le recours au prêtre est physiquement ou moralement impossible. *In IV^{um} Sent.*, dist. XVII, § 2. Certains contritionistes, distinguant entre contrition *intensa* et contrition *remissa*, n'accordent la justification extrasacramentelle qu'à la première, en tant qu'elle est *vehemens et accensa*. Berti, *De theol. disciplinis*, l. LIV, c. VI. En rejetant ces deux opinions, la première comme erronée, la seconde comme exagérée, la plupart des théologiens font observer qu'il ne faudrait pas tomber dans l'exagération contraire et concéder le pouvoir justifiant à toute contrition qui, rejetant formellement le péché, ne contiendrait cependant pas un acte formel d'amour de Dieu par-dessus toutes choses. Voir Suarez, disp. IV, sect. II, n. 6. Pour la discussion de ces opinions, voir Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XIII, et ici, t. III, col. 1684-1686.

b) Contrition imparfaite ou attrition. — Deux controverses principales ont été agitées : *a.* — L'attrition inclut-elle un commencement d'amour de charité? C'est la controverse attritioniste et contritioniste. Voir t. I, col. 2252-2256, 2258-2262. La question a été renouvelée récemment par le P. Périnelle, à propos de saint Thomas et du concile de Trente. Voir ci-dessus, col. 980 et 1092.

b. — L'attrition peut-elle être suffisante comme partie constitutive du sacrement et cependant insuffisante comme disposition à la justification sacramentelle? C'est un aspect de la question plus générale du sacrement valide et informe, question remise en honneur par Billot, *op. cit.*, th. XVI. Voir REVIVISCENCE.

2. *Confession.* — Les questions relatives au ministre, à la matière, à l'intégrité, aux qualités de la confession ont été exposées t. III, col. 942-960.

3. *Satisfaction.* — Voir ce mot.

3° *Effets du sacrement.* — 1. *Sacrement valide et informe.* — On s'est demandé avant le concile de Trente, et la question a été reprise de nos jours, si, tous les éléments requis à la validité du sacrement étant acquis, il peut néanmoins se faire que le sacrement, tout en étant valide, demeure encore informe, c'est-à-dire n'atteigne pas immédiatement son effet propre, la rémission des péchés. Au cours de notre enquête historique, nous avons rencontré, surtout dans l'école thomiste, un certain nombre d'auteurs qui envisagent cette possibilité. La plupart des théolo-

giens post-tridentins la nient. L'autorité de Billot a fait rebondir le problème. Cet auteur et ceux qui se rallient à son opinion admettent que l'effet du sacrement de pénitence peut être en quelque sorte suspendu et revivre ensuite, lors de la disparition de l'obstacle qui l'empêchait de se produire.

2. *Reviviscence des bonnes œuvres mortifiées par le péché et des mérites.* — Tous les théologiens l'admettent, en raison de la définition du concile de Trente qui implique cette vérité. Sess. VI, c. XVI, can. 32 et 26; Denz.-Bannw., n. 809, 842, 836. Mais tous ne l'admettent pas de la même façon.

Cette question, comme la précédente, sera traitée à Reviviscence *(des sacrements, des bonnes œuvres, des mérites).*

4° *Ministre du sacrement.* — 1. La question des *ministres extraordinaires, non prêtres,* diacres ou simples laïques, ne passionne personne et n'offre plus, aux théologiens modernes, qu'un intérêt rétrospectif. On s'en est occupé, t. I, col. 182-189; t. III, col. 898-901, et ici même, au cours de l'enquête historique chez les théologiens du Moyen Age.

2. Sur la *juridiction* requise et les problèmes que pose cette loi ecclésiastique, voir ce mot, t. VIII, col. 1976 sq., et, en ce qui concerne plus particulièrement la confession, t. III, col. 896-898. Voir aussi l'article Réserve. Les moralistes agitent à ce sujet la question de la validité de l'absolution conférée par un prêtre sans juridiction sur les péchés véniels. Voir les auteurs de théologie morale.

3. Le *secret de la confession* a fait ici l'objet d'un article spécial. Confession *(Science acquise en)*, t. III, col. 960 sq. A la bibliographie, il faut ajouter : B. Kurtscheid, O. F. M., *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwickelung,* Fribourg-en-B., 1912; Léon Honoré, S. J., *Le secret de la confession, étude historico-canonique,* Bruges-Paris, 1924.

5° *Sujet du sacrement.* — Les questions controversées se rapportent aux actes du pénitent et ont donc été envisagées dans les paragraphes précédents.

A. Michel.

V. LA PÉNITENCE DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE SCHISME. — Du sacrement de pénitence dans l'Église grecque dissidente et l'Église russe, il a déjà été dit quelque chose aux articles Absolution chez les Grecs, t. I, col. 201-203; Absolution chez les Russes, *ibid.*, col. 203; Confession dans l'Église grecque du IVe au XIIIe siècle, t. III, col. 861-874, où il est surtout question du ministre du sacrement. Le présent article a pour but de compléter et de rectifier sur certains points les articles précédents et d'ajouter ce qui manque pour une étude d'ensemble, la question de la satisfaction étant exclue, puisqu'elle doit être traitée dans un article spécial. C'est justement sur la question de la satisfaction que la théologie gréco-russe actuelle s'éloigne le plus de la doctrine catholique, comme il sera dit en son lieu. Sur le reste, il y a peu de chose à dire, la théologie dissidente ayant à peu près ignoré toute discussion scolastique sur le sujet et s'étant peu occupée de défendre le dogme contre les négations protestantes du XVIe siècle. Les indications dignes d'être mentionnées, que nous avons recueillies, se réfèrent aux points suivants : I. Existence du sacrement. II. Matière et forme (col. 1129). III. Nécessité et fréquentation du sacrement chez les Gréco-Russes (col. 1132). IV. Du ministre (col. 1133). V. De l'excommunication et de ses effets (col. 1134). VI. Du secret de la confession (col. 1135). VII. De la validité de l'absolution dans les Églises schismatiques d'Orient (col. 1136).

I. Existence du sacrement. — Dès le XIIIe siècle, l'Église byzantine a admis sans protestation le septénaire sacramentel proposé dans la *Confession de foi dite de Michel Paléologue* solennellement approuvée au concile unioniste de Lyon (1274). Denz.-Bannw., n. 465.

Il y a eu cependant quelque flottement chez certains auteurs soit quant au nombre, soit quant à la désignation des rites sacramentaux. C'est ainsi que le moine Job le Pécheur, dans sa curieuse *Explication et théorie des sept mystères de l'Église* (XIIIe-XIVe siècle) Τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις, dans le *cod. 64* du *Supplément des ms. grecs de la Bibliothèque nationale de Paris,* fol. 239 sq., compte pour un seul sacrement l'*euchelaion* ou extrême-onction et la pénitence : καὶ εὐχέλαιον, ἔδομον, ἤτοι ἡ μετάνοια, qu'il place au septième rang, alors qu'il accorde la sixième place au *saint habit,* τὸ ἅγιον σχῆμα, c'est-à-dire à l'habit monastique, dont il distingue comme trois degrés: 1° le *microschème* ou *rasophore,* τὸ μικρόσχημον ἢ ῥασοφόρον; 2° le *saint habit parfait de la tonsure monacale,* τὸ τῆς κουρᾶς τέλειον ἅγιον σχῆμα; 3° le *mégaloschème* ou *habit angélique,* τὸ ἀγγελικὸν ἢ μέγα σχῆμα.

Antérieurement à la *Confession de foi* de Michel Paléologue, un théologien du XIIe siècle, Michel Glykas, semble identifier la pénitence avec l'habit monastique, qu'il qualifie de ἱερὰ τελετή. Il donne, en effet, à son *XIXe chapitre théologique* le titre suivant : *Faut-il ajouter foi à ceux qui disent que celui qui revêt le saint habit des moines reçoit la pleine rémission de ses péchés, même s'il fait cela à la fin de sa vie?* Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια, éd. S. Eustratiadès, t. I, Athènes, 1906, p. 225-239. Dans sa réponse, il assimile le saint habit à la pénitence et l'appelle un second baptême : Δεύτερον μὲν ἀληθῶς ἡ μετάνοια βάπτισμα καὶ ἀνακαινιστικὸν τοῦ πρώτου, ἀλλὰ δακρύων χρεία πολλῶν, p. 238. Il y a intérêt à rapprocher cette opinion de ce qui est dit par Gennade. Voir ci-dessus, col. 821.

Un orateur grec du XVIe siècle, le moine Damascène le Studite († 1577), retient encore comme sixième sacrement le seul *mégaloschème,* τὴν καλογερικὴν ἤγουν τὸ μέγα σχῆμα, tandis qu'il passe la pénitence complètement sous silence : Θησαυρός, λόγος γ' εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, Venise, 1550, p. 43. Les éditions récentes du Θησαυρός ont corrigé ce passage, mettant à la place du mégaloschème la pénitence : ἕκτον, ἡ μετάνοια. Cf. l'édition d'Athènes, 1910, p. 35. Au XVe siècle, un métropolite d'Éphèse du nom de Joasaph, probablement le prédécesseur immédiat de Marc d'Éphèse, donne une liste de dix sacrements. Le dixième est justement la pénitence ou *sacrement de la confession,* τὸ τῆς ἐξομολογήσεως μυστήριον.

Mais ce sont là des voix isolées. Les principaux théologiens grecs du XIVe et du XVe siècle ne connaissent que sept sacrements, ceux du septénaire catholique.

Syméon de Thessalonique, en particulier († 1429), qui paraît bien avoir connu le traité du moine Job, puisqu'il énumère le septénaire dans le même ordre que lui, met comme sixième mystère, à la place du saint habit, la pénitence, ἡ μετάνοια, et il concilie toutes choses en rapportant le saint habit, dont il démontre l'institution divine, *P. G.*, t. CLV, col. 197 A, 489-503, au sacrement de pénitence. Les religieux, en effet, font profession de pénitence, de sorte que le rapprochement n'est pas sans fondement. Il y a aussi une affinité certaine entre la pénitence et l'extrême-onction, celle-ci étant comme le complément de celle-là. Une autre raison explique la confusion du moine Job comptant ces deux sacrements pour un seul : les confesseurs grecs avaient l'habitude d'imposer comme satisfaction sacramentelle à leurs pénitents la réception de l'*euchelaion,* dont l'administration longue et assez compliquée ne pouvait guère être réservée qu'aux favoris de la fortune et devenait une source de revenus pour le clergé. De cet usage le pape Innocent IV fait explicitement mention dans son *Epistola ad Ottonem cardi-*

nalem Tusculanum (6 mars 1254) sur les coutumes des Grecs de Chypre : *Nulli autem per sacerdotes vel confessores pro satisfactione pænitentiæ unctio aliqua solummodo injungatur. Infirmis vero juxta verbum Jacobi apostoli, unctio exhibeatur extrema.* Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 578-582. Au XVe siècle, Syméon de Thessalonique fait une claire allusion à cet usage, *De sacramentis*, c. LVI, *P. G.*, t. CLV, col. 205 BC, qu'un Grec du XVIe siècle, Jean Nathanaël présente comme un abus dû à l'avarice de quelques confesseurs : κἂν τινες τῶν ψευδαββάτων καὶ ἀγραμμάτων Γραικῶν ἀνοηταίνοντες δι' αἰσχροχέρδειαν συνεχῶς τοῖς ἁμαρτάνουσι διὰ κανόνα καὶ δίκην ἁγιασμοῦ ὡς μετανοουμένοις χορηγοῦσι. *Lettre à l'archevêque d'Anagni.* Cf. F. Richard, Ἡ τάργα τῆς πίστεως *(Le bouclier de la foi)*, Paris, 1658, 2e partie, p. 87.

Mais, dès que les Grecs commencent avec Jérémie II, patriarche de Constantinople († 1595), à disputer sur les sacrements avec les protestants, ils admettent unanimement le septénaire catholique, et il faut attendre le début du XXe siècle pour voir quelques théologiens russes mettre la chose en discussion et la résoudre par la négative. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, t. III. *De sacramentis seu mysteriis*, Paris, 1930, p. 23-25. Le septénaire fut affirmé avec une particulière netteté, lorsque le patriarche Cyrille Lucar eut publié à Genève sa *Confession de foi* calvinisante, dans laquelle il ne retenait que deux sacrements : le baptême et la cène du Seigneur : *Credimus evangelica sacramenta esse in Ecclesia, quæ Dominus tradidit in Evangelio, et ipsa esse duo. Tot enim nobis tradita sunt, et eorum institutor non plura tradidit.* Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1851, p. 34. Métrophane Critopoulos qui, à propos des sacrements, manifeste une certaine tendance protestante, range la pénitence dans la catégorie des sacrements qu'il appelle nécessaires : baptême, eucharistie, pénitence. *Confession de foi*, c. V, Kimmel, *op. cit.*, t. II, p. 93.

Dans la dogmatique gréco-russe, le sacrement de pénitence n'occupe pas une place fixe. La *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et le *Catéchisme* de Philarète lui assignent la quatrième place, après les trois sacrements de l'initiation. Syméon de Thessalonique, Jérémie II, Athanase de Paros et beaucoup d'autres le donnent comme le sixième sacrement entre le mariage et l'*euchelaion.* Quelques auteurs, comme Gabriel Sévère, au XVIe siècle, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, c. IX, Venise, 1600, le Russe Malinovskii, au XXe, *Résumé de théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Serghief-Possad, 1908, p. 317, en traitent après la confirmation et avant l'eucharistie.

II. Matière et forme. — Jusqu'au XVIe siècle, les théologiens grecs ignorent généralement les termes de matière et de forme appliqués aux sacrements. Le synode chypriote, tenu vers 1260 sous l'archevêque Germain Pessimandros, fait exception : « Chaque sacrement, dit-il, a une matière et une forme déterminées : ἕκαστον δὲ τῶν μυστηρίων... ὡρισμένην ὕλην καὶ ὡρισμένον εἶδος ἔχει. » *Cod. Barber. græcus 390*, fol. 250. Cette terminologie est un emprunt fait à la scolastique latine. On sait, en effet, qu'à cette époque les Latins dominaient dans l'île de Chypre.

A partir du XVIe siècle, les théologiens grecs et russes ne font pas difficulté de parler comme le commun des Latins, et ils assignent comme *matière éloignée* du sacrement de pénitence les péchés commis après le baptême; comme *matière prochaine*, les trois actes du pénitent, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction, qu'ils désignent par le nom technique d'ἱκανοποίησις déjà employé par quelques Byzantins du XVe siècle, tel Georges Scholarios. Ainsi s'expriment Gabriel Sévère, *op. cit.*, éd. de Venise, p. 109 : Ἡ μὲν ὕλη τῆς μετανοίας ἡ πορρωτάτη, κατὰ τὴν τῶν πολλῶν ἔννοιαν, ἐστὶ τὰ ἁμαρτήματα· ἡ δὲ πόρρω ἐστὶν ὁ μετανοῶν ἁμαρτωλός· ἡ δ'ἐγγύς, ἥ τε ἐξομολόγησις καὶ ἡ σύντριψις τῆς καρδίας καὶ ἡ ἱκανοποίησις; Laurent Zizanii dans son *Grand catéchisme*, éd. de Moscou, 1627, p. 389-390. Cf. *Trudy* de l'Académie de Kiev, t. II, 1898, p. 263-264; Pierre Moghila dans son *Trebnik* ou Rituel, Kiev, 1646, p. 337, mais non dans la *Confession orthodoxe*, où les termes en question, employés pour d'autres sacrements, n'apparaissent pas pour la pénitence; Grégoire de Chio, Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων, Venise, 1635. Cf. D. E. Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim*, Rome, 1739, p. 381; Nicolas Bulgaris, Ἱερὰ κατήχησις, Venise, 1681, p. 11 (cet auteur distingue même entre la contrition proprement dite et l'attrition : τὴν συντριβὴν καὶ τὴν ἐπιτριβήν); Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, dans son édition interpolée du *Traité des sacrements* du moine Job, où il a ajouté le passage suivant : Ἡ μετάνοια ἔχει τὴν ὕλην ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι καὶ τῷ μετανοοῦντι ἁμαρτωλῷ καὶ τῇ ἐξομολογήσει καὶ καρδίας συντριβῇ και ἱκανοποιήσει; Sylvestre Lebedinskii, *Compendium theologiæ classicum*, 2e éd., Moscou, 1805, p. 513-514, etc.

De nos jours, cependant, la plupart des théologiens russes, et à leur suite quelques théologiens grecs, ont renoncé à l'hylémorphisme sacramentel. Ils préfèrent se servir de l'expression vague de *partie visible* du sacrement, *vidimaïa storona*, τὰ αἰσθητὰ σημεῖα. D'après la plupart, la *partie visible* de la pénitence est constituée par la confession orale et les paroles de l'absolution. Cf. Antoine Amphiteatrov, *Théologie de l'Église catholique orthodoxe*, traduction grecque de Théodore Vallianos, Athènes, 1858, p. 352; Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 4e éd., t. II, Pétrograd, 1883, p. 437; Philarète Gumilevskii, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 3e éd., t. II, Pétrograd, 1882, p. 184; N. Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 396; Mésoloras, Συμβολική, t. II *b*, Athènes, 1904, p. 302. Quelques-uns ne se contentent pas d'abandonner le langage de l'École : ils l'attaquent comme obscur, superflu, dénué de fondement et donnant lieu à une foule de discussions inutiles. Ainsi Ph. Gumilevskii, *op. cit.*, t. II, p. 128, note 3; Ch. Androutsos, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 297. D'autres, oubliant l'histoire de leur propre théologie, en viennent à dire que la terminologie en question est inconnue dans l'Église orientale. Cf. K.-J. Dyovouniotès, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1913, p. 15 : εἶνε ἄγνωστοι τῇ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ.

Nous venons de dire que la plupart des théologiens contemporains ne donnent comme matière et forme ou partie visible du sacrement que la confession orale du pénitent et l'absolution sacerdotale. Quelques-uns excluent la satisfaction ou ἐπιτίμιον non seulement de l'essence, mais aussi de l'intégrité du sacrement, se basant sur la pratique de certains confesseurs, qui n'imposent de pénitence que pour certains péchés. Ainsi Mésoloras, *op. cit.*, p. 302; Androutsos, *op. cit.*, p. 388. Dyovouniotès, *op. cit.*, p. 133, énumère trois signes sensibles du sacrement : 1° la confession inspirée par la contrition; 2° l'imposition des mains du confesseur sur la tête du pénitent; 3° la prière de l'absolution. On sait que quelques théologiens catholiques du Moyen Age, comme Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, ont considéré comme matière prochaine du sacrement l'imposition de la main du prêtre, au moment où il absout.. Cf. col. 1091-1092.

De la formule d'absolution chez les Grecs et chez les Russes il a été question à l'article Absolution déjà signalé. Qu'il suffise d'indiquer ici l'origine de la formule dont se servent les Russes, les autres Slaves

et aussi les Roumains. On sait qu'elle est indicative et diffère à peine de la forme latine actuellement en usage. Elle est, en effet, ainsi conçue : *Dominus et Deus noster Jesus Christus, gratia et benignitate sui erga homines amoris, remittat tibi, fili mi N., omnia delicta tua; et ego, sacerdos indignus, potestate ab eo mihi data, condono et absolvo te ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Cette formule a pour auteur Pierre Moghila, qui l'inséra dans le *Trebnik* ou Rituel, publié à Kiev en 1646. D'abord en usage chez les Petits-Russiens, elle fut adoptée par l'Église russe, en 1757, en même temps que la plupart des autres particularités du *Trebnik*, et a passé ensuite aux autres Églises slaves et à l'Église roumaine. Il est visible que Pierre Moghila, influencé par la scolastique latine de l'époque, qui paraissait exiger la formule indicative pour la validité de l'absolution, abandonna les formules déprécatives de l'euchologe byzantin et opta pour la forme latine à peine modifiée. On remarquera pourtant que son texte ne parle pas de l'absolution des censures.

Les Grecs modernes, s'il faut en croire leurs théologiens les plus récents, se servent habituellement de la première oraison portée dans l'euchologe, qui commence par les mots : *Fili spiritualis, qui meæ humilitati peccata confiteris, humilis ego et peccator super terram peccata remittere non valeo* et se termine ainsi : *Quæcumque tenuissimæ meæ humilitati enarrasti et quæcumque non dixisti ex ignorantia vel oblivione, qualecumque sit, condonet tibi Deus in præsenti sæculo et in futuro.* Cf. l'euchologe édité par la S. C. de la Propagande, Rome, 1873, p. 206-207; Goar, *Euchologium Græcorum*, éd. de Venise, 1730, p. 542. Une rubrique prescrit d'ajouter l'oraison suivante, que récitaient autrefois et récitent encore quelquefois certains Orientaux unis : *Deus, qui Davidi propria peccata confitenti per Nathan pepercit; qui Petrum negationem lugentem et meretricem ad pedes flentem, et publicanum et prodigum suscepit : ipse Deus per me peccatorem in præsenti et in futuro sæculo tibi parcat, et indemnatum te in tremendo suo tribunali sistere faciat. De revelatis autem in hac confessione tuis criminibus nulla sit tibi sollicitudo. Vade in pace.* Goar, *ibid.*

Pierre Arcudius, qui prend beaucoup de peine pour établir la validité de la formule déprécative, après de longs raisonnements, en arrive à dire que la formule des Grecs n'est ni déprécative, ni indicative, ni impérative, mais simplement énonciative ou déclarative. Elle serait constituée par les simples mots suivants, qu'on chercherait en vain dans les euchologes grecs : Ἔχω σε συγκεχωρημένον, c'est-à-dire : Συγχωρῶ σοι τὰ ἁμαρτήματα. Arcudius affirme que plusieurs confesseurs grecs de son temps employaient cette formule, dont on ne parle plus aujourd'hui. *De concordia Ecclesiæ orientalis et occidentalis in septem sacramentorum administratione libri VII*, 3e éd., Paris, 1672, p. 430. Son dire est confirmé par ce que rapporte Gabriel Sévère, pour qui la forme du sacrement est celle-ci : Ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος ἔχει σε συγκεχωρημένον καὶ λελυμένον, *Gratia sanctissimi Spiritus per meam humilitatem habet te condonatum et solutum.* En réalité, ces paroles sont tirées de la formule citée plus haut : *Deus, qui Davidi*, mais Gabriel, soit pour plaire aux Latins, soit pour éviter d'être inquiété par l'Inquisition, a changé en déclarative la forme déprécative de l'euchologe.

A propos des formes déprécatives et indicatives, C. Androutsos trouve le moyen d'exalter les premières au détriment des secondes : « La forme déprécative, dit-il, convient parfaitement tant à la nature du sacrement qu'à son usage historique et à l'esprit de l'Église orthodoxe en général. Le principal ministre du sacrement de pénitence comme des autres sacrements, est, en effet, non le prêtre, qui ne joue que le rôle d'instrument et de vicaire du Christ, mais le Seigneur lui-même, auteur des sacrements. Par ailleurs, jusqu'au XIIIe siècle, la forme déprécative fut seule en usage, et demander à Dieu la rémission des péchés, au lieu de la prononcer de sa propre autorité, répond bien à l'esprit d'humilité de l'Église orthodoxe, qui n'exalte pas le clergé au-dessus du peuple, mais le cache pour ainsi dire sous les sacrements dont la grâce est communiquée par une formule au passif (comme celle du baptême : *Le serviteur de Dieu N. est baptisé*), ou dépend d'une invocation. » Δογματική, p. 383-384.

Les théologiens russes protestantisants du XVIIIe siècle, disciples de Théophane Procopovitch, avaient une tendance à nier le caractère judiciaire de l'absolution sacerdotale et employaient des expressions rappelant les théories des réformés. C'est ainsi que Platon Levkhine, dans son catéchisme ou *Doctrine orthodoxe abrégée*, IIe partie, § 36, déclare que le prêtre *annonce* au pénitent la rémission des péchés au nom du Christ. Théophylacte Gorskii, *Orientalis Ecclesiæ orthodoxa dogmata*, éd. de Moscou, 1831, p. 202, donne comme partie essentielle de la pénitence *la vraie foi, par laquelle nous nous approprions les mérites du Christ.* Sylvestre Lebedinskii, *op. cit.*, p. 513, enseigne que l'absolution n'est pas un acte de juridiction *autocratique* ou *judiciaire* (αὐτοκρατωρικὴν vel δικαστικήν), mais *ministérielle* et *instrumentale* (διακονικὴν vel ὀργανικήν). De nos jours, les théologiens gréco-russes ne font pas difficulté de reconnaître que l'absolution sacramentelle est un acte judiciaire. Cf. C. Androutsos, *op. cit.*, p. 382-383.

III. Nécessité et fréquentation du sacrement. — Les théologiens gréco-russes, sans nier la nécessité du sacrement de pénitence pour obtenir la rémission des péchés commis après le baptême, insistent beaucoup moins sur ce point que les théologiens catholiques.

Au XIIe siècle, Michel Glykas paraît nier, dans un passage de son *LXXe chapitre théologique*, éd. Eustratiadès, t. II, p. 235-237, la nécessité absolue de la confession, et recommande la confession à Dieu seul, au cas où l'on ne trouverait pas de père spirituel capable de porter remède aux maladies de notre âme. Il prétend appuyer, quoique à tort, son opinion sur l'autorité d'Anastase le Sinaïte, *Quæstio VI, P. G.*, t. LXXXIX, col. 372, et apporte des exemples pour prouver que la confession faite à Dieu seul peut remettre les péchés. Dans un sens contraire, quelques théologiens contemporains ne veulent point admettre la distinction de nos théologiens entre la contrition et l'attrition, et repoussent la doctrine qui dit que la contrition parfaite avec le désir du sacrement suffit à remettre les péchés avant la réception effective de l'absolution sacerdotale. Avec cette théorie, disent-ils, le sacrement devient superflu, et nous tombons dans la *simple déclaration* de la théologie protestante. Ainsi parlent le Russe N. Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 405, et le Grec Androutsos, *op. cit.*, p. 387.

En théorie, l'intégrité matérielle de la confession est exigée, comme on le voit par les ouvrages intitulés Ἐξομολογητάρια, correspondant à nos anciens pénitentiels, où sont énumérées les diverses catégories de péchés avec leurs circonstances détaillées ainsi que les pénitences ou *épitimies* qu'il convient d'imposer pour chacun d'eux. Cf. l'Ἐξομολογητάριον de Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1794. En pratique, on attache beaucoup moins d'importance à cette intégrité matérielle que chez nous, surtout lorsqu'il s'agit de la confession des impubères, et l'abus n'est pas inouï qui consiste dans la confession en commun des enfants dans les écoles, le père spirituel énumérant devant l'assistance une liste de péchés, et les coupables donnant signe de repentir; après quoi, une absolution

générale est récitée sur tous les élèves. Cf. C. Korolevskii, *L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin*, dans la revue *Stoudion*, 1925, p. 36-45, 97-100, 129-136.

Au demeurant, l'usage de la confession fréquente est ignorée dans les Églises orientales dissidentes. On s'y confesse peu, surtout par manque de confesseurs suffisamment instruits ou inspirant estime et confiance. Le clergé marié est, sous ce rapport, dans une infériorité notoire par rapport au clergé célibataire de l'Église latine. La plupart du temps, du reste, le ministère de la confession est confié à des moines ou à des prêtres séculiers âgés, qu'on appelle *pères spirituels*, οἱ πνευματικοὶ πατέρες. Les fidèles pieux ont l'habitude de se confesser à la fin de chacun des quatre carêmes, qui se terminent par les fêtes de Pâques, des saints apôtres Pierre et Paul (le 29 juin), de l'Assomption de la sainte Vierge et de Noël. Dans certains pays orthodoxes, du moins avant la guerre, la confession et la communion pascales étaient obligatoires de par la loi civile. On avait malheureusement pris l'habitude, en certains endroits, de communier sans confession préalable. Il n'y a pas longtemps qu'un archiprêtre russe signalait cet usage comme une particularité de l'Église bulgare. Cf. la revue *Tserkovnyia Viédomosti (Les nouvelles ecclésiastiques)*, organe du Saint-Synode russe, 1930, n. 30, p. 1270. Plût au ciel que l'abus se limitât à l'Église bulgare!

Les Gréco-Russes ignorent l'usage des confessionaux. On se confesse habituellement à l'église, confesseur et pénitent étant assis, comme autrefois en Occident. Cf. pseudo-Alcuin, *De divinis officiis, cap. de jejunio*. En certains endroits, le confesseur passe dans chaque maison, au moment des grandes fêtes, reçoit les aveux de chaque membre de la famille et donne ensuite une absolution commune.

IV. Du ministre. — Sur le ministre du sacrement de pénitence dans l'Église grecque, du IVe au XIIIe siècle, le principal a déjà été dit à l'article Confession, t. III, col. 864 sq. L'auteur de l'article a cependant fait erreur en faisant vivre Syméon de Thessalonique au XIIIe siècle, et il a accordé un crédit exagéré à l'ouvrage de l'Allemand protestant K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, qui, de quelques faits sporadiques et de quelques cas isolés de confession faite à des moines dépourvus du caractère sacerdotal, a voulu conclure à une pratique plus ou moins habituelle de l'Église grecque et remontant jusqu'aux origines du christianisme. En fait, cette pratique, qui a été réelle en certains endroits et à certaines époques, a toujours été considérée comme un abus par les autorités ecclésiastiques, qui ont maintenu la nécessité du pouvoir d'ordre pour absoudre, et même la nécessité de la délégation épiscopale, c'est-à-dire du pouvoir de juridiction.

Certains textes qu'on cite en faveur de la thèse opposée, par exemple celui de Jean IV l'Oxite, patriarche d'Antioche († début du XIIe siècle), dans l'*Oratio de disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1128, manquent de toute force probante, parce que les moines confesseurs, dont il y est question, peuvent avoir été revêtus du sacerdoce, rien dans le contexte n'excluant cette hypothèse, ou plutôt tout la supposant, comme c'est le cas pour le patriarche d'Antioche Jean IV, qui ne pouvait ignorer la doctrine officielle de l'Église byzantine, telle qu'elle s'exprime sous la plume d'un de ses successeurs du XIIe siècle sur le siège d'Antioche : *Sacrati monachi*, οἱ ἱερωμένοι μοναχοί, dit Théodore Balsamon, commentant le 6e canon de Carthage, *male faciunt confessiones excipiendo sine permissione episcopi; a fortiori vero ii qui sacerdotes non sunt*, πολλῷ δὲ μᾶλλον οἱ ἀνίεροι. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 42. Il ne faudrait pas non plus exagérer le témoignage de l'empereur latin de Constantinople, Baudouin, écrivant dans sa lettre *Ad omnes in toto orbe christianos : Hæc est gens, quæ omnes Latinos non hominum nomine dignatur, sed canum, quorum sanguinem effundere pene inter merita reputatur, nec ulla satisfactione satisfaciunt laici monachi, penes quos, sacerdotibus submotis, tota ligandi atque solvendi consistit auctoritas.* Cité par Le Quien, *In Epistolam de confessione admonitio*, *P. G.*, t. XCV, col. 279. Aussi bien la qualité de l'auteur que le ton polémique de sa lettre nous invitent à quelque défiance, d'autant plus qu'un canoniste contemporain de Baudouin, le chartophylax Nicéphore, qui fut peut-être le patriarche Nicéphore II (1260-1261), dans une de ses lettres publiée par Leunclavius, *Jus græco-romanum*, p. 541, *P. G.*, t. C, col. 1061, dit en propres termes : *Monachi qui sacerdotes non sunt et tamen aliquorum confessiones suscipiunt, ligantes et solventes, sciant se id contra canones facere.* Dans un autre fragment, le même Nicéphore affirme clairement que le pouvoir de lier et de délier a été confié par Dieu aux évêques, *P. G.*, t. C, col. 1065-1067. Cf. le canon 102 du concile *in Trullo*.

Une autre preuve de la doctrine commune de l'Église byzantine sur ce point se tire du consentement de l'ancienne Église russe, qui reçut la foi chrétienne des Byzantins et fut régie longtemps, c'est-à-dire jusqu'au début du XIIIe siècle, par des métropolites envoyés de Constantinople. Au témoignage de S. J. Smirnov, l'ancienne Russie ne connut jamais de pères spirituels qui fussent de simples moines sans caractère sacerdotal. Cf. son article : *Le père spirituel chez les anciens Russes*, dans le *Bogoslovskii Viestnik*, t. I, 1898, p. 163-194, et surtout son gros ouvrage sur le même sujet : *Du père spirituel chez les anciens Russes avec des documents relatifs à l'histoire de la discipline pénitentielle de la Russie ancienne*, Moscou, 1914, VI-290-568 pages.

Contrairement à ce qu'affirme F. Kattenbusch. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, t. I : *Die orthodoxe anatolische Kirche*, Tubingue, 1892, p. 432, n. 3, et après lui R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2e éd., Paris, 1926, p. 70, l'Église grecque a connu l'usage des cas réservés, au moins à partir de Justinien. Cf. la novelle CXLI, du 15 mars 559, qui enjoint aux sodomites de Constantinople d'aller avouer leur crime au patriarche avant les fêtes pascales pour recevoir de lui guérison et salut (J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 3e éd., Paris, 1923, p. 94); l'*Épanagogè* de Basile le Macédonien (vers 884-885), qui réserve au patriarche de Constantinople l'absolution des convertis de l'hérésie : ὡσαύτως δὲ καὶ μετανοίας καὶ ἐπιστροφῆς ἀπὸ ἁμαρτημάτων καὶ αἱρέσεων αὐτὸς καὶ μόνος καθίσταται διαιτητής τε καὶ γνώμων. E. Zachariae de Ligenthal, *Jus græco-romanum*, pars IV, *Epanagoge aucta*, Leipzig, 1865, p. 184; Syméon de Thessalonique, *Responsum XIII ad Gabrielem Pentapolitanum*, *P. G.*, t. CLV, col. 864 : Οὐδὲ ἄδεια πρεσβυτέροις εἰς πάντα διακρίνειν. Ἐξαιρέτως δὲ τὰ τῆς ἀρνήσεως οὐκ ἰσχύουσιν οὗτοι λύειν εἰ μὴ ἐπίσκοποι, οὐδὲ τὰ τοῦ φόνου, etc.

Pour ce qui regarde la confession dans les monastères, il faut reconnaître qu'il est souvent difficile de distinguer entre ce qui est la confession sacramentelle proprement dite et l'ouverture de conscience faite par le moine à son higoumène. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 317.

V. De l'excommunication et de ses effets. — Il faut distinguer l'excommunication simple, privation temporaire de la communion, que les canons pénitentiels imposent pour la plupart des fautes graves, de l'excommunication solennelle, peine canonique, dont l'évêque frappe quelqu'un de ses diocésains et qui le prive de la communion des fidèles et de l'usage

des choses saintes. D'après certains théologiens byzantins, les effets de cette peine ne se bornent pas à la vie présente, mais s'étendent aussi à la vie future. Ils n'atteignent pas seulement l'âme, mais aussi le corps du défunt. Quiconque meurt excommunié ne saurait entrer au ciel avant que l'excommunication soit levée, et son corps ne saurait se dissoudre, mais il grossit comme un tambour; il devient τυμπανιαῖον, τυμπανικόν. De là les formules d'absolution du cadavre que l'on rencontre dans certains συγχωροχάρτια ou feuilles d'indulgences pour les morts. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. III, p. 386-389. Michel Glykas, dans son *LIV*e *chapitre théologique*, éd. Eustratiadès, t. II, p. 139-155, soutient que l'excommunication ne peut être levée que par l'évêque qui l'a portée et par lui seul. Il va jusqu'à dire que, si ce dernier est mort, personne d'autre ne peut absoudre le malheureux excommunié. Joseph Bryennios enseigne à peu près la même chose, *Opera omnia*, éd. E. Bulgaris, t. III, Leipzig, 1784, p. 143. Syméon de Thessalonique est plus raisonnable : il conseille à l'excommunié de demander humblement l'absolution à celui qui a porté la sentence. Si, après des instances réitérées, l'évêque refuse, il y aura lieu de s'adresser au pontife supérieur, c'est-à-dire au métropolitain ou au patriarche, suivant le cas, non dans le but de couvrir de confusion l'auteur de l'excommunication, mais pour obtenir une absolution raisonnable en toute humilité et discrétion. *Resp. XXI ad Gabrielem Pentap., P. G.*, t. CLV, col. 882.

VI. Du secret de la confession. — Les théologiens et les canonistes gréco-russes font un devoir au confesseur de garder le secret le plus absolu sur ce qu'il a entendu en confession. Cependant, Pierre le Grand, dans un *Supplément au règlement ecclésiastique* promulgué le 17 mai 1722, prescrivit à tout prêtre, sous peine de mort, de révéler le secret de la confession dans deux cas : 1° en cas soit de conjuration ou d'attentat privé contre le tsar ou un membre quelconque de la famille impériale, soit de complot contre la patrie ou l'ordre public; 2° en cas de dessein prémédité de susciter un scandale public dans l'Église en racontant, par exemple, un faux miracle ou en inventant de fausses reliques. La révélation devenait obligatoire lorsque le coupable ne manifestait aucun repentir ou même déclarait son dessein pervers dans le but de mieux en poursuivre l'exécution en obtenant le silence ou le consentement du confesseur. La dénonciation devait se faire dans le plus bref délai aux autorités publiques en racontant tous les détails connus par la confession. Sous le régime tsariste, tout prêtre russe, le jour de son ordination, s'obligeait par serment à faire cette révélation. La loi impériale cherchait à légitimer cette grave entorse au secret sacramentel par des considérations du genre de celles-ci : 1° La confession, dans les cas indiqués, n'est pas une vraie confession, puisque le coupable n'a aucun repentir de son péché; 2° Il n'y a pas violation des saints canons, mais plutôt accomplissement du précepte du Seigneur : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Quod si non audierit, dic Ecclesiæ* (Matth., XVIII, 15-17). Dans le cas, l'Église, c'était le policier. *Supplément au règlement ecclésiastique*, § 11; *Collection complète des lois russes*, t. VI, n. 4012, édition de 1722; t. XV, édition de 1857. Cf. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*, Paris, 1876, p. 166-170.

Le clergé russe ne s'en est malheureusement pas toujours tenu aux cas légaux de dénonciation. Dans une note de sa brochure, *La réforme du clergé russe*, p. 132, le P. Gagarin le montre par quelques exemples : Le 12 octobre 1754, le prêtre Basile déclara à la police que Barbe Joukof lui avait avoué en confession que sa mère l'avait excité au meurtre de sa belle-mère (*Messager russe*, décembre 1860, p. 479). — Le prêtre Gerbonovskii a déclaré que le prisonnier Striekha lui avait avoué en confession telles et telles choses (*Pod Soud*, publié à Londres, 1er août 1861). Même avant Pierre le Grand, les cas de violation du secret n'étaient pas rares. C'est ainsi que Dimitri de Rostov († 1709), que l'Église russe a canonisé, était obligé de sévir contre les prêtres qui racontaient ce qui leur avait été dit en confession. Soloviev, *Histoire de la Russie*, t. XV, p. 126. On signale aussi des abus du même genre parmi les Grecs. On devine que cela ne favorise point la fréquentation du sacrement.

VII. Validité de l'absolution donnée par les évêques et prêtres orientaux dissidents. — Pour absoudre validement, le pouvoir d'ordre ne suffit pas; il faut aussi le pouvoir de juridiction. Le sacerdoce des Orientaux dissidents étant unanimement reconnu comme valide, l'invalidité de leur absolution ne pourrait provenir que du manque de juridiction. La question est donc de savoir si le clergé oriental dissident a la juridiction nécessaire pour donner une absolution valide. Cette question a été résolue en des sens divers par les canonistes et les théologiens catholiques.

Certains canonistes, se basant sur les termes du droit et plus encore sur la notion même de secte schismatique et hérétique, dénient la *juridiction ordinaire* ou même la *juridiction déléguée* proprement dite, à tout évêque ou prêtre appartenant officiellement à une secte séparée, et le théologien ne peut que leur donner raison, car l'Église catholique ne saurait, sans se contredire elle-même, reconnaître comme *pasteurs ordinaires* ou *délégués* par elle, les membres d'un clergé qui, de fait, vit hors de son sein et se soustrait à son autorité. Pour recevoir *mission authentique* et *officielle* de gouverner les fidèles, tant au for interne qu'au for externe, pour paître les brebis d'une manière ordinaire ou publiquement déléguée, il faut être en communion avec le chef des pasteurs. Ce n'est pas le cas du clergé schismatique ou hérétique, quel qu'il soit, qui tombe en bloc sous l'excommunication, ou du moins est *présumé excommunié* du fait même de son appartenance à une Église dissidente. Cf. le canon 2314 du *Codex juris canonici*. Le P. Cappello a donc parfaitement raison d'écrire : *Parochus schismaticus orientalis non est vere parochus. De matrimonio*, n. 661, p. 698.

S'ensuit-il que les confesseurs schismatiques ou hérétiques, validement ordonnés, n'absolvent pas validement leurs pénitents, sauf en cas de mort? Nous ne le pensons pas, car, à côté de la juridiction *ordinaire* et de la juridiction *déléguée proprement dite*, il y a une autre sorte de juridiction dont n'a pas à parler le droit canon. Nous voulons parler de cette juridiction *secrète* et *tacite*, par laquelle le souverain pontife — en qui réside la plénitude de la juridiction, pour le plus grand bien des âmes de bonne foi, qui vivent en très grand nombre dans les Églises dissidentes, séparées du centre de l'unité depuis de longs siècles — ne retire pas et continue à laisser au clergé dissident non *toute la juridiction ordinaire ou déléguée* qu'il avait avant le schisme, mais *la partie de juridiction* nécessaire pour absoudre validement des péchés au for interne, ou même pour que le prêtre oriental dissident puisse, conformément à son rite, administrer validement, au for externe, le sacrement de confirmation.

D'autres canonistes et théologiens n'ont pas fait la distinction que nous venons d'indiquer et, oubliant certaines notions dogmatiques ou des faits historiquement certains, ont prétendu doter le clergé dissident d'une juridiction déléguée proprement dite, voire même d'une *juridiction ordinaire*, telle que la possèdent les véritables pasteurs de l'Église catholique. D'aucuns ont appuyé leur thèse sur des présupposés

historiques notoirement faux, disant, par exemple, avec D. Van Calven : « Jamais, au cours des siècles, il ne fut posé par l'Église grecque un acte officiel pour révoquer l'union de Florence. Jamais un schisme avec Rome ne fut proclamé. Juridiquement parlant, l'union existerait donc encore. » *La question religieuse chez les Grecs*, dans *Revue bénédictine*, t. VIII, 1891, p. 121, 125. Voir aussi l'*Ami du clergé*, 1899, p. 379, et une autre réponse en 1926. Les abrogations officielles du concile de Florence par les patriarches d'Orient depuis le concile de Jérusalem de 1443 jusqu'à nos jours ne se comptent pas, et il ne faudrait pas oublier que, depuis 1755, les autocéphalies de langue grecque rebaptisent régulièrement les catholiques de tout rite. Lacordaire n'était pas plus heureux quand il voulait séparer la cause de l'Église russe proprement dite de celle de l'Église grecque : « La Russie, a-t-il écrit, est catholique à son insu; elle n'est pas et n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Église d'Orient. » Cf. *Revue des Églises d'Orient*, t. III, 1887, p. 462. Si par *Russie* on entend l'Église russe, il est évident qu'elle est aussi schismatique et aussi séparée de l'Église catholique que l'Église grecque proprement dite. Jamais le concile de Florence ne fut reçu en Russie moscovite et Isidore de Kiev, qui avait accepté l'union, fut condamné au concile de Moscou de 1441. Peu après, les Russes commencèrent à rebaptiser les catholiques, pratique qu'ils observèrent jusqu'au concile de Moscou de 1667. Encore aujourd'hui, le catholique qui voudrait donner son nom à l'Église russe devrait prononcer une formule d'abjuration des erreurs latines. Cf. L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 121 sq.

D'autres, pour conserver au clergé dissident la juridiction ordinaire qu'il avait avant le schisme, ont fait valoir que le Saint-Siège n'avait jamais, au cours des siècles, prononcé d'excommunication solennelle contre le clergé gréco-russe. Cf. J. Deslandes, *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?* dans les *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 389. C'est oublier que l'excommunication solennelle ou une sentence déclaratoire explicite n'est pas nécessaire pour que les membres d'une secte schismatique ou hérétique soient pratiquement considérés, *du point de vue juridique*, comme hérétiques, schismatiques, avec les conséquences de droit. Telle est bien l'attitude de l'Église catholique à l'égard du clergé et des fidèles des Églises séparées. Jusqu'à preuve positive du contraire, ils sont pratiquement considérés comme schismatiques, hérétiques et excommuniés, et quand ils veulent se faire catholiques, ils sont soumis à un rite de réconciliation avec profession de foi et abjuration des erreurs de la secte à laquelle ils appartiennent. Même s'ils sont dans la bonne foi, il est défendu de leur administrer les sacrements, s'ils refusent de se prêter à la cérémonie prescrite. Le nouveau droit, d'accord avec l'ancien, est, sous ce rapport, tout à fait explicite : *Vetitum est sacramenta Ecclesiæ ministrare hæreticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus rejectis, Ecclesiæ reconciliati fuerint.* Canon 731, § 2. C'est donc s'exprimer très improprement que de parler de *juridiction ordinaire*, ou même de *juridiction déléguée*, quand il s'agit du clergé d'un groupe officiellement séparé de l'Église catholique. Le terme vraiment théologique, et excluant toute équivoque, qu'il convient d'employer pour désigner l'espèce de juridiction que, pour le bien des âmes, le souverain pontife est supposé laisser au clergé dissident, est celui de *juridiction secrète, tacite et limitée à certains cas déterminés.* Mais, en aucun cas, on ne dira que l'évêque, le prêtre schismatique ou hérétique reçoit la *juridiction*, *la mission ordinaire* de paître ses ouailles, tout comme un évêque, un prêtre catholique reçoit la juridiction ordinaire sur son troupeau. Ce langage est intolérable aux oreilles du théologien.

Cette question de terminologie mise à part, ce serait une erreur, d'après nous, de prétendre que les évêques et les prêtres des Églises orientales séparées n'absolvent validement leurs pénitents qu'à l'heure de la mort. Des indices certains, tirés de la pratique et des décisions des Congrégations romaines, nous autorisent à penser que, pour le bien des âmes qui sont dans la bonne foi, le pape n'entend pas retirer au clergé dissident la juridiction nécessaire pour absoudre validement. C'est ainsi que, lorsqu'un fidèle de l'Église gréco-russe se fait catholique, on ne lui prescrit pas la confession générale des péchés qu'il a commis pendant le temps de son adhésion à l'Église schismatique. La confession générale, pourtant, s'imposerait, si les absolutions reçues des prêtres dissidents avaient été invalides.

Outre les ouvrages signalés aux articles précédents : ABSOLUTION CHEZ LES GRECS ET LES RUSSES; CONFESSION DANS L'ÉGLISE GRECQUE DU IV[e] AU XIII[e] SIÈCLE, on trouvera des indications sur les points traités dans notre ouvrage : *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. III, 1930, p. 332-342, 362-369. Voir aussi les sources citées au cours de l'article.

M. JUGIE.

PÉNITENCERIE APOSTOLIQUE. — La curie romaine, réorganisée complètement par la bulle *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908), se compose de congrégations, de tribunaux et d'offices. Des trois tribunaux, deux sont pour le for externe : ce sont la Rote et la Signature; le tribunal de for interne est la Pénitencerie apostolique.

Ce n'est d'ailleurs que dans un sens tout à fait large que ce « service » du pouvoir central ecclésiastique porte le nom de tribunal; il ne répond nullement à l'idée que l'on se fait habituellement d'une cour de justice. Son activité se cantonne dans ce qu'on appelle le for interne. On donne à la Pénitencerie le nom de tribunal dans le même sens que l'on parle « du saint tribunal de la pénitence » et que l'on reconnaît au confesseur un rôle de juge. Et l'on voit qu'il ne peut y avoir au monde aucune juridiction analogue.

Telle est le premier caractère de l'autorité de la Sacrée Pénitencerie dans la vie de l'Église : elle est juge de questions qui relèvent exclusivement du for interne, actes secrets échappant à la possibilité de preuves et dont la seule conscience du coupable est le témoin.

Elle a un autre caractère qui lui vient de l'existence des « réserves ». D'une manière générale, on désigne sous ce nom un droit de juridiction dont le supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique déclare expressément se conserver le droit exclusif. L'ensemble de droits de juridiction que l'évêque retient ainsi dans son diocèse constitue ce qu'on a appelé « la réserve épiscopale » et peut avoir pour objet soit des actes d'administration ecclésiastique, des causes contentieuses ou criminelles (for externe), soit des matières qui sont du domaine de la conscience (for interne). L'ensemble des droits de juridiction que le souverain pontife retient, non pas comme lui appartenant en propre, mais en vertu de son pouvoir souverain dans toute l'Église, constitue la « réserve pontificale », et lorsque ces droits ont pour objet les actes qui sont du domaine de la conscience ou qui, sans être du domaine de la conscience, sont, de leur nature, occultes, c'est par l'intervention de la Sacrée Pénitencerie apostolique que se manifeste l'autorité du souverain pontife.

De la pénitencerie apostolique on étudiera : I. l'histoire; II. l'organisation actuelle (col. 1146).

I. Histoire. — 1° *Les origines.* — Si l'on sait que, dès le XIIe siècle, il y eut certainement auprès du souverain pontife (comme il y avait aussi déjà auprès des évêques) « un vicaire pour le spirituel », chargé d'absoudre de leur peine, et peut-être de leur faute, les grands pécheurs, qui, de fait, sinon toujours de droit, s'adressaient à lui pour se réconcilier avec l'Église, on peut en conclure simplement que, dès cette époque, il y avait auprès du souverain pontife un pénitencier, tout au plus, le précurseur moderne des pénitenciers de Rome, non point, comme le voudrait le cardinal de Luca, le précurseur du grand pénitencier et du tribunal de la Sacrée Pénitencerie. Car il apparaît bien qu'à l'origine le pénitencier pontifical avait bien pour fonction essentielle d'absoudre *a culpa* les fautes dont le pape, en tant qu'évêque de Rome, s'était réservé l'absolution, ainsi qu'avaient fait bien d'autres évêques : et c'était là une attribution de for interne. Mais, très rapidement, il dut recevoir le pouvoir d'absoudre également *a pœna* les coupables qui avaient encouru des châtiments d'une particulière importance en raison des fautes commises : et cela était une attribution de for externe.

Il apparaît ainsi que, de bonne heure, avant même que les papes ne centralisent autour d'eux, comme ils l'ont fait dans la suite, les divers rouages de l'autorité ecclésiastique, et avant même qu'ils aient institué des réserves générales quant à la faute et quant à la peine, des évêques, pour marquer d'une particulière réprobation certaines fautes, et faire redouter davantage les peines qu'ils infligeaient eux-mêmes, envoyèrent à Rome, pour être absous par le pape (si celui-ci le jugeait bon) et de la faute et de la peine, les grands pécheurs de leur diocèse. Cf. ci-dessus, col. 864, 897.

Et cela explique comment, très rapidement, le pénitencier pontifical ne fut pas seulement chargé d'absoudre *a pœna* et *a culpa* les fidèles du diocèse de Rome, mais aussi ceux de la catholicité tout entière, comment ainsi, à ses premiers pouvoirs de for interne, s'ajoutèrent très rapidement des pouvoirs de for externe; c'était la conséquence des réserves *a culpa* et *a pœna* dans le genre de celle, particulière il est vrai, qu'établit le pape Grégoire le Grand à la charge de l'archevêque Jean de Larissa en 592, ou de celles que mentionne le décret d'Ives en indiquant l'intervention de Grégoire III (731-741) à la prière de saint Boniface.

Plus tard, on verra les attributions de for externe l'emporter nettement sur les attributions de for interne. Ce sera lorsque la centralisation administrative et la généralisation des lois ecclésiastiques auront contribué à donner à l'épiscopat cette idée qu'une faveur, qui correspond toujours à un allègement des obligations qu'entraîne la loi, ne peut être accordée que par l'auteur de la loi lui-même, et donc par le pape.

2° *La Pénitencerie jusqu'à la réforme de Pie V.* — Dès le XIIIe siècle, la Pénitencerie devint une sorte de bureau des menues faveurs du pape; plus tard, au XVIe siècle, avec les della Rovere, grands pénitenciers et neveux du pape, presque la seule dispensatrice des privilèges, dispenses et faveurs de for externe.

La réaction qui suivra amènera les restrictions d'aujourd'hui et la spécialisation de la Pénitencerie dans les seules affaires de conscience.

Il est possible en tout cas, il est probable même, qu'avec l'accroissement progressif du nombre des réserves pontificales de droit à partir du XIe siècle où nous voyons apparaître la première réserve générale, le pénitencier de l'évêque de Rome ait jugé bon de s'adjoindre quelques collaborateurs, des théologiens et des canonistes pour l'étude des affaires à lui soumises, puis des *scriptores* pour la rédaction des lettres d'absolution.

Mais on ignore absolument à quelle époque commence cette transformation qui se fit insensiblement à mesure que les réserves devenaient plus nombreuses, que la tâche des collaborateurs du pénitencier pontifical devenait plus compliquée et qu'elle exigeait un nombre plus grand de fonctionnaires.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fallut un jour que le pénitencier s'entourât d'un nombre imposant de rédacteurs, de scribes, d'enregistreurs, d'expéditeurs pour expédier les affaires courantes tant de for externe que de for interne, qui constituaient la Réserve pontificale.

En 1208, Odon de Sully, évêque de Paris, le désignait sous le nom de *vicarius papæ.* Un peu plus tard, Grégoire IX parle du *pænitentiarius fel. rec. Honorii papæ ;* il s'appelait Nicolas de Romanis, pénitencier pontifical de 1205 à 1219; il avait succédé au cardinal Jean de Saint-Paul qui occupa la même fonction de 1193 à 1205, sous les papes Célestin III et Innocent III, et qui est signalé par Gérard de Cambrai avec la mention *qui confessiones pro papa tunc recipiebat.*

Le formulaire publié, en 1892, par Ch. Lea et attribué au cardinal Thomas de Capoue, successeur de Nicolas de Romanis († en 1243) ne s'explique que s'il y avait, dès cette époque, toute une organisation pour l'examen des cas de for externe ou de for interne réservés à la juridiction pontificale. (Quelques-unes des pièces de ce formulaire prouvent que certains des membres de cette organisation étaient des pénitenciers mineurs.) On voit qu'à cette époque le cardinal pénitencier pouvait absoudre des fautes et censures réservées au pape, annuler les sentences illégales ou injustes, dispenser des irrégularités et des empêchements de mariage, commuer les vœux et en renvoyer l'exécution, concéder des privilèges, expédier des indults et des faveurs, réduire les pénitences imposées par les confesseurs ordinaires, etc.

De plus, il est parlé dans ce document, entre autres choses, des *litteræ confessionales*, encore appelées *confessionalia* ou « lettres de confession et d'indulgence ». C'étaient des indults permettant à un fidèle de se choisir un confesseur à son gré, en dehors de celui que lui imposait le droit commun, à une époque où une sorte de féodalité paroissiale avait établi que seul le curé pouvait absoudre ses paroissiens : cette faculté de se choisir un confesseur était accompagnée de celle, pour celui-ci, d'absoudre le pénitent bénéficiaire de l'indult, d'une quantité considérable de cas réservés tant *a culpa* qu'*a pœna*, ce qui revenait à la faculté de donner l'absolution avec indulgence plénière, *plena remissio omnium culparum et pœnarum* (le mot « indulgence » n'étant pas employé à cette époque dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui). Le grand pénitencier avait qualité pour accorder au nom du pape de ces lettres de confession et d'indulgence.

Cette organisation était si considérable au milieu du XIIIe siècle qu'au nom d'Hugues de Saint-Cher, pénitencier pontifical de 1244 à 1264 est accolé, dans les documents, le titre de *pænitentiarius summus* ou celui de *Sedis apostolicæ pænitentiarius generalis.*

Brusquement, sous le pontificat de Clément V, nous apparaît l'importance de cette organisation du pouvoir central ecclésiastique. Le 2 septembre 1311, paraît la bulle *Dignum est*, adressée au grand pénitencier Bérenger Fredol. Elle n'a d'ailleurs pas pour but d'augmenter le nombre des fonctionnaires de la Pénitencerie, mais de réduire celui de l'une des catégories de ces fonctionnaires, les *scriptores*, qui sont au nombre de vingt et un; ils sont insuffisamment rétribués, et il ne saurait être question d'augmenter le

chiffre des taxes dont le produit sert à les appointer; aussi le pape donne l'ordre au cardinal président de réduire leur nombre *ad numerum duodenarium... vel alium numerum competentem ;* il se réserve d'autoriser, dans la suite, l'augmentation du chiffre, qui sera déterminé si l'affluence des affaires proposées au tribunal rend nécessaire une modification de ce genre.

Mais il faut attendre jusqu'en 1338, pour avoir un document faisant connaître exactement le fonctionnement de la Pénitencerie apostolique: elle nous apparaît alors comme une institution considérable parfaitement organisée, dans la bulle *In agro dominico*, de Benoît XII, en date du 7 avril 1338, et adressée, d'Avignon, à Giovanni Pagnotta, religieux augustin, évêque d'Anagni et vicaire du pape à Rome, pour être évidemment communiquée à Jean Gamelin, qui avait succédé, en 1309, à Bérenger Fredol et resta grand pénitencier jusqu'en 1348.

« A la tête du dicastère, se trouve un cardinal, le pénitencier majeur ou grand pénitencier. Sa besogne est lourde, car le pape juge nécessaire de lui donner deux collaborateurs immédiats, canonistes et moralistes experts, dont un lui servira de conseiller dans les cas les plus embrouillés, tandis que l'autre le secondera dans l'expédition des affaires courantes. A ses ordres obéissent des pénitenciers mineurs, des procureurs et un nombreux personnel de bureaux. Chaque matin, quand on sonne l'office de prime à l'église principale de la ville où réside la curie, les pénitenciers mineurs se rendent à l'église qui leur est assignée, et s'y tiennent, jusqu'à l'heure de tierce, à la disposition de qui requiert leur ministère. Ils ne doivent rien exiger, rien accepter. Ils ne jouissent pas d'un pouvoir illimité d'absoudre. Tel cas excède-t-il leurs facultés? ils recourent au cardinal, en taisant le nom du pénitent. A qui les leur demande, ils délivrent des lettres d'absolution, de pénitence, de dispense. Cependant, ils ne peuvent les rédiger eux-mêmes : cette tâche revient aux *scriptores ;* mais il leur appartient de les sceller. Pour cela, chacun d'eux possède un cachet qui ne sert qu'à cet usage. En cas de presse, et pour aller plus vite, ils peuvent le confier à deux « clercs communs » qui scellent à leur place. Pour la correspondance, le personnel se divise en procureurs, chargés d'introduire les instances, et de les patronner, en receveurs des suppliques, en *scriptores*, préposés à la rédaction des réponses, en correcteurs, en sigillateurs, en distributeurs. Ces derniers ont une besogne multiple; ils répartissent les suppliques entre les *scriptores*, reçoivent de ceux-ci les minutes des réponses, les passent aux correcteurs, qui, eux-mêmes, les soumettent au grand pénitencier et, au besoin, les retouchent; ils reprennent ces minutes ainsi approuvées ou modifiées et les donnent de nouveau aux *scriptores*, pour l'établissement des rescrits définitifs. Enfin, ils remettent les rescrits aux procureurs intéressés, pour qu'ils les acheminent à destination. » V. Martin, *Les cardinaux et la curie*, Paris, 1930, p. 60.

Dans la bulle *In agro dominico*, il est question, des pénitenciers mineurs, auxiliaires du grand pénitencier, qui recevaient les confessions des pèlerins et donnaient l'absolution, en son nom, des cas réservés au pape.

Leur institution se rapproche beaucoup plus de celle des premiers pénitenciers ou confesseurs auxiliaires des évêques, y compris de l'évêque de Rome, que de celle de la Pénitencerie. La juridiction de ces personnages ne pouvait s'exercer qu'en faveur de ceux qui se présentaient en personne pour recevoir l'absolution. Il ne peut donc être question de les considérer comme membres de cet organisme que l'on appelle de très bonne heure la Pénitencerie apostolique, d'autant que, si leur pouvoir participait de celui du pénitencier majeur, ils ne dépendirent pas de lui tout d'abord et constituèrent un corps spécial. Il n'en sera pas question ici.

Il semble que de 1352 à 1357, époque où nous trouvons à la tête de la Pénitencerie le cardinal Albornoz, ce soit le souverain pontife lui-même qui ait eu la direction de ce tribunal. On s'expliquerait ainsi que ce tribunal de for interne soit petit à petit sorti de son domaine propre, et en soit arrivé non seulement à absoudre de censures qui, fulminées solennellement, pour des crimes notoires, auraient dû relever uniquement du for externe, mais aussi à accorder des faveurs qui n'avaient rien à voir avec le but de l'institution, telles que des commutations de dispositions testamentaires, des suppressions ou des translations de bénéfices, des droits de patronat, des autorisations d'aliéner ou d'acquérir des biens ecclésiastiques, etc.

En 1357, Innocent VI investit le cardinal Albornoz, évêque de Sabine, qui fait alors un séjour à la cour pontificale d'Avignon, des fonctions de grand pénitencier : nous avons de cette époque un document significatif, un formulaire, destiné aux secrétaires du cardinal, qu'en 1358 le souverain pontife envoya pour la seconde fois comme légat en Italie avec, selon l'usage courant, les pouvoirs les plus étendus, tant au for interne qu'au for externe. Le dispositif est toujours précédé de la formule suivante : *Nos igitur auctoritate domini papæ cujus pænitentiariæ curam gerimus...* et les pièces, reproduites comme modèles, indiquent bien les attributions les plus diverses.

La même constatation ressort de l'examen d'un document plus décisif encore, et qui est la liste des concessions *factæ domino Egidio tituli sancti Clementis presbitero cardinali, majori pænitentiario*, liste datée du 20 janvier 1358 et signée du pape Innocent VI. Certaines sont la preuve que « parfois les lettres de dispenses étaient adressées directement au demandeur », mais « plus ordinairement, et surtout lorsqu'il s'agissait d'absolution, la lettre était envoyée à l'évêque ou au vicaire général chargés de l'exécution ».

On conçoit d'ailleurs qu'une organisation si importante (et que ceux qui étaient ses chefs tentaient de rendre plus importante encore, de par le consentement évident des papes, d'ailleurs) dût avoir une méthode de travail précise et bien établie.

Cette méthode nous est connue par le formulaire de Walter de Strasbourg, qui fut *corrector pænitentiariæ* sous le cardinal grand pénitencier Luc de Gentilibus, mort en 1389, et qui a réuni en un seul cahier la constitution *In agro dominico*, les *Constitutiones et statuta* de Benoît XII, des *Regulæ et bona notabilia et utilia pro commissariis pænitentiariæ*, la *Summa*, de Nicolas IV, les feuilles de pouvoirs accordées aux grands pénitenciers par les souverains pontifes depuis Clément VI jusqu'à Urbain VI (1388), une supplique de Walter au cardinal pénitencier, et le formulaire proprement dit, joint à quelques autres pièces.

Si bien établie que fut la méthode de travail de la Pénitencerie, il arriva que celle-ci fut débordée au XIV[e] siècle, âge d'or des jubilés, par le nombre des recours à Rome; on crut bien faire en compliquant la méthode : on devint, à la Pénitencerie, aussi méticuleux, aussi administratif qu'à la Chancellerie; et le premier article de la convention de l'évêque de Winchester, rédigé au cours de la XL[e] session générale du concile de Constance (30 oct. 1417), nous fait entendre un écho des protestations qui s'élevèrent alors contre la Pénitencerie, comme d'ailleurs contre tout ce qui touchait à la cour romaine. On lui reprochait l'énormité de ses prérogatives, le caractère par trop administratif de ses interventions, la lenteur de ses

réponses, l'élévation progressive des taxes qu'elle percevait, la multiplicité des formalités qu'elle exigeait; on attaquait le principe même de la Réserve pontificale comme attentatoire aux droits des évêques.

Il ne nous est pas possible d'entrer dans le détail des luttes qui aboutirent à l'une des premières chartes d'ensemble de l'office, la bulle *In apostolicæ* du pape Eugène IV. Disons seulement que les membres de la commission de réforme instituée par le concile exprimèrent le vœu que les pouvoirs du grand pénitencier fussent réduits, qu'il ne pût signer les suppliques qu'en présence d'au moins deux des plus anciens membres de la Pénitencerie et d'un docteur en droit canon; que les pénitenciers mineurs ne fussent désignés qu'après une enquête sur leurs vie et mœurs, et un examen permettant de penser qu'ils étaient aptes à devenir docteurs en droit ou en théologie, s'ils n'étaient encore que licenciés; que fussent punis de la privation de leur office ceux qui toucheraient des aumônes de leurs pénitents, que le nombre des *scriptores* fût ramené à 24 et qu'une copie des taxes établies par Benoît XII fût affichée de façon apparente dans les locaux du tribunal.

Eugène IV, qui, à la requête de son grand pénitencier, Jourdan des Ursins, était déjà intervenu le 17 nov. 1431, pour punir de l'excommunication *ipso facto* ceux des pénitenciers qui solliciteraient ou même accepteraient quelque offrande à l'occasion de leur ministère, publie donc, le 16 octobre 1435, la bulle *In apostolicæ;* il y signalait que les pouvoirs accordés sans plan précis par les papes antérieurs l'avaient été selon que le temps et les circonstances l'avaient exigé; qu'il en était résulté des répétitions, des contradictions et des obscurités fâcheuses. Aussi voulait-il, en excluant tout ce qui était superflu, et en ajoutant quelques nouvelles concessions, préciser clairement les pouvoirs du grand pénitencier, pouvoirs qu'on ne devait jamais outrepasser sans mandat spécial et exprès de ses successeurs pour des cas déterminés. Cf. Villien, *La Pénitencerie*, dans le *Canoniste contemporain*, 1915, p. 499.

Les circonstances exigèrent, paraît-il, les extensions de pouvoir auxquelles avait voulu s'opposer Eugène IV : successivement Nicolas V, Calixte III, Pie II, Paul II les accordèrent et Sixte IV les sanctionna toutes, par sa bulle *Quoniam nonnulli*, du 9 mai 1484.

Celle-ci témoigne, par son énergie, de la violence des juristes, qui s'en prenaient directement au grand pénitencier, d'ailleurs neveu du souverain pontife (c'était Julien de la Rovère), et ne craignaient pas de déclarer nulles les absolutions et les dispenses, commutations et faveurs accordées par le pénitencier lorsque son chef ne faisait pas mention de la délégation pontificale. Le pape déclare solennellement que l'autorité de son grand pénitencier est une autorité ordinaire, nullement tenue de fournir ses titres, chaque fois qu'elle s'exerce.

Et les pouvoirs de la Pénitencerie s'accrurent encore; la période qui va de Sixte IV à Clément VII est considérée comme celle où cette intervention acquit sa plus grande importance. La charge de grand pénitencier passa bientôt pour la première de toutes à la curie romaine, et les bulles *In Cœna Domini*, aussi bien que les registres de taxes (ceux-ci plus encore que celles-là) montrent à quel point les neveux de Sixte IV, Julien et Léonard de la Rovère, qui furent successivement grands pénitenciers, et les trois Pucci, avaient réussi à faire multiplier leurs attributions et accroître leur juridiction.

Le personnel dont ils disposaient était encore plus considérable que celui de la Chancellerie : il y avait un régent, un auditeur, un canoniste, un distributeur, des *scriptores* au nombre de 27, des *baiuli* ou caissiers, des correcteurs, un sigillateur et 24 procureurs. Des règles diplomatiques très strictes devaient être suivies tant pour la rédaction des suppliques (ce que devaient faire les procureurs) que pour celle des lettres de grâce. Voir P. Chouët, *La Sacrée Pénitencerie*, p. 90-91.

Les oppositions se ravivèrent au milieu du XVIe siècle, et décidèrent Paul III à intervenir dans un *motu proprio* que la mort ne lui laissa pas le temps de publier, mais que son successeur immédiat, Jules III, fit sien dans la bulle *Rationi congruit* du 22 février 1550, donnant à ses prescriptions un effet rétroactif.

Les dites prescriptions marquaient une réaction très nette contre les tendances précédentes : tous les pouvoirs de for externe n'étaient pas supprimés sans doute, mais leur nombre en était sensiblement réduit, et, entre autres, disparaissaient celui de commuer les dernières volontés des testataires, celui de faire *l'unio perpetua*, celui de supprimer et de transférer des bénéfices, celui de concéder les dispenses matrimoniales *in forma gratiosa...*, etc. C'était un acheminement vers la réforme qui fut l'œuvre de Pie IV et surtout de Pie V.

3° *La réforme de Pie V.* — Le premier, dans ses bulles *In sublimi*, du 4 mai 1562, et *In eligendis*, du 9 octobre 1562, posa le principe : *Pænitentiarius vero et ejus officiales ea tantum facere et expedire valeant, quæ ad forum conscientiæ pertinent; in reliquis officium conquiescat. Itaque a quibuscumque matrimonialibus et aliis dispensationibus ac absolutionibus et declarationibus, nec non quibusvis aliis expeditionibus forum, quod aiunt fori, mixtum vel separatum quomodolibet respicientibus omnibus abstineant. Alioquin, ... ea nulla et irrita sint ac nemini suffragentur.* Suivait la liste de 21 faveurs qui échapperaient désormais à la juridiction de la Pénitencerie.

Pie V alla plus loin encore. A l'instigation certaine du cardinal Charles Borromée, son grand pénitencier, il publia le 18 mai 1569 les bulles *Ut bonus, In omnibus rebus* et *In earum rerum*.

La première limitait encore les pouvoirs du grand pénitencier et de ses ministres : dorénavant, seules étaient de sa compétence les affaires relevant du for interne; la seconde organisait sur de nouvelles bases les bureaux de la Pénitencerie; il ne devait plus se trouver sous la direction du grand pénitencier que dix employés : un régent, un dataire, un correcteur, un maître de théologie, un docteur en droit, deux procureurs, deux copistes, et un sigillateur; et les fonctions de chacun, ainsi que la méthode de travail qu'ils devaient suivre, étaient nettement expliquées. La troisième disposait des fonctionnaires enlevés à la Pénitencerie en faveur de la Chancellerie et de la Daterie, à qui revenait la charge d'expédier toutes les affaires relevant du for externe. La réforme était donc radicale, amenant la Pénitencerie à n'être plus qu'un tribunal préposé aux affaires de conscience.

Elle l'était peut-être trop, et Sixte V la jugea sans doute telle, puisque, le 22 janvier 1588, par la bulle *Immensa*, ce pape réorganisa la curie romaine et fit quinze parts de la juridiction pontificale au for externe, ainsi répartie entre autant de commissions cardinalices, congrégations ou offices; le grand pénitencier fut désigné pour faire partie de la Signature de grâce, en raison de la circonspection qui s'imposait dans la distribution des faveurs, demandées de partout et en grand nombre à ce bureau.

Mais ce ne fut pas sans quelque inconvénient, puisque, en 1634, Urbain VIII et, en 1692, Innocent XII, intervinrent pour enlever au grand pénitencier les pouvoirs que celui-ci s'arrogeait de nouveau en matières de for externe sous couvert du bref obtenu, le 10 avril 1591, du pape Grégoire XIV.

L'intervention d'Innocent XII est celle qui a le plus d'intérêt, puisque dans la constitution *Romanus pontifex* (3 sept. 1692), après avoir rappelé le dispositif principal de son prédécesseur Pie V, dans la bulle *In omnibus*, ce pape spécifie de façon précise toutes les matières qui peuvent être de la compétence du grand pénitencier et fixe à nouveau l'organisation des bureaux et la procédure qui doit y être suivie.

Le *De Sacra Pænitentiaria apostolica* du savant cardinal Vincent Petra, que celui-ci dédia en 1712 au pape Clément XI, est le tableau fidèle de la Pénitencerie apostolique dans les années qui précédèrent l'avènement de Benoît XIV.

Celui-ci, qui avait rempli les fonctions de canoniste dans ce tribunal, publie coup sur coup deux bulles : La première *Pastor bonus*, du 12 avril 1744, ne fait guère autre chose que renouveler expressément les pouvoirs de la Pénitencerie, en les présentant sous une forme plus logique, qui permet de distinguer six chefs principaux de compétence, savoir : les cas réservés proprement dits, les irrégularités, les causes bénéficiales, les serments et les vœux, certaines fautes commises par les religieux, et les empêchements de mariage dont la dispense était accordée *in forma pauperum*.

La seconde *In apostolicæ*, du 27 avril 1744, donnait la liste des fonctionnaires qui composeraient le tribunal, savoir: un grand pénitencier, un régent, un théologien, un docteur, un canoniste, un sigillateur, trois secrétaires ou procurateurs, trois « écrivains » et deux substituts; et elle déterminait les attributions de chacun. Un « motu proprio », *Quamvis jam*, daté du 13 déc. 1747, fut tout entier consacré aux « écrivains ».

Depuis Benoît XIV jusqu'en 1908, l'organisation de la Sacrée Pénitencerie ne subit aucune modification importante, sinon au moment des jubilés, mais alors de façon transitoire, et en général d'après les règles établies par le même pape au moment du jubilé de l'année 1750 : celui-ci fut l'objet de toute une série de documents relatifs aux pouvoirs du grand pénitencier, et surtout aux attributions des pénitenciers des basiliques romaines. Cependant, il faut noter deux choses: D'abord, la pratique ayant fait reconnaître que le personnel de la Pénitencerie, tel qu'il avait été déterminé par Benoît XIV, était insuffisant, on avait ajouté un correcteur, un consulteur adjoint au canoniste, un substitut adjoint, un archiviste et un caissier, ce qui portait à 18 le nombre des fonctionnaires adjoints au grand pénitencier.

Puis ce tribunal avait été amené, comme les Congrégations romaines, à juger au contentieux et, aussi comme elles, à former la jurisprudence ecclésiastique, son action restant localisée d'ailleurs dans les affaires de conscience. C'est ainsi qu'en 1866 et 1867 il donna aux religieux italiens, civilement supprimés, des directives qui firent loi; qu'en 1892 il fit connaître ce qu'il y avait à faire au sujet de messes manuelles à célébrer *tempore opportuno;* qu'en 1893 il défendit aux évêques d'approuver les statuts de sociétés ouvrières où il n'est fait aucune mention de Dieu; et, entre temps, il avait fait connaître ses décisions au sujet de la récitation de l'office divin (1882), de l'observation des lois du jeûne et de l'abstinence (1860), des dispenses de mariage (1869-1890) etc. Il n'y avait rien là que de très normal.

L'esquisse que nous venons de donner de l'histoire de la Pénitencerie apostolique, en montrant sur quels fondements elle avait été établie, à quels besoins elle correspondait, et quels services elle rendait, surtout dans son domaine propre qui est le for interne, suffit à montrer que la réforme de la curie romaine, entreprise par Pie X en 1908, ne ferait pas disparaître cet organisme non seulement utile, mais nécessaire. Tandis que les « congrégations » devaient se cantonner dans le domaine administratif, les « offices » dans des domaines en vérité très disparates, les « tribunaux » devaient exercer leurs pouvoirs dans le domaine judiciaire et plus que jamais la Pénitencerie dans le for interne, qu'il soit sacramentel ou non.

II. ORGANISATION ACTUELLE. — 1° Composition. 2° Compétence. 3° Mode de recours. 4° Mode d'exécution.

I. COMPOSITION. — Il faut distinguer la section principale et la section des indulgences.

1° *Section principale.* — La Pénitencerie se compose actuellement de quatorze fonctionnaires, savoir : le grand pénitencier, le régent, le théologien, le dataire, le correcteur, le sigillateur, le canoniste, qui sont les fonctionnaires majeurs; le secrétaire, le substitut, trois écrivains, un registrateur et un archiviste, qui sont les fonctionnaires mineurs.

1. *Le grand pénitencier* est un cardinal, qui reçoit du souverain pontife sa charge à vie, et qui la conserve même pendant la vacance du siège pontifical, de telle sorte que ses pouvoirs ne sont pas suspendus à la mort du pape, comme c'est le cas pour les autres membres du Sacré Collège qui président des congrégations, des tribunaux ou des offices, et que, même pendant la vacance du siège, ses bureaux restent ouverts pour recevoir les suppliques et expédier les rescrits.

En lui résident tous les pouvoirs du tribunal et tous les rescrits sont, en principe, signés de son nom, du moins ceux de quelque importance.

Il préside la « signature » ou assemblée des fonctionnaires majeurs du tribunal analogue au *congresso* des Congrégations, qui se tient tous les quinze jours, le mardi, et il doit exercer personnellement ses fonctions; s'il doit faire une absence de quelque durée, « il peut se subroger un autre cardinal, docteur en théologie ou en droit canonique, qui remplira son office avec le titre de pro-pénitencier ». V. Martin, *op. cit.*, p. 65.

De lui dépendent les « pénitenciers mineurs » bien qu'ils ne fassent pas partie de la S. Pénitencerie. C'est lui qui les nomme après un examen que les candidats subissent devant la Signature. Lesdits pénitenciers constituent, sous sa juridiction, dans les trois basiliques romaines de Saint-Pierre, Saint-Jean-de-Latran et Sainte-Marie-Majeure, autant de collèges, recrutés, au Latran, parmi les frères mineurs, à Sainte-Marie-Majeure, parmi les dominicains, à Saint-Pierre, parmi les conventuels. Ils reçoivent, pour l'absolution des cas réservés, la dispense des vœux, etc., des pouvoirs plus ou moins étendus dont l'ampleur est laissée à la discrétion du grand pénitencier et qui varient avec les circonstances. En tout temps, on peut les voir, des confessionnaux qui leur sont réservés dans les basiliques précitées, abaisser la longue baguette, qui est le signe de leur juridiction, sur les fidèles qui s'agenouillent devant eux et qui reçoivent ainsi cent jours d'indulgence. A l'époque des jubilés, leur rôle est particulièrement chargé, d'autant qu'ils reçoivent alors des pouvoirs tout à fait exceptionnels.

Le grand pénitencier jouit d'autres privilèges : celui par exemple de conférer 300 jours d'indulgence à quiconque se fait toucher de sa baguette dorée, quand, durant la semaine sainte, il vient entendre les confessions aux trois basiliques susdites; celui d'imposer les cendres au pape au début du carême; d'assister le pape, lors du jubilé, à la cérémonie d'ouverture et de fermeture de la « porte sainte ». C'est enfin le grand pénitencier qui donne au pape, à l'heure de la mort, le dernière absolution et l'indulgence *in articulo mortis*. Son « installation » se fait avec une solen-

nité non exempte de grandeur. Au jour fixé, le cardinal grand pénitencier, venant du Vatican par la porte de Constantin et franchissant le portique, entre dans la basilique par la porte centrale. Reçu par l'économe secrétaire de la Rév. Fabrique de Saint-Pierre et par trois chanoines, il se rend à la place qui lui revient en vertu de sa charge et qui est à gauche de la confession, précédé des pénitenciers de la basilique, du régent de la Sacrée Pénitencerie, des membres de la section des Indulgences et suivi de lecteurs du Collège angélique. Lecture est alors donnée par le procureur de la Pénitencerie de la bulle de nomination, après quoi tous les ecclésiastiques, ainsi que les fidèles présents, défilent pour être touchés par la férule pénitentielle.

2. *Le régent.* — C'est par lui que passent en fait toutes les demandes, et c'est lui qui expédie directement les affaires courantes, ou traite, soit avec le grand pénitencier, soit, par son intermédiaire, avec le souverain pontife les cas les plus graves. Il est comme le vicaire général du grand pénitencier et remplit donc l'une des charges les plus importantes de la curie romaine. Il devait être autrefois auditeur de rote et Clément XII lui a accordé, comme signe distinctif de sa charge, l'usage des glands verts au chapeau, comme les évêques.

Sa signature diffère suivant le genre des affaires traitées, suivant surtout les circonstances qui ont accompagné leur règlement. S'il s'agit de choses qui rentrent dans la pratique courante, il écrit : *fiat in forma.* Si la question offrait des difficultés telles qu'il a été nécessaire d'en conférer avec le cardinal grand pénitencier, il met : *fiat de speciali.* Si, enfin, le cas est si grave qu'il a fallu le soumettre au pape, il signe : *fiat de expresso, N. regens.*

3. *Le théologien* qui, depuis Benoît XIV, est toujours un jésuite, est appelé à donner son avis dans les cas difficiles qui relèvent plutôt de la théologie. Ainsi fait le *canoniste,* lorsque la difficulté relève plus du droit que de la morale ou du dogme.

4. Le *dataire* est chargé d'apposer une date sur les rescrits de la Pénitencerie : il indique le jour, le mois, l'année de leur délivrance, et c'est chose importante, surtout pour les rescrits accordés *in forma gratiosa,* puisque leur validité court du moment où ils sont accordés (can. 38).

5. Le *correcteur* doit revoir les copies des rescrits, en surveiller le « style » et l'écriture, et n'en point laisser expédier qui ne seraient pas parfaitement corrects, ne seraient pas rédigés conformément aux usages du tribunal, présenteraient des ratures, des omissions, des surcharges, des termes dont la signification serait discutable.

6. Le *sigillateur* munit du sceau de la Pénitencerie les lettres qu'il reconnaît écrites en forme. Autrefois, celles-ci étaient scellées d'une façon toute particulière qui défiait toute indiscrétion; elles se présentaient sous la forme d'une feuille double de papier, pliée sur elle-même, de façon à présenter un carré de peu de surface, mesurant à peu près 9 centimètres de côté; par le moyen d'un poinçon, on traversait tous les plis, et on y faisait passer une bande de papier fort qui venait se réunir sous le cachet de la Pénitencerie; ledit cachet n'était pas imprimé à la cire rouge, car il aurait pu être facile de le violer ou de le reproduire, mais il était constitué par un pain à cacheter recouvert d'une feuille de papier mince sur laquelle on imprimait, au moyen d'un timbre sec, le sceau de la Pénitencerie; le sceau avait une forme spéciale, un peu modifiée aujourd'hui, et se composait de trois parties principales : en haut, dans un cartouche, la Vierge tenant dans ses bras l'enfant Jésus; au milieu, dans un encadrement plus petit, les clefs croisées; au bas, les armes de la grande Pénitencerie; autour du sceau, la légende *Sigillum officii Sacræ Penitentiariæ apticæ.* Grimaldi, *op. cit.* Actuellement, les lettres expédiées par la Pénitencerie sont le plus souvent pliées en deux avec le sceau du tribunal sur les deux bords du papier.

Le sigillateur avait jadis le soin des registres et des archives de la Pénitencerie, ce dont est aujourd'hui chargé un fonctionnaire spécial appelé *l'archiviste.* De même, à l'époque où le tribunal accordait certaines faveurs *minoris gratiæ* au for externe, donc taxables, le sigillateur avait l'administration des recettes provenant de la perception des taxes, ce pour quoi il prenait habituellement un aide que l'on appelait le pro-sigillateur : actuellement, la fonction et l'employé n'auraient plus de raisons d'être, puisque la Sacrée Pénitencerie n'accorde plus de faveurs que pour le for interne, faveurs dont la dispense ne peut donner lieu à aucune recette.

7. Le *secrétaire* et son substitut, encore appelés procureurs, sont chargés de la distribution des suppliques qui arrivent à la Pénitencerie : ils les examinent, en font le résumé, pour en soumettre la teneur au régent ou au cardinal, indiquent quelle sorte de formule les traditions du tribunal exigent pour chaque réponse à donner et répartissent le travail à exécuter entre les écrivains.

8. Le *régistrateur* tient note des suppliques reçues et des réponses expédiées.

Telle est la composition actuelle de la Sacrée Pénitencerie, dont les bureaux, situés récemment encore dans les locaux de la Chancellerie, se trouvent actuellement au palais du Saint-Office. Nous avons dit que ce tribunal ne cesse pas d'exercer sa mission pendant la vacance du siège pontifical : nous ajouterons même qu'il ne chôme jamais et que, même le dimanche et les jours de fête d'obligation, il est possible aux fidèles d'y rencontrer des fonctionnaires qui doivent recevoir les suppliques et les acheminer le plus rapidement possible vers leur destination. Renseignements pratiques : il faut, de France, compter de quinze jours à trois semaines pour avoir les réponses sollicitées du tribunal de la Pénitencerie; on peut, en s'adressant à des intermédiaires qualifiés pour cela, diminuer sensiblement la durée de ces délais.

2° *Section des indulgences.* — Il existait autrefois une « Congrégation » dite « des Indulgences et Reliques ». Le pape Pie X la supprima et chargea le Saint-Office de tout ce qui concernait ce double objet. Au consistoire du 22 mars 1917, le pape Benoît XV, tout en laissant le Saint-Office compétent en tout ce qui regarde cette matière sous le point de vue particulier de la doctrine, rattacha les fonctionnaires de l'ancienne « Congrégation des Indulgences et Reliques » à la Sacrée Pénitencerie apostolique où ils constituent une section spéciale que préside le cardinal grand pénitencier. Cette section est composée de cinq consulteurs, d'un substitut, de deux écrivains et d'un protocoliste-archiviste.

II. COMPÉTENCE. — 1° *Section principale.* — Les attributions du tribunal de la Sacrée Pénitencerie (ou, pour mieux dire, du cardinal grand pénitencier, puisqu'en ce personnage résident tous les pouvoirs de l'organisme qu'il préside, et que tous les rescrits se délivrent en son nom) sont particulièrement nombreuses, bien que, nous l'avons dit, il ne soit plus compétent, dans l'état actuel des choses, qu'au for interne, sacramentel ou non sacramentel.

1. *Idée générale de cette compétence.* — *a) Cas occultes.* — Pour qu'il soit possible de s'adresser à la Sacrée Pénitencerie, il faut d'abord que l'affaire dont il s'agit soit *occulte* de sa nature, ou de fait, et non publique. Notons qu'un cas, à quelque espèce qu'il appartienne, est occulte de sa nature s'il ne peut être

prouvé au for externe, s'il relève uniquement de la conscience, si le fait qui le constitue se passe dans l'intelligence et dans la volonté, si aucun témoignage écrit ou oral ne peut être apporté pour ou contre. Notons aussi qu'un cas non occulte (public) de sa nature peut être occulte de fait, si, public matériellement, il est occulte formellement; de même, un cas occulte de sa nature, peut devenir public de fait, s'il parvient à la connaissance de plusieurs (5 ou 6 personnes dans une petite localité), à plus forte raison, s'il devient notoire, d'une notoriété de fait consistant dans la connaissance qu'en a le grand public (les fidèles d'une paroisse, par exemple) ou d'une notoriété de droit, après une sentence du juge (can. 2197).

Enfin, un cas public, en un lieu où il relève du for externe, peut être occulte dans un autre, où il ne relève que du for interne, sacramentel ou non.

Il faut noter, toutefois, que certains actes peuvent relever à la fois du for externe et du for interne, en ce que, publics de leur nature ou de fait par leur répercussion sur la vie sociale de la communauté chrétienne, ils ont pour point de départ une faute relevant de la conscience individuelle. Auquel cas, il appartiendra à la Pénitencerie, sous un certain rapport, de connaître de cet acte.

b) Cas réservés. — Une deuxième condition s'impose pour que la Sacrée Pénitencerie soit compétente. Il faut, en principe, que le cas dont il s'agit, occulte de sa nature ou de fait, soit également *un cas réservé au pape*, c'est-à-dire un de ces cas qui échappent à la juridiction des confesseurs ordinaires ou de l'Ordinaire du lieu, parce que Rome s'est réservé d'en « connaître ».

Car, si les confesseurs ordinaires ont juridiction, étant donnée la faculté qu'a tout fidèle de s'adresser au confesseur de son choix, on comprendrait mal l'emploi, pour obtenir une faveur, une absolution, une dispense, etc., d'un moyen aussi extraordinaire que le recours à Rome. Et, si le cas n'est réservé qu'à l'Ordinaire, ou si l'Ordinaire a reçu des pouvoirs spéciaux pour régler les questions réservées à Rome, il paraît, au premier abord, inutile de s'adresser à une juridiction plus lointaine.

D'autant que l'Ordinaire d'un lieu ne se réserve presque jamais, dans la pratique, d'une façon exclusive, l'absolution des péchés et des censures ou l'octroi des faveurs qui lui sont réservées. Le droit particulier d'un diocèse spécifie, à peu près toujours, qu'en dehors des pouvoirs généraux que le droit commun accorde à tout confesseur, dans des cas urgents et notamment en danger de mort, certains pouvoirs particuliers sont accordés à tous les confesseurs dans des circonstances déterminées, et même que des pouvoirs plus spéciaux sont accordés à certains d'entre eux (chanoines, archiprêtres, doyens, etc.).

Et ainsi beaucoup de facilités sont données au pénitent pour libérer sa conscience, sans qu'il lui soit nécessaire de s'adresser à l'Ordinaire du lieu.

Et, cependant, tant est grand le respect de l'Église pour les droits de la conscience, tant elle redoute que la crainte de voir communiquer à un tiers sa faute empêche un pénitent de demander son pardon, tant elle tient à sauvegarder l'honneur des coupables dont les faiblesses ne sont pas encore divulguées, que si, pour des raisons spéciales, le recours à des inférieurs munis de pouvoirs reste difficile au pénitent, elle autorise à recourir à la Pénitencerie, et sous la forme la plus capable de rassurer les plus timorés, sous la forme de l'anonymat.

De fait, le pénitent pourrait avoir une difficulté particulière à confesser son crime à quelque prêtre que ce soit, même dans le secret du confessionnal à un prêtre inconnu et auquel il peut céler son identité; il pourrait alors s'adresser à la Pénitencerie pour solliciter (sans être certain de la recevoir) une absolution *in forma gratiosa*. Autre cas : un pénitent pourrait redouter que la demande d'absolution d'une faute occulte, ou d'une censure encourue *in foro conscientiæ*, faite par son confesseur à l'Ordinaire du lieu ou au supérieur, ne le fasse découvrir, d'où révélation de l'aveu, déconsidération peut-être, représailles, ou simplement crainte, motivée ou non, de pareilles conséquences; en s'adressant à Rome, pour obtenir la faveur demandée *in forma commissoria*, rien de pareil ne serait à redouter : le recours à cette juridiction lointaine qu'est la Sacrée Pénitencerie présente d'incontestables garanties de discrétion.

2. *Pratique courante.* — Ceci dit, quelles sont les faveurs les plus couramment demandées à la Sacrée Pénitencerie? Ce sont des absolutions, des dispenses, des commutations, des sanations, des réhabilitations et des condonations.

a) Les absolutions. — Par là, nous entendons non seulement la remise des péchés, mais aussi celle des peines canoniques appelées censures, telles que excommunications, suspenses et interdits.

a. Péchés réservés. — Il n'y a, d'après le Code (can. 894), qu'un seul péché réservé, *ratione sui*, au Saint-Siège : c'est la dénonciation d'un prêtre faussement accusé, auprès des juges ecclésiastiques, du crime de sollicitation *ad turpia*. (Il faut y ajouter, d'après un récent décret de la Pénitencerie, la faute commise par un confesseur qui donnerait l'absolution à un partisan obstiné de l'Action française.) Mais il y a beaucoup d'autres péchés réservés *ratione censuræ;* car, lorsque l'absolution d'une censure est réservée, l'absolution du péché qui en a été cause est également réservée, si cette censure empêche (comme l'excommunication et certains interdits) la réception des sacrements (can. 2250).

b. Censures réservées. — Ce n'est pas le lieu d'énumérer ici toutes les censures dont l'absolution est réservée au Saint-Siège. Voir PEINES ECCLÉSIASTIQUES, col. 654 sq. A moins d'indult particulier, l'absolution de ces censures doit faire l'objet d'un recours à la Pénitencerie. Toutefois, des pouvoirs spéciaux sont accordés aux confesseurs dans les cas urgents (can. 2254) et lorsque le pénitent est en danger de mort (can. 882 et 2252). Ces pouvoirs ont été expliqués au même article. Rappelons aussi que, s'il s'agit d'une censure *simplement* réservée au Saint-Siège, l'Ordinaire peut en absoudre dans les cas occultes (can. 2237, § 2). Enfin, même si l'absolution de la censure pouvait être donnée par l'Ordinaire, nous avons dit plus haut que, pour des motifs spéciaux rendant difficile le recours à l'Ordinaire, on pourrait s'adresser à la Pénitencerie.

b) Les dispenses. — Elles sont de quatre sortes, suivant qu'elles portent sur des obligations individuelles, sur des empêchements de mariage, sur des irrégularités ou sur des peines canoniques autres que les censures. La clause essentielle, pour que des faveurs de ce genre puissent faire l'objet d'un recours à la Sacrée Pénitencerie est qu'obligations, empêchements et irrégularités soient « occultes », c'est-à-dire ignorés du public, de telle sorte que, les intéressés étant seuls à les connaître, le public ignorera, et qu'elles existaient, et qu'il en a été obtenu dispense. Comme on le voit, il s'agit bien là du domaine propre de la Sacrée Pénitencerie, qui est celui de la conscience, le for interne. Malgré cette restriction importante, les pouvoirs de dispense de ce tribunal trouvent de multiples occasions de s'exercer.

a. Dispenses d'obligations. — Les obligations dont on peut avoir à se faire dispenser peuvent être de trois sortes : il en est, en effet, qui sont le fait de la loi, d'autres qui sont le fait d'un engagement personnel,

d'autres qui proviennent de la volonté d'un tiers (d'un testateur, par exemple).

Les obligations qui sont le fait de la loi peuvent viser tous les membres de la communauté chrétienne (le jeûne et l'abstinence par exemple) ou certaines personnes, en raison de leurs fonctions (il y a des obligations spéciales aux clercs, aux curés, aux bénéficiers, etc.).

Les obligations qui sont le fait d'un engagement personnel ont, en général, pour point de départ, un serment ou un vœu, parfois une simple promesse. Or, ne sont plus réservées, *de jure*, au souverain pontife, comme dispenses d'obligations relevant par leur nature du for interne, que les dispenses des vœux de religion (au moins dans les instituts de droit pontifical), du vœu de chasteté perpétuelle et parfaite, de l'obligation du célibat et de la chasteté pour un clerc dans les ordres sacrés, et du vœu d'entrer dans un institut à vœux solennels, lorsqu'ils ont été émis après l'âge de 18 ans (can. 1309).

La dispense des autres obligations, qui relèvent habituellement du for externe, doit être sollicitée d'autres organismes romains (Cong. des Religieux, des Sacrements, du Concile) ou simplement de l'Ordinaire du lieu, parfois même d'un simple confesseur approuvé (cf. canon 1313). En cas de refus, mais alors uniquement pour le for interne, on peut s'adresser à la Sacrée Pénitencerie.

On conçoit que Rome soit généralement difficile, lorsque la dispense risque de compromettre les intérêts d'un tiers.

b. Dispenses d'empêchements de mariage. — Il peut arriver que l'un des futurs, assez instruit des lois de l'Église, se rende parfaitement compte qu'un empêchement, plus ou moins grave et qu'il est seul à connaître, fait obstacle à ses projets. Plus fréquemment encore, il arrive que le curé de la paroisse, au cours de l'enquête qu'il est dans l'obligation de faire avant de célébrer le mariage, ou même que le confesseur, en entendant le pénitent, constate l'existence d'un empêchement. Peu importe que l'empêchement soit prohibant ou dirimant; dès lors qu'il est occulte et qu'il pourrait y avoir de graves inconvénients pour l'intéressé à ce qu'il soit divulgué, il faut s'adresser à la Sacrée Pénitencerie pour en obtenir la dispense. Et c'est avant la célébration du mariage que les démarches doivent être faites soit par l'intéressé, soit par le curé au courant de la situation de celui-ci, soit par le confesseur, sous peine de laisser à l'empêchement tous ses effets soit prohibants, soit dirimants. Il ne pourrait en être autrement que dans deux cas : lorsque l'un des futurs est en danger de mort, et qu'il devient urgent de mettre ordre à la conscience du mourant, c'est-à-dire d'écarter le scandale d'un concubinage ou d'un mariage civil, ou de supprimer une occasion prochaine de péché, ou de légitimer des enfants, etc.; lorsque l'empêchement est découvert, alors que tout est prêt pour les noces, que le temps matériel nécessaire au recours fait défaut, et que, pour les intéressés, il pourrait y avoir, à retarder le mariage, risque probable d'un mal grave (par exemple, un certain déshonneur, un scandale, une peine à subir, un danger de péché, etc.). En ces deux cas, le mariage pourrait être célébré, et il ne serait plus nécessaire de s'adresser à Rome. En effet, le Code a accordé des pouvoirs spéciaux à l'Ordinaire du lieu (can. 1043 et 1045), et même, si on ne peut recourir à lui, au curé, parfois au prêtre assistant au mariage, et même (mais seulement pour le for interne, et dans l'acte de la confession) au confesseur (can. 1044 et 1045).

Les empêchements occultes de leur nature sont au nombre de trois : ce sont l'empêchement dirimant de consanguinité illégitime, l'empêchement dirimant de crime et l'empêchement prohibant provenant d'un vœu privé (vœu de virginité, vœu de chasteté parfaite, vœu de ne pas se marier, vœu de recevoir les ordres ou d'embrasser la vie religieuse).

Ces empêchements donnent donc lieu, en principe, à une demande de dispense adressée à la Sacrée Pénitencerie : si nous disons, en principe, c'est que ces empêchements, occultes de leur nature, peuvent devenir publics de fait, et qu'il suffit plus probablement, pour qu'ils soient considérés comme tels, qu'ils soient publics matériellement, bien qu'ils soient occultes formellement, ce qui se produirait, par exemple, si la situation d'où résulte l'empêchement de crime était publique, les coupables ignorant qu'ils contractaient de ce chef un empêchement dirimant. Cf. *Acta S. Sedis*, t. XIV, 1875, p. 157.

Nous ne citons que pour mémoire les autres empêchements de mariage, qui sont, de leur nature, publics. Ce sont : α) Les empêchements prohibants d'adoption légale, dans les pays où l'adoption légale rend le mariage illicite devant la loi civile (can. 1059), et de religion mixte (can. 1060-1064).

β) Les empêchements dirimants d'âge (can. 1067), de lieu (can. 1069), de disparité de culte (can. 1070), d'ordre sacré (can. 1070), de vœux solennels ou de vœux simples, lorsque le Saint-Siège leur a donné la force de rendre nul le mariage (can. 1073), de rapt (can. 1074), de consanguinité (can. 1076), d'affinité (can. 1077), d'honnêteté publique (can. 1078), de parenté spirituelle (can. 1079) et de parenté légale, dans les pays où l'adoption légale rend le mariage nul devant la loi civile (can. 1080).

Tous ces empêchements, étant publics de leur nature, échappent à la compétence de la Sacrée Pénitencerie, et dispense doit en être demandée, en principe, soit au Saint-Office, pour la religion mixte et la disparité de culte, soit, pour les autres, à la Congrégation des Sacrements. Voir ce qui a été dit à l'art. EMPÊCHEMENTS, t. IV, col. 2464. A noter, cependant, qu'on pourra demander à la Sacrée Pénitencerie la dispense de ces empêchements publics de leur nature, si, de fait, ils étaient occultes, et que de leur divulgation puisse résulter un grave dommage pour la réputation du demandeur.

Mais le can. 1047 spécifie que ces dispenses, accordées pour les cas occultes au for non sacramentel, doivent être inscrites, par l'Ordinaire, sur un registre qu'il doit garder avec soin dans les archives secrètes, à moins que le rescrit de la Sacrée Pénitencerie ne porte une indication contraire, ceci en prévision du cas où l'empêchement, occulte de fait, deviendrait public : une nouvelle dispense serait nécessaire pour le for externe, si la première n'avait été donnée que pour le for interne sacramentel.

Rappelons enfin qu'un empêchement public de sa nature et de fait dans un lieu, comme un empêchemais occulte de sa nature, mais public de fait dans un lieu, peuvent être l'un et l'autre occultes dans un autre lieu. Auxquels cas la Sainte Pénitencerie est encore compétente, sous des réserves qu'il serait trop long d'énumérer ici.

c. Dispenses d'irrégularités. — On sait qu'elles ont un double effet : elles rendent inhabiles à la réception des ordres et elles empêchent l'exercice des ordres reçus. Elles ne sont pas précisément des peines ecclésiastiques, mais, dans bien des cas, elles ont une affinité avec elles et parfois elles en proviennent. Car on en distingue deux sortes : celles qui proviennent d'un défaut, les irrégularités *ex defectu*, et celles qui sont consécutives à une faute, les irrégularités *ex delicto*. Voir art. IRRÉGULARITÉS.

Les principales irrégularités *ex defectu* sont celles qui proviennent de l'illégitimité de la naissance, de

l'infirmité psychologique (exemple : la démence), physique (exemple : une difformité grave) ou physiologique (exemple : l'épilepsie), de la bigamie successive, de l'infamie de droit, enfin de l'exercice de certaines fonctions (comme celles de juge ayant prononcé la peine de mort, de bourreau et de ses aides immédiats et volontaires). Can. 984.

Les principales irrégularités *ex delicto* sont celles qui proviennent de l'apostasie (comme des crimes de schisme et d'hérésie), du mariage civil d'un clerc dans les ordres sacrés ou d'une personne liée par les vœux de religion même simples et temporaires, de l'homicide ou de l'avortement, de la mutilation volontaire, d'une tentative de suicide, de l'exercice illégitime d'un ordre sacré, de l'infamie de fait. Can. 985.

Rome, seule, dispense des irrégularités, et l'on doit s'adresser, quand on veut obtenir dispense d'une irrégularité publique, à la Congrégation des Sacrements (ou, pour les religieux, à la Congrégation des Religieux).

Mais il en est plusieurs qui peuvent n'être connues que de l'intéressé, et qui sont occultes, soit de leur nature, soit de fait, par exemple la tentative de suicide, l'exercice illégitime d'un ordre sacré, la coopération à l'avortement, etc.

Sans doute, les Ordinaires et les confesseurs ont certains pouvoirs. Les Ordinaires peuvent dispenser, par eux-mêmes ou par un autre, de la plupart des irrégularités provenant d'un délit occulte, mais ils ne peuvent dispenser ni de celles qui proviennent de l'homicide volontaire et de l'avortement, ni des irrégularités *ex defectu*. Les confesseurs ont les mêmes facultés dans les cas occultes urgents, mais seulement pour permettre l'exercice des ordres reçus. Can. 990. Même dans les cas où l'Ordinaire serait compétent, l'irrégulier, dont le cas serait secret, pourrait recourir à la Sacrée Pénitencerie, soit directement, soit par l'intermédiaire de son confesseur.

d. Dispenses de peines canoniques autres que les censures. — Ces peines, encore appelées vindicatives, en ce qu'elles tendent plus à la punition de la faute qu'à l'amendement des coupables, ont été énumérées à l'art. PEINES, col. 651.

La plupart de ces peines sont de leur nature publiques et, de plus, elles sont généralement *ferendæ sententiæ*. S'il a fallu l'intervention d'un supérieur pour les infliger, il faut l'intervention de ce même supérieur pour les lever. Mais certaines, qui sont occultes et sont *latæ sententiæ*, c'est-à-dire encourues par le seul fait de la violation coupable de la loi, peuvent donner lieu à un recours à la Sacrée Pénitencerie.

Elles feront l'objet soit de demandes de dispense pure et simple, soit de demandes de commutation, et celles qui rendaient inhabiles à certaines fonctions, à l'usage de certains droits ou à l'exercice de certains actes, l'objet de demandes de réhabilitation. Can. 2290.

c) Des sanations et revalidations. — Nous étudierons sous ce nom les revalidations de mariage et les sanations *in radice* qui ont un lien étroit avec les dispenses d'empêchements de mariage, mais, tandis que celles-ci sont demandées antérieurement au mariage en vue de faire qu'il soit permis ou valide, les sanations *in radice* et les revalidations sont demandées postérieurement à un mariage qui s'est trouvé invalide.

La Sacrée Pénitencerie, qui a dans ses attributions de pouvoir dispenser des empêchements occultes, *ad matrimonium contrahendum*, peut également dispenser des mêmes empêchements *ad matrimonium convalidandum*, soit en vue de la revalidation simple, soit en vue de la sanation *in radice*.

Mais il faut noter que, si l'empêchement dirimant, qui a rendu le mariage invalide, est de ceux qui disparaissent d'eux-mêmes (l'empêchement d'âge par exemple) et s'il est occulte, il suffit que l'un et l'autre des deux conjoints, qui connaissent cet empêchement, renouvellent secrètement leur consentement. Si même l'un des deux époux ignore l'empêchement dirimant et donc la nullité de son mariage, il suffit que l'autre renouvelle en secret son consentement.

Dans ce cas, par conséquent, il n'y a pas besoin de recourir à Rome. Il en est de même dans le cas où l'invalidité du mariage proviendrait du défaut de consentement, puisque, si le refus de consentement a été seulement intérieur, un acte intérieur de la volonté suffit, et que, si, tout en étant extérieur, il a été occulte, il suffit de renouveler ledit consentement en particulier et secrètement. Can. 1136.

La sanation *in radice* peut être demandée avec tous ses effets quand le mariage a été rendu nul par un empêchement de droit ecclésiastique, car Rome ne l'accorde jamais, aurait-il cessé dans l'intervalle, quand l'empêchement est de droit naturel.

Mais toujours, condition essentielle, l'empêchement, cause initiale de l'invalidité du mariage, doit être occulte, au moins de fait, pour que le recours à la Pénitencerie puisse suffire.

d) Des commutations. — On entend par là des faveurs comportant le remplacement d'une obligation par une autre. Ainsi les commutations sont essentiellement distinctes des dispenses qui suppriment une obligation.

La Sacrée Pénitencerie, compétente pour accorder dispense de certaines obligations, et dispense de certaines peines, l'est à plus forte raison pour les commuer, la commutation étant, de sa nature, une faveur moindre que la dispense.

Les commutations les plus couramment demandées à Rome sont les commutations des vœux dont la dispense est réservée au Saint-Siège, et surtout la commutation des vœux de chasteté perpétuelle et parfaite; mais aussi la commutation d'autres obligations : par exemple, la commutation de l'obligation du bréviaire en l'obligation du rosaire.

En principe, une commutation impose toujours une obligation à peu près équivalente à celle dont on est libéré : cependant, nombre de commutations sont vraiment des « faveurs ». Cf. can. 1314.

Pour demander et obtenir commutation d'une obligation, il faut évidemment une raison sérieuse et proportionnée à l'importance de l'obligation elle-même; c'est au confesseur qu'il appartient d'apprécier si les raisons, pour lesquelles on lui demande de solliciter de la Pénitencerie la commutation d'un vœu, sont vraiment suffisantes.

e) Des réhabilitations. — On entend par là des faveurs consistant dans le retour au droit d'accomplir certains actes juridiques dont on était privé.

On sait, par exemple, que certaines fautes entraînent, pour ceux qui les ont commises, l'exclusion de ce qu'on appelle les « actes légitimes ecclésiastiques », tels que : la charge d'administrateur des biens d'Église, la fonction de juge, d'auditeur, de rapporteur, de défenseur du lien, de promoteur de la justice ou de la foi, de notaire ou de chancelier, de courrier ou d'appariteur, d'avocat et de procureur dans les causes ecclésiastiques; la fonction de parrain au baptême ou à la confirmation, le droit de suffrage dans les élections ecclésiastiques, l'exercice du droit de patronat, l'obtention d'un bénéfice, etc. Can. 2256.

C'est le fait de redevenir « habile » à exercer les « actes légitimes ecclésiastiques » et quantité d'autres droits, qui constitue la réhabilitation, et c'est à la Sacrée Pénitencerie qu'on peut s'adresser à cette fin, pourvu toujours que la faute qui a entraîné l'exclusion soit occulte et relève du for interne.

Nous nous bornerons à indiquer ici ceux que le

droit exclut des « actes légitimes ecclésiastiques », à savoir : tous ceux, qui sont infâmes de droit (voir ci-dessus. col. 652); — les excommuniés (can. 2263); — ceux qui se sont rendus coupables du crime de rapt (can. 2353); — ceux qui ont été condamnés justement pour homicide, pour enlèvement d'impubère de l'un ou l'autre sexe, pour vente d'esclave, pour usure, rapine, vol qualifié ou non qualifié, mais d'importance..., pour crime d'incendie volontaire ou de destruction d'un bien de valeur notable..., pour mutilation, pour coups et blessures graves (can. 2354); — ceux qui contractent un mariage mixte, bien que cependant valide, sans en avoir obtenu dispense (can. 2375); — les religieux apostats (can. 2385); — les clercs déposés et dégradés (can. 2303-2305); — ceux que l'évêque ou quelque autre supérieur ecclésiastique a proclamés « infâmes de fait ».

f) Des condonations. — Ce sont des faveurs consistant dans la dispense de l'obligation où peut être un fidèle ou un clerc de s'acquitter de certaines charges, telles que serait l'obligation de verser une somme promise par vœu par celui dont on a hérité, celle de rendre les fruits d'un bénéfice injustement perçus pour non exécution des charges du bénéfice, etc.

Nous avons dit que la Pénitencerie n'accorde généralement pas condonation des droits des tiers.

3. *Délégations, données par la Pénitencerie.* — Les pouvoirs de la Sacrée Pénitencerie étant des pouvoirs ordinaires, *elle peut les déléguer*, et le fait largement pour la commodité des fidèles.

Nous avons vu, col. 1146, quels sont à Rome les pouvoirs délégués des pénitenciers mineurs en temps ordinaire et dans des occasions exceptionnelles, comme, par exemple, au moment des jubilés.

Les évêques, auxquels le droit donne le pouvoir de dispenser de certains empêchements et d'absoudre de certaines fautes, reçoivent en outre de la Sacrée Pénitencerie des feuilles de pouvoirs valables *ad quinquennium*, et eux-mêmes subdélèguent fréquemment certains de leurs prêtres pour l'absolution de ces cas réservés et pour l'octroi des dispenses.

Il arrive aussi que la Sacrée Pénitencerie accorde directement, à de simples prêtres, sur la recommandation de l'Ordinaire du lieu, des pouvoirs d'absolutions, de commutations et de dispenses parfois considérables dont la feuille de concession suivante (d'ailleurs antérieure au Code, et donc renfermant des dispositions périmées) est un exemple.

Concession accordée a de simples prêtres sur recommandation de l'ordinaire

Tibi dilecto in Christo confessario, ab Ordinario loci ad excipiendas fidelium utriusque sexus sacramentales confessiones legitime approbato, infrascriptas concedimus facultates, quibus, non obstante constitutione *Apostolicæ Sedis*, pro foro conscientiæ, et in sacramentali confessione, Auctoritate apostolica, uti valeas, et non aliter; ita tamen, ne debeas illas cuilibet manifestare, nisi necessitas aut utilitas id exigerit.

I. Absolvendi ab excommunicatione ob manus violentas injectas in clericos, aut presbyteros sive sæculares sive regulares, in casibus tamen non deductis nec de facili ad forum Ordinarii deducendis; dummodo non sit secuta mors vel mutilatio seu lethale vulnus aut ossium fractio, et injuncta congrua pænitentia salutari cum obligatione caute et competenter satisfaciendi parti læsæ.

II. Absolvendi a censuris contra duellantes inflictis, dummodo casus ad forum Ordinarii non fuerint deducti; injuncta gravi pænitentia salutari, et aliis injunctis quæ fuerint de jure injungenda.

III. Absolvendi quoscumque pænitentes sive viros sive mulieres (exceptis hæreticis publicis, sive publice dogmatizantibus) a quibusvis sententiis, censuris et pœnis ecclesiasticis, ob hæreses tam nemine audiente vel advertente, quam coram aliis externatas, ob infidelitatem et hæreticalia etiam cum sociis patrata... et postquam coram te hæreses in singulis casibus abjuraverit.. injuncta pro modo excessuum gravi pænitentia salutari cum frequentia sacramentorum et obligatione se prudenti judicio tuo retractandi apud personas coram quibus hæreses manifestavit et reparandi illata scandala.

IV. Absolvendi a censuris incursis ob violationem clausuræ regularium utriusque sexus, dummodo non fuerit cum intentione ad malum finem, etiam effectu non secuto, et dummodo casus non fuerint ad forum Ordinarii deducti, cum congrua pænitentia salutari...

V. Absolvendi a censuris ob retentionem et lectionem librorum prohibitorum incursis, injuncta congrua pænitentia salutari, nec non firma obligatione tradendi Ordinario loci aut cui de jure sive per se, sive per alium absque ulla mora et, quantum fieri potest, ante absolutionem libros prohibitos, si quos pænitentes in sua potestate retineat.

VI. Absolvendi a casu Sedi apostolicæ reservato ob accepta munera a regularibus utriusque sexus injuncta pænitentia salutari, et quando agitur de muneribus quæ valorem decem scutorum non excedunt...

VII. Absolvendi a censuris et pœnis ecclesiasticis eos qui sectis vetitis massonicis aut carbonariis aliisque similibus nomen dederunt aut favorem præstiterunt, ita tamen, ut a respectiva secta omnino se separent, eamque abjurent, libros, manuscripta ac signa sectam respicentia, si quæ retineant, in tuas manus tradant ad Ordinarium quamprimum transmittenda, aut saltem comburenda...

VIII. Commutandi, consideratis causis, omnia vota simplicia, in alia pænitentiæ seu pietatis opera; exceptis quinque votis S. A. reservatis, scilicet castitatis et religionis... ac votis, in quibus agitur de præjudicio vel de jure tertii.

IX. Dispensandi ad petendum debitum conjugale cum transgressore voti castitatis, qui matrimonium cum dicto voto contraxerit, monendo hujusmodi pænitentem, ad id servandum teneri tam extra licitum usum matrimonii, quam si marito seu uxori respective supervixerit.

X. Dispensandi cum incestuoso seu incestuosa ad petendum debitum conjugale, cujus jus amisit ex superveniente occulta affinitate per copulam carnalem habitam cum consanguinea vel consanguineo, sive in primo, sive in primo et secundo gradu suæ uxoris, seu respective mariti, remota occasione peccandi et injuncta gravi pænitentia salutari et confessione sacramentali semel quolibet mense per tempus arbitrio tuo statuendum.

XI. Dispensandi super occulto impedimento primi necnon primi et secundi tantum gradus affinitatis provenientis ex illicita copula, quando agatur de matrimonio cum dicto impedimento jam contracto; ita tamen, ut, si hujusmodi affinitas proveniat ex copula cum matre desponsatæ, nativitas desponsatæ copulam ipsam antecedat...

XII. Dispensandi super impedimento occulto criminis, dummodo sit absque ulla machinatione et agatur de matrimonio jam contracto, monitis putatis conjugibus de necessaria secreta renovatione consensus, ac injuncta gravi pænitentia salutari et confessione sacramentali semel quolibet mense per tempus arbitrio suo statuendum.

XIII. Dispensandi super occulta irregularitate contracta ex violatione censurarum dumtaxat cum sacerdotibus vel in sacris ordinibus constitutis, tam sæcularibus quam regularibus, dummodo tamen ipsi regulares habeant, ut supra, legitimam licentiam peragendi confessionem extra proprium ordinem.

Volumus autem ut supradictis facultatibus uti valeas tantummodo per *(annum*, ou *biennium*, ou *triennium)* a dato præsentium computandum; et abstineas absolvere a casibus reservatis locorum Ordinariis, nisi facultatem ab eisdem obtinueris.

Datum Romæ ex sedibus nostris die N.

4. *Résolutions de cas de conscience.* — Il appartient aussi à la Pénitencerie de résoudre certaines questions de morale qui ont sollicité son attention, ou certains cas de conscience qui lui ont été soumis. Ces « décisions » ont pour objet les sujets les plus divers. En voici quelques exemples, dont plusieurs, antérieurs au Code, ne traduisent plus exactement, sans doute, la discipline actuelle, mais donnent du moins une idée de la variété des questions traitées par les théologiens et canonistes de la Pénitencerie :

Du 21 mai 1897. — Q. — Ceux qui achètent les biens des religieux que le gouvernement français fait vendre pour recouvrer la taxe d'abonnement, tombent-ils sous l'excom-

munication qu'encourent ceux qui achètent sans permission des biens ecclésiastiques?

R. — *Emptores de quibus agitur incidere in excommunicationem R. P. simpliciter reservatam vi cap. XI, sess. XXII, De Ref., conc. Trid.*

Du 8 avril 1898. — A propos d'un incident arrivé en Espagne, la Pénitencerie approuva la conduite de catholiques qui avaient refusé de faire partie d'une société dont la bibliothèque contenait des livres et des revues condamnés par l'Église.

Du 7 février 1901. — Les religieuses qui vivent en communauté peuvent se confesser à tout prêtre approuvé quand elles sont en dehors de leur couvent, même si le prêtre en question n'est pas spécialement approuvé pour confesser les religieuses.

Du 16 novembre 1928. — La Pénitencerie, sur instructions expresses du saint-père, décrète qu'est réservé au Saint-Siège le péché des confesseurs qui absolvent sacramentellement ceux que, de quelque façon que ce soit, ils savent adhérer effectivement à l'Action *française*, et qui, avertis, refusent de se retirer : même dans les cas où, d'ordinaire, cesse toute réserve (voir can. 900), les prêtres coupables doivent recourir à la Pénitencerie dans le mois qui suit.

Tout fidèle peut s'adresser directement à la Pénitencerie : il lui suffit d'exposer clairement et brièvement l'objet de sa demande; il n'est obligé de donner ni son nom, ni son pays; il doit seulement prendre soin d'indiquer à qui la réponse doit être adressée.

2° *Section des indulgences.* — Les indulgences étant des faveurs de for interne, bien que non sacramentel, ont été rattachées, nous l'avons dit, à la Sacrée Pénitencerie : une section spéciale du tribunal s'occupe de tout ce qui a trait à cet objet, et notamment de l'enregistrement des indulgences accordées par le souverain pontife.

1. Toute concession d'indulgence, en effet, donne lieu, sous peine de nullité, à un enregistrement de ces indulgences par la Sacrée Pénitencerie qui en donne le témoignage et les authentifie par écrit (can. 920).

2. En dehors de cette fonction de contrôle et d'enregistrement que remplit la Pénitencerie au sujet des indulgences, elle en remplit une autre. Elle a qualité pour « accorder » des indulgences; et voici quelques exemples entre quantité d'autres :

Le 16 novembre 1917, une indulgence de 100 jours est accordée aux prêtres pour une invocation aux saints en l'honneur desquels ils viennent de célébrer la messe.

Le 15 décembre 1918, la pieuse union des missionnaires du clergé reçoit de nombreuses indulgences plénières et partielles et ses prêtres bénéficient quatre fois par semaine de l'autel privilégié.

Le 1er juillet 1921, une indulgence plénière est accordée aux associés de l'Apostolat de la prière qui font la communion réparatrice, etc.

3. La Pénitencerie a encore qualité pour concéder le pouvoir de donner des indulgences. C'est ainsi que :

Le 23 mars 1918, elle concède à l'évêque de Digne le pouvoir d'accorder : *a)* une indulgence plénière lors de chaque visite officielle faite par lui dans les églises, oratoires et chapelles de son diocèse; *b)* une indulgence plénière aux fidèles qui auront suivi plus de la moitié des exercices d'une mission officielle; *c)* une indulgence plénière une fois par an aux fidèles qui reçoivent la sainte communion au jour fixé pour la communion générale, etc.

4. Enfin, la Pénitencerie a encore qualité pour résoudre les doutes au sujet des indulgences, soit qu'ils lui aient été soumis par des fidèles, soit qu'elle ait pris l'initiative de donner des explications. Ainsi :

Du 18 février 1921 : quand une fête à laquelle est attachée une indulgence est transférée, cette indulgence n'est pas transférée, mais reste au jour où elle a été fixée, quand même ce jour serait le vendredi saint.

Du 18 février 1921 : le canon 924, § 2, qui déclare que les objets indulgenciés ne cessent de l'être que lorsqu'ils ont été substantiellement détruits ou vendus, abroge les prescriptions d'Alexandre VII qui défendait de prêter ou de donner ces objets à des tiers, justement pour leur permettre de gagner les indulgences y attachées.

5. L'on comprend que ce soit surtout au cours d'une année jubilaire que la Pénitencerie ait à exercer sa mission au sujet des indulgences. Voici quelques exemples de ses réponses :

Le 20 décembre 1899 : les indulgences de la basilique de Lorette ne sont pas suspendues pendant le temps du jubilé de 1900.

Le 26 décembre 1899 : les facultés *pro foro externo* ne sont point suspendues pendant le jubilé.

Le 20 février 1900 : les dispenses que l'on accorde pour la commutation des visites sont une grâce qui ne peut se renouveler si l'on gagne une seconde fois le jubilé.

Le 28 mars 1900 : celui qui, gravement malade, communie en viatique, n'est pas tenu de communier une seconde fois pour gagner le jubilé.

III. MODE DE RECOURS A LA SACRÉE PÉNITENCERIE. — On a donné aux mots DISPENSES, EMPÊCHEMENTS et IRRÉGULARITÉS, tous renseignements utiles sur les recours à la Sacrée Pénitencerie; spécialement dans l'article EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE. Nous nous bornerons à donner quelques modèles de suppliques.

1° *Demande de commutation du vœu de chasteté.*

Eminentissime et reverendissime Domine. — Titia mulier emisit votum simplex castitatis : manet in periculo incontinentiæ nisi nubat; supplicat sibi votum commutari ad effectum contrahendi matrimonium. — Dignetur Eminentia Vestra rescribere ad (adresse).

2° *Demande de dispense de l'empêchement de crime.*

Eminentissime Domine. — Titius et Titia matrimonialiter ad invicem copulari cupiunt. At vero contraxerunt impedimentum criminis, ex eo quod, vivente Titii uxore, adulterium inter se commiserint ac mutuo matrimonium promiserint, post mortem dictæ uxoris ineundum. Cum autem præfatum impedimentum occultum sit, et, nisi oratores nuptias ineant, periculum immineret scandalorum, ad hujusmodi scandala evitanda et pro suæ conscientiæ quiete, vehementer exoptant per Sedem apostolicam absolvi secumque dispensari super contracto impedimento criminis. Quare E. V. enixis precibus oratores supplicant ut sibi de opportuno remedio providere faveat.

Dignetur E. V. executionem dispensationis committere confessario ex approbatis ab oratore eligendo, atque rescriptum dirigere ad infrascriptum E. V. humillimum famulum N. N., in civitate... via...

3° *Demande de « sanatio in radice ».*

Beatissime Pater. — Titius et Titia, diœcesis N***, præmissis de more publicationibus, nulloque detecto impedimento, cum vero consensu qui adhuc perseverat, matrimonium in facie Ecclesiæ contraxerunt et successive consummaverunt. Jamvero matrimonium istud nullum est ob impedimentum publicum... Impedimentum, casu omnino fortuito innotuit parocho, qui rem, tacitis nominibus, episcopo N*** exposuit, declaravitque putatos conjuges in omnimoda bona fide versari, eosque non sine gravissimis incommodis de matrimonii sui nullitate, quam nemo cæteroquin ex loci incolis suspicatur, posse moneri. Quum... supplex rogat Sanctitatem Vestram ut matrimonium putatorum conjugum, de quibus supra, in radice sanare ac proles exinde natas ac nascituras legitimas declarare dignetur. Et Deus...

IV. MODE D'EXÉCUTION DES RESCRITS DE LA SACRÉE PÉNITENCERIE. — On trouvera à l'article EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, les détails nécessaires sur la concession des dispenses, col. 2482 sq., 2486, sur leur exécution, col. 2488 sq., ainsi que sur les vices des dispenses, col. 2490, et, à l'art. IRRÉGULARITÉS, ce qui concerne la levée de celles-ci. On donnera ici quelques renseignements sur la lecture des rescrits et sur les différentes formules à employer, tant pour la rédaction des suppliques que pour l'exécution des rescrits de la Pénitencerie.

1° *Lecture des rescrits.* — Cette lecture présentait autrefois des difficultés tout autres que celles qu'elle

présente aujourd'hui. Elles provenaient de l'écriture même qui était très spéciale et des abréviations usitées qu'il fallait être habitué à interpréter. L'écriture étant maintenant facile à déchiffrer, on trouvera un tableau des abréviations usuelles dans le *Dictionn. de droit canonique*, article *Abréviations*.

2° *Quelques exemples de rescrits.* — 1. *Sanation in radice, « in forma commissoria ».*

Sacra Pænitentiaria Tibi dilecto in Christo confessario, ex approbatis ab Ordinario loci per oratricem electo, facultatem concedit ipsam oratricem, si ita sit, audita prius ejus sacramentali confessione, a censuris et pœnis ecclesiasticis, si quas ob præmissa quomodolibet incurrerit, incestus reatibus et excessibus hujusmodi apostolica auctoritate hac vice absolvendi in forma Ecclesiæ consueta, eidem, dummodo contracti matrimonii nullitas ex præmissis proveniens occulta omnino remaneat, nec aliud obstet canonicum impedimentum, attentis expositis, matrimonium hujusmodi, de speciali et expressa apostolica auctoritate in radice sanandi et convalidandi, prolem sive susceptam sive suscipiendam exinde legitimam enunciandi. Injuncta congrua pænitentia salutari aliisque injunctis de jure injungendis. Pro foro conscientiæ et in sacramentali confessione tantum, ita ut hujusmodi gratia pro foro externo nullatenus ei suffragetur. Præsentibus, sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, statim per te post executionem combustis. Datum Romæ in S. Pænitentiaria...

2. *Sanation in radice, « in forma gratiosa ».*

Sacra Pænitentiaria, de speciali et expressa auctoritate apostolica, præfatum matrimonium, sicuti præfertur, nulliter contractum, in radice sanat et convalidat, prolemque sive susceptam sive suscipiendam legitimam enuntiat. Præsentes autem litteræ in Cancellaria episcopali, expressis nominibus et cognominibus præfatorum conjugum in calce earumdem, diligenter custodiantur ut, pro quocumque eventu, de matrimonii validitate et prolis legitimitate constare possit.

3. *Commutation du vœu de chasteté.*

Auctoritate apostolica Nobis concessa, discretioni tuæ committimus, quatenus dictam latricem, audita prius ejus sacramentali confessione, a mutatione hujus propositi, si tibi sic expedire videatur, absolvas hac vice in forma Ecclesiæ consueta, cum pænitentia salutari; ipsique votum præfatum, ad hoc tantum ut matrimonium, servatis alias de jure servandis, contrahere, et in eo debitum conjugale exigere et reddere licite valeat, in sacramentalem confessionem semel quolibet mense, et in aliqua pænitentiæ opera, per te injungenda, tamdiu duratura quamdiu commutationi præfatæ locus erit, inter quæ sint etiam aliqua pietatis, quæ quotidie faciat, dispensando commutes; in foro conscientiæ, et in ipso actu sacramentalis confessionis tantum, et non aliter, neque ullo alio modo; ita tamen ut si conjugi, cui matrimonio jungetur, supervivat, castitatem servet, utpote eodem voto, ut prius, obligata, et, si extra licitum matrimonii usum (quod absit) contra VI Decalogi præceptum delinquat, aut mortuo conjuge, alteri absque nova dispensatione matrimonio jungatur, sciat se contra votum hujusmodi facere, et debitum conjugale exigere non posse absque nova commutatione : et ita illam moneas.

3° *Quelques formules à employer pour la fulmination des faveurs et dispenses accordées par la Sacrée Pénitencerie « in forma commissoria ».* — 1. *Absolution pour transgression du vœu de chasteté.*

Dnus nsr J.-C. etc...

Et ego auctoritate apostolica mihi specialiter delegata te, non obstante voto castitatis quod emisisti et transgressus fuisti, in dicto matrimonio remanere et debitum conjugale reddere posse et debere declaro, et ut idem debitum etiam exigere licite possis et valeas tecum eadem auctoritate apostolica dispenso. In nomine P...

2. *Dispense du vœu de religion et faculté de contracter mariage.*

Et ego auctoritate apostolica mihi specialiter delegata, tibi votum religionis quod emisisti in opera pietatis quæ tibi præscripsi dispensando ad effectum licite contrahendi matrimonium sive ad effectum remanendi in sæculo in vita cælibatus commuto. In nomine P...

3. *Absolution et dispense de l'empêchement de crime.*

...Insuper, auctoritate apostolica mihi specialiter delegata, dispenso tecum super impedimento criminis ex adulterio et fide data provenientis, ut eo non obstante cum muliere quam ducere intendis, matrimonium publice, in forma can. 1094 contrahere, consummare et in eo permanere valeas. Eadem auctoritate prolem (susceptam et) suscipiendam exinde legitimam fore nuntio et declaro. In nomine P...

4. *Réhabilitation.*

...Insuper auctoritate apostolica mihi specialiter delegata tecum dispenso, ut, non obstante inhabilitate ad beneficia ecclesiastica tam cum cura, quam sine cura quatenus tibi alias canonice conferantur recipere et retinere, fructusque eorum percipere licite possis, valeas. In nomine P...

On pourrait citer aussi des formules de condonation de fruits indûment perçus, d'absolution du crime de simonie commis par un prêtre, de dispense d'irrégularité, de commutation d'œuvres pies. Mais on notera que l'emploi de ces formules n'est pas obligatoire : il suffit que la formule employée mentionne l'autorité qui a accordé la faveur, et la nature exacte de celle-ci.

On trouvera dans P. Chouët, *La Sacrée Pénitencerie apostolique*, Paris, 1908, une liste de 40 références relatives à cette question. On peut y ajouter : A. Villien, *La Pénitencerie*, dans le *Canoniste contemporain*, 1915, p. 486-512, 583-593; 1916, p. 19-30, 116-128, 209-218; V. Martin, *Les cardinaux et la curie*, Paris, 1930, p. 56-72; E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V.*, 1911; A. Boudinhon, *A propos de l'histoire de la Pénitencerie*, dans *Can. cont.*, fév. 1909, p. 73-91; J. Simier, *La Pénitencerie apostolique*, dans *Rev. augustinienne*, 1909, p. 751-759 et dans *Questions actuelles*, 1909, p. 253-254; P. Castellan, dans *Études*, 1910, p. 863; A. Battandier, *Les pénitenciers des basiliques romaines*, dans *Rome*, sept. 1912, p. 6; F. Cimetier, art. *Curie romaine*, dans *Dict. pratique des conn. rel.*, t. II, col. 670.

P. Chouet.

PÉNITENTIELS. — On désigne sous ce nom des catalogues de péchés et de peines expiatoires destinés principalement à guider les confesseurs dans l'exercice de leur ministère.

Nous exposerons les origines de ces catalogues, les controverses modernes auxquelles ils ont donné lieu, avant d'aborder leur histoire littéraire, seul objet du présent article, que nous diviserons en cinq périodes indiquées à la fin du préambule.

Origines. — Ils apparurent en Occident au début du Moyen Age, l'*état* de pénitent public ayant fait place au simple régime des pénitences privées : par eux s'est répandu le système de la pénitence tarifée. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. II, 1897, p. 323 sq. Voir ci-dessus, art. Pénitence, col. 846 sq.

Dès l'antiquité chrétienne, s'était posée la question de l'échelle des peines et de leur codification, comme l'attestent les conciles, les décrétales, les lettres canoniques des Pères grecs. Mais la formation de véritables catalogues, englobant toutes les principales fautes et les réprimant par des peines privées, n'est pas antérieure au VIe siècle. C'est à partir de ce temps que les *dicta* ou *judicia* des confesseurs réputés pour leur sainteté ou leur prudence, ou placés sous leurs noms par des faussaires, furent assemblés. Deux catégories d'usages ont pu les inspirer : ceux de la vie monastique, codifiés peu à peu dans les règles, ceux de la justice séculière, que la coutume a fixés dans les listes de *Wergeld*. Les pénitentiels ne font qu'appliquer aux moines et aux fidèles de toute catégorie des peines dont l'abbé avait dû se préoccuper d'établir les degrés, en vue de la discipline claustrale, et qui rachetaient le péché comme la composition légale rachetait le délit. L'initiative des sages, sans être

complètement bridée, fut donc limitée par de nombreux précédents.

Histoire des recherches et des controverses relatives aux pénitentiels. — Dès le XVIe siècle, Antoine Augustin fit place à Théodore et à Bède dans son analyse des collections occidentales. Pierre Pithou leur adjoignit Raban Maur, dont il croyait que le faux Isidore avait alimenté l'œuvre pénitentielle. L'édition des grands recueils commença au cours du XVIIe siècle par les soins de Patrice Fleming, de dom Luc d'Achery, de dom Edmond Martène et de Jacques Petit, pendant que Jean Morin approfondissait l'étude de la pénitence. Mais il ne s'agit là que de publications et de recherches fragmentaires. L'étude scientifique et complète des pénitentiels n'a été entreprise qu'au XIXe siècle.

Theiner avait eu l'intention de préparer un *Corpus*, il ne fit, d'ailleurs, que l'annoncer dans ses *Disquisitiones criticæ*. Mais, peu de temps après, s'ouvrit le cycle des grands travaux scientifiques. Wasserschleben préluda, dans ses *Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen*, 1839 ; Kunstmann, *Die lateinischen Poenitentialbücher der Angelsachsen*, Mayence, 1844, prit pour base de ses chapitres sur Théodore l'édition Thorpe, dont Hildenbrand devait montrer qu'elle contient un faux Théodore, tandis que le véritable serait dans un manuscrit viennois *(2123). Untersuchungen über die germanischen Poenitentialbücher*, Wurzbourg, 1851. Ces deux ouvrages de Wasserschleben et de Hildenbrand font une place à Bède, le second à Cumméan et au *Pænitentiale romanum.*

La même année que le livre de Hildenbrand, paraissait un riche recueil de textes : *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, de F.W.H. Wasserschleben. Dans son introduction, cet auteur traçait l'esquisse du développement des pénitentiels. Il plaçait leur berceau dans les cloîtres insulaires, leur apogée au temps de Théodore. Comme ils expriment l'usage celtique ou anglo-saxon, voire même l'opinion de leur auteur quant à la répression de chaque faute, leur triomphe fut celui d'un particularisme dans le sein de l'Église universelle. Ces conclusions s'accordaient fort bien avec l'idée très répandue depuis les Centuriateurs de Magdebourg que, dès le haut Moyen Age, vécut et prospéra, chez les Francs, une Église indépendante de Rome. Les pénitentiels sont une des spécialités de cette Église qu'Ébrard appelle l'Église des Culdées; Loening, tout en détruisant ce mythe culdéen, attribue aux prédicateurs insulaires l'application aux laïques de la pénitence privée, primitivement réservée aux moines.

A ces thèses, Mgr Schmitz en opposa une autre, à savoir que l'Église romaine, elle aussi, eut ses pénitentiels, fondés sur les canons, et par lesquels se conserva, s'amplifia, dans la chrétienté entière, le droit authentique de la pénitence. *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. I, Mayence, 1883; t. II, Dusseldorf, 1898. En réalité, les manuscrits où il croyait trouver cette discipline romaine contiennent, à côté des textes canoniques, une majorité de textes empruntés aux séries insulaires. M. Paul Fournier en a fait la preuve dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (*Études sur les pénitentiels*, 1901 à 1904). Les plus anciens pénitentiels doivent donc être regardés comme des œuvres insulaires et la question est de savoir comment, dans quelle mesure, avec quels résultats, cet apport de coutumes locales et d'avis individuels s'est inséré dans la tradition catholique.

Le problème n'est plus envisagé dans toute son ampleur que par les historiens de la pénitence; quant aux historiens des pénitentiels, leur recherche est depuis trente ans appliquée à l'un ou l'autre de ces catalogues, ou de ces groupes de catalogues, parmi lesquels le plus important est celui qui se place sous le patronage de Théodore. Nous citerons les monographies au cours de notre exposé. Leur objet principal est de déterminer la genèse et la patrie de chaque pénitentiel. Ce n'est plus sur la part de Rome que l'on met l'accent, c'est sur la part des pays francs et germaniques, au VIIIe siècle.

Plan de l'article. — Nous aurons, chemin faisant, à prendre parti dans ces controverses, mais nous chercherons surtout à donner une idée claire du développement des pénitentiels. Cinq périodes peuvent être distinguées : I. Les origines (jusqu'au milieu du VIIe siècle). II. L'apogée (650-800). III. La réforme carolingienne. IV. De pseudo-Isidore à la réforme grégorienne (850-1050). V. De la réforme à Gratien (1050-1140). Les éditions de Wasserschleben et de Schmitz seront désignées par les sigles W et S. Pour les détails de la bibliographie récente, nous renverrons souvent le lecteur à Van Hove, *Commentarium Lovaniense ad Codicem juris canonici, Prolegomena*, 1928, et à Paul Fournier et Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques...*, t. I, 1931; t. II, 1932.

I. La période des origines. — L'Irlande et le pays de Galles fournirent les premiers modèles que Colomban utilisa en Gaule. Nous étudierons successivement ces trois groupes : irlandais, gallois, colombanien.

1° *Pénitentiels irlandais.* — Nous plaçons sous ce titre le premier synode de saint Patrice, les *Canones hibernenses* et l'œuvre de Vinnian.

1. *Le premier synode de saint Patrice.* — Le premier synode attribué à saint Patrice (Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain*, t. II, p. 328) — le second est étranger à notre sujet — pourrait bien avoir été effectivement tenu par l'apôtre insulaire, entre les années 450 et 456. Cf. J.-B. Bury, *The life of S. Patrick and his place in history*, 1905, p. 203 sq.; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 888 sq.

Plusieurs de ses canons punissent les fautes des clercs et des laïques; le plus souvent, la peine est l'excommunication (can. 1, 6, 19, 21, 22, 26, 27, 32); l'homicide, la fornication, le recours aux aruspices sont frappés d'une pénitence d'un an (can. 14); le vol, de six mois, outre l'obligation de restituer (can. 15). Si la date proposée est exacte, nous sommes en présence du premier avant-coureur des pénitentiels, où les tarifs ont, cependant, une place si réduite qu'il n'est point permis d'appeler pénitentielle la série tout entière. Mac Neill, *The celtic penitentials*, 1923, p. 259 sq.

2. *Canones hibernenses.* — Divers fragments irlandais, contenus dans les manuscrits *3182* et *12 021* (olim Saint-Germain *121*) de la Bibliothèque nationale, ont été publiés par Martène et, sous le nom de *Canones hibernenses* qui, à notre sens, présente l'inconvénient de suggérer l'idée d'une collection cohérente, par Wasserschleben, p. 136-144.

Dans l'édition de W. voici l'ordre des titres : *de disputatione hibernensis sinodi et Gregori Nasaseni sermo de innumerabilibus peccatis* (28 canons sur l'homicide, les fautes charnelles, les aliments, tirés du ms. *12 021*); *de arreis* (ms. *12 021*); *canones senodi hiberniæ et Gregorius Nazasenus*, dans ms. *3182* ou catalogue d'équivalences, c'est-à-dire de peines qui peuvent être substituées à celles prévues par les pénitentiels (Kuno Meyer a publié un traité en vieil irlandais sur les *arrea*, dans la *Revue celtique*, 1894, p. 485-498; cf. dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 276); *synodus hibernensis* (ms. *lat. 3182*), qui porte 8 canons sur les blessures sanglantes ou non sanglantes faites aux évêques; *de jectione* (ms

lat. 3182). Les deux derniers titres *(de canibus, de decimis)* sont en dehors de notre cadre.

Les peines du *de disputatione* sont beaucoup plus sévères que celles des canons de saint Patrice : 14 ans, pour le parricide, 7 ou 10 ans pour l'homicide, 7 ans et demi pour avoir bu du sang ou de l'urine, 7 ans pour l'adultère, 4 ans pour avoir mangé de la viande de cheval. Des fautes plus légères sont punies de 5, 7, 15, 20, 40, 50 jours, un an de pénitence. Presque toujours, le pénitent est au pain et à l'eau, *in pane et aqua*. Dans un cas (can. 12), il est fait mention de l'imposition des mains par l'évêque, à la fin de la pénitence.

Le principe du *de arreis*, c'est qu'une peine peut être remplacée par une autre peine plus courte et plus rigoureuse : ainsi une année *in pane et aqua* par trois jours de jeûne complet dans le sépulcre d'un saint, pendant lesquels, sans prendre le moindre repos, on récitera des prières et on chantera des psaumes (can. 3); l'*arreum* d'une année de pénitence simple, c'est-à-dire comportant des restrictions alimentaires, est de 100 jours au pain et à l'eau avec récitation de prière, à chaque heure (can. 11).

Dans la *synodus hibernensis*, l'option est parfois laissée entre une peine corporelle très dure et une composition consistant en la remise d'*ancillæ*.

Le *de jectione* nous met en présence d'un tarif analogue à ceux de la coutume séculière.

En somme, le but de nos quatre recueils est d'assurer la réparation de l'offense faite à Dieu ou au prochain par une composition légale.

3. *Pénitentiel de Vinnian.* — Le plus important des pénitentiels irlandais est celui que l'on met sous le nom de Vinnian (W., p. 108-119; S., t. I, p. 497-509), et qui vise les péchés de pensée, la fornication, les maléfices, l'homicide, le vol commis par des clercs, puis la vie sexuelle des laïques. Deux abbés du nom de Vinnian, nous sont connus : le premier mourut en 548, le second en 589. Notre pénitentiel serait l'œuvre du premier, d'après W., du second d'après S., qui suppose l'usage d'un modèle romain, rapporté par Vinnian l'évêque dont nous savons qu'il séjourna dans la ville apostolique. Ces conjectures sont également précaires. Il est vraisemblable que l'œuvre est de la seconde moitié du VIe siècle, puisqu'elle semble postérieure aux pénitentiels bretons et que Colomban l'utilisa. Mac Neill, cependant, après une longue discussion, *op. cit.*, p. 266-272, en fait une œuvre antérieure à 550, composée par un Irlandais sous l'influence galloise.

Les fautes des clercs sont en général beaucoup plus sévèrement punies que celles des laïques, les fautes scandaleuses, plus que les secrètes. Le jeûne est la peine la plus ordinaire, à quoi s'ajoute parfois une amende.

Aussi bien que la date, les sources de l'ouvrage sont sujet de conjectures infinies. L'épilogue nous avertit que l'auteur n'a fait que codifier une tradition, *secundum sententiam scripturarum vel opinionem quorumdam doctissimorum.* Il est raisonnable de considérer tous ces *judicia* comme exprimant l'usage du début du VIe siècle.

2° *Pénitentiels bretons.* — Le ms. *lat. 3182* de la Bibliothèque nationale de Paris contient quatre séries bretonnes de textes pénitentiels, qu'ont publiés dom Martène, *Thesaurus*, t. IV, Wasserschleben, p. 101-108, Schmitz, t. I, p. 490-497, Haddan-Stubbs, *Councils...*, t. I, et que les inscriptions assignent à David de Menevia, à Gildas et à deux synodes.

Les 16 *Excerpta de libro Davidis* visent surtout l'ivrognerie, les fautes charnelles, les péchés des clercs, l'usure, le faux serment. Ils semblent être de la seconde moitié du VIe siècle, ainsi que les synodes Aquilonalis (7 textes sur la luxure, le vol, etc.) et de Lucus Victoriæ (9 textes sur le vol, l'homicide, la trahison, le parjure, les fautes charnelles), qui furent probablement tenus dans le nord du Pays de Galles (vers 569, d'après Haddan-Stubbs, t. I, p. 117). Plus ample est le pénitentiel mis sous le nom de Gildas (vers 560?), qui pose quelques règles générales et réprime surtout les fautes charnelles et les offenses aux saintes espèces; il paraît avoir en vue les moines, comme le montre le choix des peines. A ce groupe, il faut joindre les *canones wallici* (67 dans W., p. 124), d'origine surtout séculière et qui n'eurent pas d'influence. Mac Neill, p. 288-290.

On a beaucoup discuté sur l'origine de chacun des monuments que nous venons d'énumérer, sur la part effective de David soit dans les *Excerpta*, soit dans les synodes, sur l'originalité de Gildas. Tous ces débats n'ont pour fin que de décider si les textes sont du début du VIe siècle, n'étant que la fixation d'usages remontant à cette date (en ce sens Watkins, *History of penance*, t. I, Londres, 1920, p. 603, qui tient l'œuvre de Gildas pour une condensation des règles de la première moitié du VIe siècle), ou bien du milieu et de la seconde moitié du siècle, ayant été arrêtés par les auteurs dont ils portent le nom ou encore recueillis, arrangés par leurs épigones. Bibliographie dans Th. Pollock Oakley, *English penitential discipline and anglo-saxon law in their joint influence*, New-York, 1923, p. 33-37.

La sévérité des pénitentiels bretons a été diversement appréciée. Oakley les regarde comme rigoureux, Schmitz souligne l'indulgence de Gildas, dans la répression de la bestialité (can. 11). La première opinion nous semble mieux justifiée : les peines légères (chant des psaumes) sont réservées aux péchés de pensée, tandis que les actes sont réprimés par de longs jeûnes, incommutables, et que double la sanction séculière; toutefois, les pénitentiels irlandais semblent de tendance plus dure.

3° *Le pénitentiel de saint Colomban.* — Sous le nom de saint Colomban, nous est parvenu un *Liber de pænitentiarum mensura taxanda* (W., p. 353-360; S., t. I, p. 594-602), dont la meilleure édition a été donnée par Seebass, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV, 1895, p. 441, qui a maintenu contre Schmitz l'attribution de l'œuvre à Colomban. (Bibliographie dans Van Hove, p. 120, note 3.) Mac Neill a distingué, dans les 42 canons, cinq sections, dont les deux premières forment un pénitentiel *A* (can. 1-12) et les trois dernières, un pénitentiel *B*, selon la division communément admise, et il s'est efforcé de prouver que Colomban est l'auteur de *B* et de *A*, par une série de comparaisons entre ces deux séries et les pénitentiels irlandais ou bretons (p. 277-288). *B* serait son œuvre primitive (fin du VIe siècle), *A* l'esquisse d'une revision (vers 612-615); mais l'inverse ne lui paraît pas moins vraisemblable. Nous admettons, avec l'opinion commune, que ces pénitentiels ont dû être rédigés par Colomban, soit à Luxeuil, soit à Bobbio.

Le pénitentiel *A* vise les péchés de pensée ou d'action pour les punir de jeûnes variant de 40 jours à 10 ans. Le pénitentiel *B* s'ouvre par une préface souvent reproduite : *Diversitas culparum diversitatem facit pænitentiarum...* et s'occupe successivement des péchés capitaux des clercs et des moines (can. 13-24), de ceux des laïques (can. 25-37), des péchés véniels *(minuta)* des moines. La peine principale est encore le jeûne.

Il est impossible d'identifier toutes les sources de ces séries : Vinnian a certainement été l'une des plus exploitées.

4° *Conclusion.* — Toutes les œuvres que nous avons

jusqu'à présent analysées sont brèves et médiocrement ordonnées. Il n'en est point qui envisagent tous les péchés des clercs et des laïques. Cependant se fit jour, dès les origines, la tendance de classer les fautes avec un soin qui, vaguement perceptible dans les œuvres primitives, est sensible dans Vinnian et dans Colomban. Il y a beaucoup de finesse dans les discriminations de Vinnian, où tous les degrés de l'acte volontaire sont prévus. La casuistique s'est développée surtout à propos des fautes charnelles.

Le corps, qui a joui du péché, doit souffrir pour l'expier. Entre le plaisir et la souffrance, il faut une compensation. Le simple *pæniteat* signifie interdiction de la viande et du vin. Souvent, nous l'avons vu, s'ajoutent à ce mot : *in p. et a.*, *in pane et aqua*, l'interdiction de tout autre aliment que le pain et l'eau. Parfois, le régime est encore aggravé : le sodomite et l'homicide coucheront un an sur la terre nue, une seconde année avec pour oreiller une pierre et la troisième sur une planche (Gildas, can. 11). Certains textes précisent les aliments autorisés. D'autres peines sont commuées : aumônes, affranchissements, exil, réparation pécuniaire et, sur ce dernier point (cf. Oakley, *op. cit.*, passim), les pénitentiels renforcent la loi séculière.

La communion est refusée par Vinnian à celui qui n'a pas terminé sa pénitence; Gildas l'accordait quand la moitié en était accomplie; mais, conformément à la tradition, il maintient la suspense du prêtre jusqu'au bout.

Adapter la peine à la faute et aussi à la qualité du coupable, c'est à quoi s'efforcent les pénitentiels : plus durs en général pour les clercs que pour les laïques et pour l'évêque ou l'abbé que pour le diacre ou le simple moine; pour la faute manifeste et scandaleuse que pour la faute secrète et pour la récidive ou l'habitude que pour la chute casuelle.

Telles sont les grandes lignes du système pénitentiel qui se développa dans les chrétientés insulaires jusqu'au milieu du VII[e] siècle.

II. L'APOGÉE. — Les premières compilations de quelque envergure apparaissent dans la seconde moitié du VII[e] et au début du VIII[e] siècle : elles sont placées sous les noms de Cumméan et de Théodore. Nous caractériserons successivement ces deux grandes œuvres, puis les pénitentiels mineurs du VIII[e] siècle.

1° *Le pénitentiel de Cumméan.* — Depuis Fleming, on croyait connaître le pénitentiel de Cumméan, mais Schmitz, suivi par d'autres historiens, a montré que l'édition de Fleming est un simple *Excarpsus* et Zettinger a publié, en 1902, un pénitentiel contenu dans le *Vatic. Pal. lat. 485* et qui est, semble-t-il, l'œuvre originale de Cumméan, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. LXXXII, p. 501-540, celle qui alimenta les tripartites dont nous aurons bientôt à nous occuper. P. Fournier, von Hörmann et tous les historiens ont adopté les conclusions de Zettinger, ainsi que l'auteur d'un mémoire inédit présenté à l'Institut de droit canonique de Strasbourg, que nous utilisons (Edward Blérieq, *Étude sur Cumméan*).

Le pénitentiel de Cumméan s'ouvre par un prologue *de medicinæ salutaris animarum* où sont indiqués les douze remèdes du péché et le principe : *contraria contrariis sanantur.* Suivant l'ordre de l'octoade de Cassien, il s'occupe successivement des huit principaux péchés : gourmandise, luxure, cupidité, colère, tristesse, *acedia*, jactance, orgueil; il y ajoute quelques commutations, puis trois titres consacrés aux peccadilles *(minutæ causæ)*, aux fautes des novices et à celles commises dans la célébration de la messe ou la conservation des saintes espèces. Un épilogue termine le manuel.

Les textes insérés dans ces 11 titres ont pour source principale les séries insulaires analysées jusqu'à présent dans cet article : Vinnian, David et ses deux synodes, Gildas. Le pénitentiel de Cumméan est donc comme une somme des tarifs celtiques. Et, sans doute, en utilise-t-il plusieurs qui sont aujourd'hui perdus. Il exploite aussi une règle monastique, peut-être plusieurs règles.

Parfois, il transcrit fidèlement son modèle; souvent, il abrège, retouche l'exposé du cas ou la peine, jusqu'à modifier complètement le fond avec la forme (par exemple quand il suit Vinnian).

Le grand mérite de Cumméan, c'est d'avoir classé, dans un ordre méthodique, des dispositions jusqu'alors fragmentaires et incohérentes. Sa fidélité aux dissociations proposées par Cassien est remarquable. Ainsi, sous le titre *de filargiria*, il vise successivement le vol, le parjure et le mensonge. *Pro hac non mendacii, non perjurii, non furti facinus admittere perhorrescit, non fidem frangere*, avait écrit Cassien. Et, de même, avec Cassien, il saura distinguer trois sortes de colère.

La peine le plus fréquemment imposée est le jeûne, tantôt fixe, tantôt arbitré par le confesseur. Avec M. Blérieq, il convient de distinguer les pénitences infligées aux « habitants du monastère », aux clercs séculiers, enfin aux laïques. Aux premiers — moines, jeunes gens et enfants — sont imposées toutes les variétés du jeûne, la récitation de psaumes, l'exclusion de la table, la prison. Rares sont les textes visant les clercs séculiers : le prêtre coupable de péché charnel est puni comme un moine engagé dans les ordres mineurs. Les laïques criminels doivent déposer les armes; l'adultère sera séparé de sa femme pendant la pénitence; si la complice est son esclave, il devra la vendre et, s'il en a eu des enfants, l'affranchir.

Conformément au critère marqué dans le prologue, *contraria contrariis sanantur :* les péchés de la langue sont châtiés par l'obligation du silence, la cupidité se rachète par l'aumône. Et les peines afflictives ne font que seconder les médicinales.

Notre pénitentiel ne contient aucun élément d'origine continentale. En revanche, il est marqué de ces caractères monastique, biblique, propres aux chrétientés insulaires; il emprunte beaucoup aux pénitentiels celtiques. Sa patrie ne peut être que l'Irlande ou l'Écosse.

Comme les plus récentes sources sont antérieures à la fin du VII[e] siècle, et que, d'autre part, l'influence de Cumméan est sensible dès la première moitié du VIII[e], la date de notre pénitentiel semble être le VII[e] siècle. Théodore y est mentionné, mais, s'il ne s'agit point là d'une interpolation, la seule conclusion licite est que Cumméan composait au temps de Théodore son ouvrage. Lequel des 21 moines de ce nom faut-il reconnaître en notre auteur ? Theiner, Zettinger et Blérieq penchent pour Cumméan le Long, abbé de Hy, en Écosse, qui mourut en 661 ou 662, et considèrent donc la mention de Théodore comme ajoutée. Nous n'oserions accepter sans réserve une opinion si précise; elle est raisonnable, mais saura-t-on jamais quel Cumméan ou quel clerc se parant du nom de Cumméan composa cet ouvrage? Contentons-nous de le tenir pour une œuvre insulaire du VII[e] siècle, probablement postérieure à 650.

2° *Les recueils théodoriens.* — Si le doute est permis quant à l'auteur du pénitentiel de Cumméan, il est depuis longtemps exclu quant aux recueils théodoriens. Théodore (archevêque de Cantorbéry de 668 à 690) n'a jamais composé de pénitentiel. Mais peu de temps après sa mort, des *judicia* qui lui étaient attribués furent groupés en cinq recueils : les *Canones* de d'Achery, publiés d'abord par dom Luc d'Achery, *Spicilegium*, éd. in-4°, t. I, p. 486 sq.; les *Canones Gregorii*, édités par Kunstmann, *Die lat. Pænitential-*

bücher der Angelsachsen, p. 129-141; les *Canones Cottoniani* dont l'originalité n'a été que tout récemment mise en lumière; une série du *Sangallense tripartitum* sur laquelle nous reviendrons bientôt; le recueil en deux livres du *Disciputus Umbrensium*, de beaucoup le plus important. W., p. 145-219; S., t. I, p.524-550 *(discipulus)*; t. II, p. 175-189 *(tripartitum)*. Cf. Liebermann, *Die canones Theodori Cantuariensis*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abteit.*, t. XII, p. 387-409; P.W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Uberlieferungsformen* (*Untersuchungen zu den Bussbüchern des VII., VIII. und IX. Jahrhunderts*, t. I), Weimar, 1929; G. Le Bras, *Judicia Theodori*, dans *Revue hist. de droit français et étranger*, 1931, p. 95-115.

Les 171 *Canones* de d'Achery, conservés en deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, comprennent des dispositions administratives (ordination, mariage, vœux, etc.) mêlées à des tarifs pénitentiels (fautes charnelles, homicide, etc.), sans titres. Aussi peu systématiques sont les *Canones Gregorii*, en trois groupes : can. 1-53; can. 54-171 *(de operibus diei dominici)*; can. 172-193 *(Decreta majorum)*. Les 214 *Canones Cottoniani* sont répartis en 14 titres. Enfin, le recueil en deux livres *(disciputus Umbrensium)* sépare la pénitence et l'administration. Après la préface et le prologue, le premier livre vise successivement les sujets suivants : ivrognerie (9 textes), fornication (22), vol (5), homicide (7), hérésie (14), parjure (5), infractions alimentaires (12), défaillances des clercs (14), irrégularités et dégradation (12), réitération du baptême (2), mépris du dimanche et des jeûnes prescrits (5), eucharistie (8), réconciliation des pénitents (4), pénitence des gens mariés (30), idolâtrie (5). Le second livre traite de matières administratives : églises et leur mobilier (11), ordres « majeurs » (16), ordination (8), baptême et confirmation (11), messe des morts (10), abbés, moines et monastères (16), place des femmes dans la liturgie (4), coutumes grecques et romaines (8), divergences celtiques (3), possession diabolique (5), prescriptions alimentaires (9), mariage (37), esclaves (7), *varia* (14). Épilogue. Il nous paraît probable que les deux livres sont du même auteur (contrairement à Finsterwalder).

Le *disciputus* annonce ainsi ses sources : un recueil de *judicia Theodori* recueilli par Éoda, des séries variées et confuses, un *tibettus Scottorum* où Finsterwalder croit reconnaître Cumméan. Quant aux *judicia* mêmes de Théodore, ils ont pour sources : la pratique grecque, la Bible, les décrétales et les canons conciliaires, le droit romain, le *tibeltus Scottorum;* les identifications sont délicates et elles n'ont pas été faites jusqu'à présent avec toute la rigueur désirable. On ne saurait établir, non plus, avec certitude, les rapports entre les divers recueils théodoriens. Chaque auteur propose un arbre, et parfois plusieurs arbres généalogiques. Il y a tout lieu de penser que les *judicia Theodori* furent d'abord conservés dans de petits recueils, aujourd'hui perdus, qui alimentèrent les œuvres que nous avons énumérées, et qui sont très probablement de la période 690-740. Quant à la patrie de ces compilations, Finsterwalder voudrait la trouver sur le continent, chez les Francs de l'Ouest ou en Germanie; dans l'article précité, nous avons discuté les arguments et soutenu l'opinion traditionnelle qui assigne pour patrie, à tous les recueils théodoriens, l'Angleterre.

Plus importante encore que cette localisation nous paraît la détermination des idées ou tendances que manifeste le groupe théodorien. D'abord, comme l'*Hibernensis*, il tend à unifier le droit, en prenant Rome pour guide : *Theodorus... numquam Romanorum decreta mutari a se sepe jam dicebat voluisse*, I, V, 2; d'où sa sévérité à l'égard des schismatiques et des coutumes celtiques. Sa condamnation des hérésies et des superstitions est plus détaillée encore. On y peut donc reconnaître le dessein de consolider la foi et la discipline. Mais, en fait, il augmente sur plusieurs points la discordance, spécialement par le relief qu'il donne aux prescriptions alimentaires, si étranges en Occident, et surtout par son laxisme dans les règles du mariage; il concède, en effet, de nombreuses causes de divorce : désertion, esclavage, adultère, captivité, et bien que tous ces textes se trouvent dans le second livre (XII, *De questionibus conjugiorum*), nous les évoquons ici parce qu'ils circulèrent sous les enseignes du pénitentiel.

3° *Les pénitentiels mineurs du VIIIe siècle.* — Les grandes œuvres que nous venons d'analyser dominent de très haut tous les pénitentiels antérieurs, qu'elles absorbent, et aussi les épigones qui les exploitent et dans lesquels on ne trouvera qu'une assez faible part d'originalité. Nous décrirons successivement les pénitentiels placés sous les noms de Bède et d'Egbert, puis les pénitentiels simples du continent, enfin les tripartites.

1. *Bède et Egbert.* — Le pénitentiel de Bède a été imprimé en partie par Martène, entièrement par W., p. 220-230 (Vienne, ms. *116*), que suivent Haddan et Stubbs, avec variantes d'un ms. anglais, et par S., t. I, p. 556-564 (Munich, ms. *12 673*). Tous les éditeurs sont d'accord pour regarder comme faisant partie de l'œuvre originale les cinq et peut-être les sept premiers chapitres (préfaces, 42 textes sur la fornication, 12 sur le meurtre, 8 sur le serment, 6 sur l'ivrognerie, 8 sur l'eucharistie); la fin (4 chapitres relatifs aux commutations) serait une addition franque. L'opinion commune attribue à Bède († 735) cet ouvrage, se fondant sur une tradition littéraire qui remonte au VIIIe siècle, puisqu'un manuscrit de ce siècle porte le nom de Bède. Schmitz conteste la valeur de cette mention, et s'étonne de ne trouver ni dans Bède, ni dans Egbert, la moindre allusion à ce pénitentiel, d'ailleurs si maigre qu'il est à peine digne du grand nom dont on l'a paré. La date des premiers manuscrits, en tout cas, nous reporte au VIIIe siècle. Et aussi les sources : Vinnian, Gildas et ses synodes. Columban, Théodore, à quoi il faut ajouter l'*Ordo romanus* publié par Hittorp, *De divinis officiis*, col. 28, qui forme préface.

On s'accorde à reconnaître que le pénitentiel placé sous le nom d'Egbert, archevêque d'York, entre 732 et 766 environ, pourrait bien être de cet illustre prélat : la tradition littéraire, déjà attestée par Raban Maur, en témoigne. Schmitz renouvelle contre cette opinion commune les objections déjà formulées contre le nom de Bède, et qui sont loin d'être décisives. L'œuvre a été éditée par W., p. 231-247 (Vienne, ms. *116*), que suivent Haddan et Stubbs, t. III, p. 416-431, avec variantes d'un ms. anglais et par S., t. I, p. 573-587, et t. II, p. 661-674. Originairement, elle ne comprenait qu'une préface et 14 chapitres (crimes capitaux, péchés moindres, parricide et fratricide, cupidité et autres crimes, pénitence des clercs, serment, fautes des femmes, divination, peccadilles, ivresse, eucharistie, *varia*, conclusion), comprenant 114 textes, et dont les plus étendus sont ceux relatifs à la cupidité (c. IV, 17 textes) et à la pénitence des clercs (c. V, 22 textes). La fin, relative aux commutations, a été ajoutée. Le prologue *(Institutio itta sancta)* cite la Bible et plusieurs Pères. Les sources des 114 textes sont : les pénitentiels celtiques, y compris Cumméan, puis Théodore et Bède. D'après W., des séries parallèles se trouvent dans la plupart des chapitres : ainsi c. V, 2, 3, 5 correspond à Gildas, 1, 5, 2, 3; c. XI, 1-6, à Théodore, c. I, I, 1-7.

Les noms de Bède et d'Egbert ont été liés à tout un groupe d'ouvrages qui, sans aucun doute, leur sont indûment attribués. Albers a publié dans l'*Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. LXXXI, 1901, p. 393-420, une compilation qu'il a trouvée dans un *cod. Barberini* et qu'il tient pour formée en Angleterre, au VIIIe siècle (721-731), peut-être par Bède lui-même. Il comprend les préfaces de Bède et d'Egbert, une soixantaine de textes correspondant au pénitentiel de Bède et une centaine pris à Egbert.

Le *Liber de remediis peccatorum*, contenu en de nombreux manuscrits et souvent édité (W., p. 248-282; S., t. II, p. 679-701), a été attribué tantôt à Bède, tantôt à Egbert (Schmitz l'appelle *Pénitentiel* de Bède-Egbert). Oakley lui assigne pour principal fondement le pseudo-Bède I, que nous venons de décrire.

L'origine du *Confessionale Egberti* est très obscure. W., p. 300-318, Haddan et Stubbs, t. III, p. 413. Auteur, date, patrie, tous les points qui le concernent sont controversés. Ses 41 chapitres sont tirés de Théodore, presque exclusivement; il y a peut-être quelques rares emprunts à Egbert, à Cumméan. L'œuvre est, très probablement, du VIIIe siècle.

D'autres pénitentiels ont été mis sous le nom d'Egbert, que nous retrouverons au Xe siècle. Sur tout ce cycle Bède-Egbert, on trouvera de bonnes indications, que nous avons largement utilisées, dans Oakley, *op. cit.*, p. 117 sq.

2. *Pénitentiels simples du continent.* — Avec les noms de Bède et d'Egbert s'achève la grande période des compilateurs insulaires, ou plutôt de la rédaction de pénitentiels en Irlande ou en Angleterre; car ce grand événement du VIIIe siècle qu'est la multiplication des pénitentiels sur le continent prolonge, couronne l'œuvre des moines d'outre-mer : ils en sont les artisans, ils ne font que répandre dans la chrétienté les *judicia* de leurs maîtres et modèles, Cumméan et surtout Théodore.

Cependant, la diffusion de ces tarifs étrangers incita les clercs du continent à grouper les canons et les décrétales relatifs à la pénitence. Une série *canonique* se forma, dont l'origine est obscure. Il n'y a aucune raison de la chercher à Rome. Il est plus raisonnable de penser que le clergé franc ajouta aux innombrables catalogues répandus par les Scots des extraits des collections canoniques dont il était pourvu et qui visaient, entre autres sujets, la pénitence.

Nombreux sont, en effet, les textes authentiques utilisables pour le confesseur. Les collections canoniques avaient répandu canons et décrétales relatifs à la pénitence et celles qui étaient méthodiquement ordonnées, comme la collection dite d'Angers, contenaient, outre les sanctions officielles des diverses règles, un titre *De pænitentibus*. Voir art. PÉNITENCE, col. 814 sq.

Pénitentiels insulaires et textes authentiques : telles sont les sources des nouvelles œuvres, fort peu originales, du VIIIe siècle.

a) Lignée de Colomban. — Dans cette série, W. place : un pénitentiel en 62 chapitres édité par Martène, *Amplissima collectio*, t. VII, p. 28 sq., d'après un ms. du monastère de Saint-Hubert (Ardennes); un pénitentiel en 47 chapitres, édité par Mabillon d'après un ms. de Bobbio; le pénitentiel du ms. *theol. 651* de Vienne; un pénitentiel de Fleury, incomplètement édité par Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 61 : le pénitentiel du ms. *7193* de la Bibliothèque nationale (*Parisiense* de W., *Parisiense II* de S.); un pénitentiel contenu dans le ms. *103* de Mersebourg; un pénitentiel du ms. *150* de Saint-Gall. Tous ces ouvrages sont dans W., p. 377 sq., dans S., t. II, p. 319 sq.

Seuls, les pénitentiels de Bobbio et de Paris ont quelque originalité; les autres sont des extraits. L'origine franque de toute la série est attestée par les sources : Columban, quelques canons mérovingiens. L'absence de tout fragment théodorien implique une date antérieure à 750, si l'on veut admettre — ce qui nous paraît excessif — que tous les pénitentiels postérieurs à la diffusion des théodoriens ont dû subir l'influence de ceux-ci (comme s'ils n'avaient pu les ignorer ou les négliger!); nous accordons plus d'importance à l'âge des manuscrits : celui de Bobbio serait des environs de l'année 700, celui de Paris, du VIIIe siècle.

b) Lignée de Cumméan et de Théodore. — L'influence des deux grandes compilations insulaires a souvent été mesurée. Elle s'exerça concurremment sur beaucoup de pénitentiels et, dès le VIIIe siècle, se manifesta par des extraits, des emprunts désordonnés ou systématiques.

L'*Excarpsus Cummeani*, que l'on a, jusqu'en 1902, regardé comme l'œuvre originale de Cumméan, a pour unique source Cumméan (W., p. 460; S., t. II, p. 597), qu'il contient presque tout entier. Nombreux manuscrits : S. en décrit 9.

Dans le ms. *3182* de la Bibliothèque nationale, si riche en pénitentiels, se trouve une série que W. a dénommée *Bigotianum*, à cause de la provenance du manuscrit (olim *Bigot 89*). W., p. 441; S., t. I, p. 707. Cet intéressant pénitentiel adopte les titres de Cumméan qu'il perfectionne en les subdivisant en chapitres, dont chacun comporte un ou plusieurs paragraphes. Ainsi, le titre I, *De gula*, comprend 10 chapitres, 26 paragraphes. En tête, une longue préface. Les sources sont toutes insulaires : Cumméan, le recueil théodorien en deux livres, l'*Hibernensis*, les anciennes séries insulaires, les *Vitæ Patrum*. Comme on n'y relève aucune partie franque, il y a tout lieu de penser que l'œuvre a été composée dans une chrétienté insulaire, Irlande ou Angleterre.

De Cumméan et de Théodore, est tirée presque toute la matière du pénitentiel contenu dans le ms. *1603* de la Bibliothèque nationale (*Remense*), en 16 chapitres, W., p. 497; S., t. I, p. 647, qui porte, en outre, quelques canons mérovingiens, peut-être ajoutés.

Les mêmes sources et Vinnian ont alimenté le pénitentiel contenu dans le ms. *lat. 725* de Vienne (*Vindob. 11*). W., p. 493.

Les collections dites du ms. de Bourgogne *8790-8793*, du ms. de Fécamp et des quatre cents chapitres empruntent à des recueils canoniques et pénitentiels très variés. Maassen, *Geschichte der Quellen...*, p. 636, 784 et 842. Et l'on trouvera un bon exemple de pénitentiel confus et malencontreux dans le *Martenianum*, composé tout au début du IXe siècle dans la partie occidentale de l'empire franc. Von Hörmann, *Bussbücherstudien*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, *Kan. Abt.*, 1911, p. 195-250; 1912, p. 111-181.

Enfin, dans la seconde moitié du VIIIe siècle, semble-t-il, étaient compilés, en Espagne, selon toutes les apparences, plusieurs pénitentiels hybrides comme ceux que nous venons de signaler. Le plus connu est le *Vigilanum* ou *Albeldense*, dont les textes, au nombre d'une centaine, sont presque tous empruntés aux séries de Théodore et de Cumméan. La plupart des textes du *Vigilanum* — probablement tirés d'une source commune — se retrouvent, avec des variantes, dans le pénitentiel de Silos, qui a reçu, en outre, un contingent nouveau de textes insulaires et de nombreux canons de l'*Hispana*. Fr. Romero Otazo, *El penitenciat Silense*, Madrid, 1928; G. Le Bras, *Pénitentiels espagnols*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1931, p. 115-131.

A côté de ces pénitentiels, où sont mêlés des textes d'origine diverse, il en est d'autres qui ont nettement séparé les séries : ce sont les tripartites.

3. *Les tripartites.* — Deux auteurs francs ont exploité, avec une égale diligence, les trois séries : leurs œuvres sont aujourd'hui connues sous les noms de *Sangallense tripartitum* et de *Capitula judiciorum.*

Le premier, contenu dans le ms. *150* de Saint-Gall et publié par S., t. II, p. 177, s'ouvre par une instruction : *qualiter suscipi debeant penitentes;* puis, selon un plan à peu près uniforme, au moins dans sa première moitié (homicide, fornication, parjure, vol), 40 *judicia canonica*, 38 *judicia Theodori* et 32 *judicia Cummeani* sont, en trois parties successives, aboutés. Finsterwalder, *op. cit.*, p. 53-61, a fait remarquer la variété, malgré le parallélisme de plan, des cas visés dans les trois parties : l'auteur du *Sangallense tripartitum* n'offre point au confesseur une option entre plusieurs peines; il a lui-même choisi, dans les diverses séries, les tarifs qui lui ont semblé opportuns.

Les *Capitula judiciorum*, conservés en plusieurs manuscrits et que W. a édités d'après le ms. *2223* de Vienne, S., d'après le ms. *1349* du Vatican (S., t. II, p. 217) sont conçus selon une autre méthode. Dans le cadre de chacun des 35 chapitres, les textes canoniques, théodoriens, cumméaniens sont successivement allégués. C'est, de beaucoup, le plus important des tripartites, que l'on considère son contenu ou l'influence qu'il a exercée.

Les trois séries ont été identifiées par P. Fournier dans le pénitentiel de Mersebourg (W., p. 387; S., t. II, p. 358) : les can. 1-52 proviennent de Colomban et de canons conciliaires; les can. 53-88, de Cumméan; les can. 89-169, de Théodore.

C'est dans la même catégorie des tripartites, ou si l'on veut des composites — car les emprunts ne sont point annoncés — qu'il faut ranger le pénitentiel contenu dans le ms. *E. 15* de la Vallicellane que S. appelle *Vallicellanum I* et qu'il considère comme le plus romain des pénitentiels (t. I, p. 227-342). L'*ordo (Cum venerit pœnitens)* et l'instruction *(Quotiescunque christiani)* sont suivis de 133 *leges canonicæ*, où P. Fournier a relevé 42 textes d'origine celtique et 33 théodoriens, et reconnu, en fin de compte, un remaniement du pénitentiel de Mersebourg.

Tous ces pénitentiels ont vraisemblablement été composés dans la seconde moitié du VIIIe siècle, par des clercs francs; les deux derniers, où figure un texte lombard, ont peut-être pour patrie l'Italie du Nord, et l'on a supposé qu'ils y furent compilés après l'expédition de Charlemagne contre les Lombards.

4° *Valeur des pénitentiels de la seconde période.* — Vers la fin du VIIIe siècle, innombrables sont les pénitentiels qui circulent dans tous les pays d'Occident; infinie est donc la variété des peines infligées par les confesseurs. Le péril qui en peut résulter pour la discipline est évident.

D'abord, la gravité des péchés (dont beaucoup sont en même temps des délits) est devenue incertaine puisque la sanction change d'un lieu à un autre, et parfois dans une même Église. Pis encore : ce qui est péché grave dans le droit romano-franc passe parfois pour licite au jugement de Théodore; nous l'avons remarqué au sujet des règles du mariage. Enfin, la pente du laxisme conduit les auteurs de pénitentiels à des adoucissements du tarif ordinaire, à de faciles offres de commutations : par « miséricorde », par « humanité », ils réduisent à quelques mois les anciennes pénitences viagères. Et, pour la commodité de tous les pénitents, se généralise le bénéfice des rédemptions, qui sont parfois d'une indulgence imprévue, comme on le voit au *De arreis.* Voir ci-dessus, col. 872 sq.

Toutes ces faiblesses ont une cause unique : l'arbitraire individuel. Au lieu d'être formulées par des législateurs compétents et soucieux de la tradition, les tarifs pénitentiels sont issus de la loi authentique sans doute, mais aussi de la coutume et de la jurisprudence, transcrites librement. Les insulaires ont « suppléé » le législateur défaillant, les pénitentiels trahissent une crise de la hiérarchie, de l'autorité. La réforme carolingienne devait leur porter un coup violent.

III. La réforme carolingienne. — Les désordres que nous venons de signaler inquiétèrent fortement les évêques, dès le début du IXe siècle. Nous en avons la preuve dans les décisions des conciles. Aux pénitentiels anonymes, qu'ils dénonçaient, ils tâchèrent de substituer des recueils formés uniquement de canons authentiques. La réaction épiscopale et les nouvelles œuvres doivent être successivement étudiées.

1° *La réaction épiscopale.* — Les conciles réformateurs de 813 se sont occupés de la pénitence, pour tenter de rétablir la pénitence publique (Arles, can. 26; Reims, can. 31), la liberté de jugement du confesseur (Reims, can. 16), l'esprit de pénitence (Chalon, can. 35 et 36) et la sévérité des sanctions canoniques (Chalon, can. 34) : autant d'atteintes au règne des pénitentiels qui ont multiplié les peines privées, mécaniques et douces. Le concile de Tours les vise expressément, pour recommander (can. 22) l'usage du meilleur d'entre eux, ce qui signifie sans doute, le plus conforme aux canons, et le concile de Chalon pour les proscrire (can. 38) : *Modus autem pœnitentiæ peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem, aut per sanctarum scripturarum auctoritatem, aut per ecclesiasticam consuetudinem... imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos pœnitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores...* Plus énergique encore, le concile de Paris de 829 ordonne à chaque évêque de rechercher dans son diocèse, pour les livrer au feu, les petits livres appelés pénitentiels, dont les dispositions sont contraires aux canons authentiques et trop douces : *Ut codicelli, quos pœnitentiales vocant, quia canonicæ auctoritati refragantur, pœnitus aboleantur* (can. 32). En 847, le concile de Mayence adoptait (can. 31) le texte du can. 38 du concile de Chalon, presque intégralement. Les expressions d'Ebbon, archevêque de Reims, dans sa lettre à Halitgaire, évêque de Cambrai, celles de Rodolphe, archevêque de Bourges, dans le prologue de ses *Capitula* sont aussi vigoureuses et plus précises : ils déplorent la confusion, la variété, les divergences des prescriptions contenues dans les pénitentiels. W., p. 78 sq.; Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. I, p. 98-100; Vering, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1873, p. 216 sq.

2° *Les nouvelles collections.* — Le dessein des réformateurs est de substituer à ces manuels décriés des collections de textes authentiques.

Il en était deux, excellentes, qui, depuis les dernières décades du VIIIe siècle, avaient supplanté les anciennes collections indigènes ou insulaires : la *Dionysio-Hadriana* et l'*Hispana*. Fournier-Le Bras, *op. cit.*, p. 94-93 et 100-103. Mais la première était archaïque et peu maniable, la seconde, moderne et assez facile à consulter grâce à la Table, ou aux *Excerpta*, plus commode encore sous la forme systématique, n'offrait les textes pénitentiels que dispersés au milieu de trop d'autres textes. Rassembler, dans des cadres fournis par les *Excerpta*, les textes pénitentiels de la *Dionysio-Hadriana*, suppléméntés par l'*Hispana* : telle fut l'œuvre accomplie par l'auteur de la *Dacheriana. Spicilegium* de d'Achery, 1re éd., t. XI, p. 1; 2e éd., t. I, p. 509. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des can. Rechts*, p. 848 sq.; Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. I, p. 104 sq. (avec bibliographie récente, où sont indiqués mes articles sur la *Dacheriana*).

De cette collection très importante, seuls la pré-

face et le premier livre ont pour sujet la pénitence. La préface est un réquisitoire discret et ferme contre l'arbitraire des pénitentiels, un hommage aux seuls textes sûrs, qui sont les canons des conciles généraux et provinciaux (et les décrétales). Le livre Ier contient, après la théorie générale de la pénitence, les canons relatifs aux diverses fautes : péchés de la chair, arts magiques, homicide.

Si louable que fût la *Dacheriana*, les clercs de l'époque carolingienne ne pouvaient s'en contenter. Elle n'était pas seulement un pénitentiel, puisque ses deux derniers livres concernaient la procédure, les biens ecclésiastiques, le culte (l. II), l'ordination, la vie cléricale, la hiérarchie (l. III), et elle omettait, en revanche, les fragments patristiques, les tarifs, si agréables à consulter, des anciens pénitentiels. Aussi n'empêcha-t-elle point la floraison de pénitentiels nouveaux.

Le plus ancien, semble-t-il, de ceux qui nous sont parvenus, est celui que composa, sur la demande d'Ebbon, l'évêque de Cambrai Halitgaire. *P. L.*, t. CV, col. 653-710. Des six livres de cet ouvrage, deux (l. III et IV) sont extraits de la *Dacheriana*, le l. V a pour modèles deux séries des *Excerpta* hispaniques; les deux premiers, traités des vertus et des vices, Pomère et saint Grégoire les ont alimentés; enfin, le l. VI est un tarif qui se présente comme *adsumptus de scrinio romanæ Ecclesiæ*. Cette assertion a été prise à la lettre par Mgr Schmitz, qui a considéré comme romain ce pénitentiel. En réalité, il s'agit d'un tripartite, où P. Fournier a identifié les trois séries : canonique et colombanienne (can. 1-54), celtique (can. 55-77), théodorienne (can. 78-104). Halitgaire a retenu seulement les textes accordés avec la discipline romaine.

Il y a quelques raisons d'attribuer encore, avec dom Martène, que suit miss Bateson, le recueil dit *Quadripartitus* à l'évêque Halitgaire. Les trois premières parties se composent de fragments moraux, empruntés aux Pères; la quatrième, éditée par Richter *(Antiqua canonum collectio)*, comprend un pénitentiel et une série de canons. Presque tous les textes proviennent des conciles, des décrétales et des Pères : les anciens tarifs n'ont à peu près rien donné. M. Bateson, *The supposed latin penitential of Egbert and the missing work of Halitgar of Cambrai*, dans *English historical review*, t. IX, 1894, p. 320 sq.; G. le Bras, *Manuscrit vendômois du Quadripartitus*, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1931, p. 266 sq.

Entre 830 et 847, un clerc franc formait un pénitentiel composite, où des matériaux empruntés à Cumméan, au *discipulus*, à Halitgaire, triés selon l'esprit des réformateurs, sont classés. Le succès de ce pénitentiel de pseudo-Théodore devait être grand. W. von Hörmann, *Ueber die Entstehungsverhältnisse des sogenannten Pœnitentiale pseudo-Theodori*, dans *Mélanges Fitting*, t. II, 1908, p. 3-21.

A la même époque, en 841 et 853, Raban Maur publiait ses deux pénitentiels, dont le second (environ 70 textes) est en grande partie issu du premier (environ 100 textes). *P. L.*, t. CX, col. 467, et t. CXII, col. 1397; Maassen, p. 870 sq. L'*Hadriana* et l'*Hispana* ont fourni presque tous les canons de conciles et ragments de décrétales.

3° *Valeur des pénitentiels carolingiens.* — Les pénitentiels de la réforme carolingienne ont pour caractère principal l'orthodoxie : ils n'accueillent que des textes conformes à la discipline romaine. L'*Hadriana* et l'*Hispana* leur en ont offert un grand nombre; ils ont retenu, de l'énorme littérature insulaire, à peine quelques fragments, parmi ceux qui ne pouvaient choquer le plus scrupuleux des canonistes du continent. Aucun des défauts qu'ont déplorés les évêques ne subsiste. Et, si l'on ajoute que des évêques ont, en outre, répandu en leurs diocèses des capitulaires approvisionnés aux mêmes sources pures *(Hadriana, Hispana)*, que leur pouvoir de tempérer les sanctions selon les circonstances a été mis en relief, la restauration des bonnes règles apparaîtra dans toute son ampleur.

Toutefois, il est évident que le risque d'un prochain retour au désordre des temps mérovingiens n'est pas conjuré. En somme, la série canonique n'a point éliminé les tarifs, comme on le voit dans le l. VI d'Halitgaire et dans pseudo-Théodore. Même en pleine ferveur de réforme, les clercs francs refusent de s'en contenter. D'autre part, il est des manuscrits d'anciens tarifs qui sont certainement contemporains de la réaction carolingienne. Il est facile de prévoir que Théodore et Cumméan jouiront bientôt, sinon d'un monopole, du moins d'une faveur renouvelée.

IV. De pseudo-Isidore a la réforme grégorienne. — A partir du IXe siècle, les deux groupes : insulaire et carolingien, rivaliseront d'influence et l'on peut suivre dans les œuvres nouvelles leur destin. Nous étudierons successivement les pénitentiels de la fin du IXe et du Xe siècle et le *Corrector* de Burchard de Worms.

1° *Pénitentiels de la fin du IXe et du Xe siècle.* — L'obligation pour tout prêtre d'avoir entre les mains un pénitentiel est rappelée à mainte reprise par des évêques (Rathier de Vérone, Ulrich d'Augsbourg) et, dans les pays rhénans, chaque curé doit présenter, au cours de la visite synodale, son exemplaire. Il est probable que, le plus souvent, il exhibait la copie de l'un ou l'autre des ouvrages que nous avons déjà signalés. Beaucoup de manuscrits des vieilles séries insulaires et aussi des pénitentiels de la réforme datent, en effet, de notre période. Les nouveaux catalogues ne furent guère répandus; nous les diviserons en deux classes : les pseudo-romains et les anglo-saxons.

1. *Les pénitentiels pseudo-romains.* — Plusieurs pénitentiels, formés entre 850 et 1000, se présentent ou ont été considérés comme romains.

Celui qui usurpe le patronage de Grégoire III (W., p. 535) est, en réalité, un composite en 33 canons, où dominent Cumméan et les conciles espagnols. La préface reproduit en partie la lettre d'Ebbon à Halitgaire : elle n'est donc pas antérieure à 830. Presque tous les canons ont passé dans la collection en neuf livres du *Vatic. 1349* (premier quart du Xe siècle). Le pseudo-Grégoire III pourrait donc être de la seconde moitié du IXe siècle.

Trois autres pénitentiels, probablement du Xe siècle, ont été présentés par Mgr Schmitz, t. I, p. 342-464, comme témoins de la discipline romaine de la pénitence aux VIIe et VIIIe siècles. Le premier, contenu dans un manuscrit du Mont-Cassin se donne bien pour *Pœnitentiarium summorum pontificum*, mais, de ses 105 textes, 85 sont étroitement apparentés au recueil franc des *Capitula judiciorum*, comme l'a montré P. Fournier, *Revue d'hist. et de littér. rel.*, 1902, p. 121-127, qui, tenant compte de la patrie du manuscrit et d'analogies avec la lettre de Nicolas Ier aux Bulgares et avec le *Vatic. 1349*, l'attribue à un clerc italien des environs de l'an 900. De même, 59 textes sur les 89 du ms. *C. 6* de la Vallicellane (*Vallic. I* de W., *Vallic. II* de S.) sont tirés des tripartites francs; quelques autres s'apparentent aux collections italiennes du Xe siècle et du début du XIe, ce qui indique la patrie de l'œuvre et sa date. P. Fournier, *loc. cit.*, p. 59-70. A peu près contemporain est le pénitentiel dit d'Arundel, en 97 canons, où se rencontrent des prescriptions canoniques librement modifiées, des conciles germaniques et des textes d'origine incertaine. L'auteur est vraisemblablement de France. P. Fournier, *art. cit.*, 1904, p. 96 sq. F. Liebermann, *Zum Pœnitentiale Arundel*, dans *Zeitschrift*

der Savigny-Stiftung, Kan. Abt., 1926, p. 531 sq. Aucun de ces pénitentiels, on le voit, n'exprime la vieille discipline romaine de la pénitence, comme le voudrait Schmitz; tous sont tardifs et composites. Ajoutons que le *Casinense* s'ouvre par un *ordo* très minutieux : *Incipit qualiter suscipi debeant pænitentes. Quoticscunque christiani ad pænitentiam accedunt.* Schmitz, t. I, p. 393, a sans doute exagéré l'importance de cet *ordo;* mais, s'il n'exprime pas la vieille pratique romaine, il atteste, du moins, la pratique italienne du xe siècle.

2. *Pénitentiels insulaires.* — Dans les chrétientés insulaires, on ne trouvera pas plus d'originalité que sur le continent. Un pénitentiel en quatre livres (W., p. 318) y fut mis sous le nom d'Egbert, dont on sait aujourd'hui que les trois premiers livres sont une traduction anglo-saxonne des l. III, IV et V d'Halitgaire et le IVe un composé de fragments empruntés à tous les grands pénitentiels depuis l'*Excerptus Cummeani* jusqu'à (peut-être) Halitgaire.

L'influence de ce l. IV est sensible sur les pseudo-canons du roi Edgar (qui, eux-mêmes, devaient inspirer les lois anglo-saxonnes), compilation en plusieurs parties, du xe siècle, intéressante surtout pour l'histoire des rédemptions. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 514; *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 499; cf. Oakley, p. 135.

Le ms. *G 58 inf.* de la bibliothèque Ambrosienne contient un pénitentiel dont on ne connaît pas d'autre exemplaire et qui a été publié par O. Seebass, *Ein bisher nicht veröffentlichtes Pœnitential*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, IIIe série, t. VI, 1897, p. 24 sq. Bien qu'il ait été composé sur le continent, à l'époque carolingienne, il doit être rangé dans la catégorie des insulaires, car ses sources sont de vieux recueils celtiques, notamment le *Liber Davidis* et la *Synodus Luci Victoriæ. Ibid.*, p. 337.

3. *Canons pénitentiels dans des collections canoniques.* — A partir du milieu du IXe siècle, rares seront les recueils canoniques où l'on ne trouvera point quelque trace des pénitentiels insulaires. Si l'*Anselmo dedicata* les omet, c'est par un scrupule qu'avait ignoré pseudo-Isidore, Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. I, p. 154, 181, et qui est aussi étranger à Réginon de Prüm : Théodore fut exploité par les faussaires de l'atelier isidorien, pseudo-Bède par l'auteur des *Libri de synodalibus causis.* Et les collections mineures du xe siècle doivent aux anciennes séries un fort contingent de textes : ainsi, les c. XX-XXVIII de la collection de Munich en 77 chapitres proviennent des *Capitula judiciorum*, et sont suivis d'une vingtaine de fragments tirés du pénitentiel de Mersebourg; la collection en quatre livres du chapitre de Cologne reproduit des décisions théodoriennes relatives aux rapports avec les hérétiques, le recueil de Saint-Emmeran demande des matériaux au *discipulus* comme à Bède-Egbert et à l'*Excarpsus Cummeani*, les douze moyens d'effacer le péché sont reproduits par divers compilateurs. Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. I, p. 253, 275, 278, 290, 295, 275, note 4.

La part des pénitentiels carolingiens n'est pas moindre, il est vrai : tous ont été consultés au xe siècle, et nous avons maintes fois insisté sur l'influence énorme de la *Dacheriana*, dont le l. I, comme les l. II et III, fut largement exploitée. *Ibid.*, p. 274-349 sq.

Parmi ces collections, il en est qui ne se contentent point de quelques emprunts fortuits aux pénitentiels antérieurs : les trois derniers livres de la collection en neuf livres du *Vatic. 1349* ont pour sujet la pénitence; la collection en 98 chapitres a un caractère principalement pénitentiel. *Ibid.*, p. 292 et 342.

2° *Corrector sive Medicus.* — Le plus important de tous les pénitentiels de notre période, et peut-être le plus répandu de tous ceux qui circulèrent au Moyen Age, est le *Corrector sive Medicus* qui forme le l. XIX du *Décret* de Burchard de Worms, composé entre 1008 et 1012. *P. L.*, t. CXL, col. 949-1018. Fournier-Le Bras, t. I, p. 364 sq. Ce livre comprend 159 chapitres, relatifs à la théorie générale de la pénitence et à la punition des principaux péchés : il serait difficile d'y apercevoir les lignes d'un plan méthodique! Quant aux sources, les Ballerini et après eux Mgr Schmitz ont soutenu que les 33 premiers chapitres e sont autre chose qu'un pénitentiel reçu dans les pays germaniques, le *Pænitentiale Ecclesiarum Germaniæ* (Schmitz, t. II, p. 401), que Burchard aurait transcrit, puis complété. Cette opinion a été combattue par P. Fournier, *Nouv. revue hist. de droit*, 1910, p. 213-221, qui prouve que le l. XIX tout entier est l'œuvre de Burchard et de ses collaborateurs.

Leurs matériaux, ils les ont pris aux sources suivantes : 1. les pénitentiels insulaires (Théodore : 12; *Excarpsus Cummeani :* 13; *Excarpsus Bedæ :* 4; *Excarpsus Egberti :* 3, d'après les observations de P. Fournier); les pénitentiels de la réforme carolingienne (Halitgaire : 5; Raban à Héribald : 8); le pénitentiel de Saint-Hubert (8), soit une cinquantaine de canons empruntés aux pénitentiels. — 2. Réginon de Prüm (35), les conciles de l'époque carolingienne (12), l'*Hadriana* (10), les écrivains ecclésiastiques (10), la collection irlandaise (7), les capitulaires épiscopaux (3). En outre, une vingtaine de fragments, inconnus ou douteux, ont pu être fabriqués par l'atelier de Worms.

Le *Corrector* ne contient pas tous les textes pénitentiels du *Décret.* Bon nombre de textes pénitentiels sont dispersés dans les autres livres. Pour nous en tenir à ceux provenant des anciens tarifs, P. Fournier en compte une soixantaine, fournis surtout par Théodore (34) et Cumméan (15) et qui se trouvent presque tous dans les livres III, IV, V, VIII et XVII. En outre, beaucoup de sanctions canoniques ont été transcrites des collections conciliaires, notamment de l'*Hadriana.*

Ainsi, le *Corrector* se présente comme un pénitentiel éclectique, et le même trait appartient à toutes les parties pénitentielles du *Décret.* Ajoutons que Burchard choisit la leçon des textes avec autant de liberté que les textes eux-mêmes. Il est responsable non seulement de la diffusion d'une masse de tarifs, mais de la forme sous laquelle nombre d'entre eux se répandirent dans la chrétienté. Mais il est aussi partiellement responsable, et avec plus d'honneur, de la méthode suivie par les confesseurs aux XIe et XIIe siècles : d'abord, il dresse à leur usage (XIX, 5) un interrogatoire beaucoup plus minutieux que tous ceux qui l'ont précédé, celui de Réginon, par exemple (I, 394), où sont analysés les divers péchés et, un peu plus loin, à la fin du can. 8, il multiplie les conseils pratiques en vue de l'individualisation de la pénitence. Fournier-Le Bras, t. I, p. 413. Le *Corrector*, s'il marque un retour à l'usage des pénitentiels quelque peu indépendants, tempère, on le voit, l'ancienne liberté insulaire en rapportant des textes et des principes conformes à la discipline continentale.

Désormais, très rares seront les œuvres de quelque originalité. Mentionnons, à cause de l'influence qu'il a acquise, surtout par l'intermédiaire du *Décret* d'Yves, le petit pénitentiel attribué à Fulbert, évêque de Chartres. S., t. I, p. 773 sq.

Du *Décret* sont issus des pénitentiels ou des collections surtout pénitentielles dont on trouvera l'énumération dans l'article précité de P. Fournier, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1911, p. 695 sq. et dans son *Histoire des sources*, t. I, p. 432 sq. En première ligne, il faut placer la *Summa de judiciis omnium peccatorum* (S., t. II, p. 480-505) et la *Collectio XII partium.* Presque toutes les collections de la

première moitié du XIe siècle empruntent leurs textes et notamment les textes pénitentiels au *Décret* et à la *Collection en cinq livres*, composée vers 1015 dans l'Italie méridionale, et dont le l. IV a pour sujet la pénitence et pour sources les grands recueils du VIIIe (Théodore, *Capitula judiciorum*) et du IXe siècle *(Dacheriana)*.

V. De la réforme grégorienne au décret de Gratien. — Contre les pénitentiels, Pierre Damien dirige les plus dures critiques : fables mêlées aux saints canons, dont, par une vraie présomption, des hommes perdus de vices ne craignent pas d'invoquer l'autorité. « Ces textes pernicieux portent des attributions douteuses; tantôt ils sont donnés sous le nom de Théodore de Cantorbéry, tantôt sous un autre vocable; parfois ils se couvrent d'une étiquette qui leur assigne une origine romaine, aussi menteuse que les autres. » *Liber Gomorrhianus*, c. X sq., dans *P. L.*, t. CXLV, col. 169 sq. Atton de Verceil, dans la préface de son *Capitulare*, dénonce comme apocryphe le pénitentiel dit romain. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI *b*, p. 60-61. Les grégoriens, en conséquence, n'admettent dans leurs collections que les règles pénitentielles officiellement reçues à Rome. Cf. Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. II, p. 6-7.

1° *Collections majeures.* — La seule collection grégorienne qui contienne un pénitentiel est celle d'Anselme de Lucques, dont le l. XI, dans la forme A, est consacré à la pénitence. Cette forme est probablement plus ancienne que B, qui n'a point le pénitentiel. Celui-ci, composé de 174 chapitres, tire presque toute sa matière des *Capitula judiciorum*, dont la série canonique, dite souvent romaine, a surtout été exploitée; la série théodorienne a fourni quelques textes, la cumméanienne a été presque complètement négligée. Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. II, p. 29-30. On ne trouve qu'un petit nombre de règles pénitentielles dans la collection de Deusdedit (l. IV), toutes tirées des sources authentiques.

En revanche, dans le l. XV du *Décret* d'Yves de Chartres, publié vers 1094, *P. L.*, t. CLXI, reparaissent nombre de textes empruntés à Burchard, à côté de quelques autres, tirés de sources mineures, comme le petit pénitentiel qui porte le nom de Fulbert de Chartres. Mais, dans la *Panormia*, où Yves de Chartres a résumé son *Décret*, les textes pénitentiels ont été écartés systématiquement.

2° *Collections mineures.* — La plupart des collections de la fin du XIe siècle et du premier tiers du XIIe subirent, on le sait, l'influence des deux groupes, grégorien et chartrain, dont nous venons de nous occuper. Les rares recueils qui, en Italie, échappent à l'emprise grégorienne restent dans la dépendance de la collection en cinq livres, de Burchard et notamment de son *Corrector* : c'est le cas des recueils contenus dans le ms. *300* de la *Riccardiana*, dans le ms. *236* du Mont-Cassin, dans le *Vaticanus 4977*. Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. II, p. 121 sq. Même des recueils très favorables à la réforme, comme la collection en deux livres du *Vatic. 3832*, la collection en cinq livres du *Vatic. 1348*, la collection de Turin en sept livres, la collection d'Assise, la collection en dix-sept livres des mss. de Poitiers et de Reims, la collection de Sainte-Geneviève, le recueil du manuscrit de Saint-Germain-des-Prés, la collection en dix parties, les deux collections de Châlons retranscrivent totalement ou en partie le *Corrector*. *Ibid.*, p. 130, 132, 134, 166, 168, 230, 268, 286, 299, 308. Plusieurs font des emprunts aux pénitentiels insulaires des VIIe et VIIIe siècles. Bonizo de Sutri, par exemple, dans son *Liber de vita christiana*, recourt à Théodore et à Cumméan, à Bède et à Egbert. *Ibid.*, p. 143. La collection en trois livres du *Vatic. 3831*, le recueil de Saint-Germain-des-Prés sont tributaires de Théodore. *Ibid.*, p. 200, 288. Et la collection du ms. *903* de Turin a reçu nombre de décisions pénitentielles d'origine insulaire. *Ibid.*, p. 219.

En somme, l'influence du *Corrector* a été la plus constante jusqu'au XIIe siècle. Quelques collections, cependant, comme la collection en sept livres du *Vatic. 1346*, prennent à Anselme des séries de canons pénitentiels. Fournier-Le Bras, t. II, p. 189. D'autres réunissent les éléments d'Anselme et ceux de Burchard, comme la collection en treize livres. *Ibid.*, p. 251. D'autres remontent jusqu'à la *Dacheriana*, comme la collection en dix-sept livres, la collection en dix parties. *Ibid.*, p. 233, 299. Enfin, parmi les apocryphes fabriqués au début du XIIe siècle, il en est un lot concernant la pénitence. *Ibid.*, p. 176, 196. Et des textes importants sont interpolés, comme ce canon 142 du *Corrector* de Burchard : *monachi secularibus penitentiam dare possunt*, où l'auteur de la collection en dix-sept livres introduit une négation *(non possunt)*, certainement peu favorable aux moines. *Ibid.*, p. 234.

Par les collections canoniques, les pénitentiels continuèrent donc, après la réforme grégorienne, à exercer une notable influence. Les sentenciaires, aussi, servirent à la diffusion de leurs textes. Par exemple, le *magister A* qui fut utilisé par Gratien, est tributaire de divers pénitentiels, notamment de Théodore.

3° *Textes des pénitentiels dans le Décret de Gratien.* — De toute cette littérature pénitentielle, bien des textes devaient, par l'intermédiaire des collections canoniques, aboutir au *Décret* de Gratien (vers 1140). Désormais, l'ère des pénitentiels est pratiquement achevée.

VI. Conclusions : la fonction historique des pénitentiels. — 1° *Place des pénitentiels dans l'histoire de la pénitence.* — Il ne nous appartient pas d'apprécier, dans ce chapitre d'histoire littéraire, toute l'influence des pénitentiels sur le développement de la pénitence. Voir l'art. Pénitence, col. 846 sq. Nous nous bornerons à noter qu'ils attestent et imposent la pénitence privée, et que, par leur arbitraire, beaucoup d'entre eux tendaient à en troubler la fonction. L'idée d'une satisfaction effective et personnelle, légale et proportionnée au péché, a été défendue par les canonistes soucieux de l'ordre et de l'unité, à toutes les époques de restauration religieuse. Les recueils gélasiens, beaucoup des carolingiens, enfin les grégoriens, ne contiennent que les règles authentiques, et ce sont elles qui ont fini par l'emporter. Mais leur application universelle n'a-t-elle pas été favorisée par l'énergique pression des insulaires en faveur de la confession? Et les rédemptions celtiques ne préparaient-elles pas, de loin, et dans une certaine mesure, la pratique des indulgences?

2° *Place des pénitentiels dans l'histoire de l'Église.* — Ce concours, finalement donné à la discipline catholique, n'était guère prévu des évêques carolingiens ni des doctrinaires de la réforme grégorienne. Dans la vie de l'Église, les pénitentiels insulaires apparaissent comme une des manifestations du particularisme, de l'individualisme. Mais ils ont, comme les schismes et les hérésies, contribué, par les réactions qu'ils provoquèrent, à l'œuvre de la centralisation et au régime de l'autorité.

3° *Place des pénitentiels dans l'histoire de la civilisation.* — Aussi profonde, bien que moins facile à mesurer, fut l'action civilisatrice des pénitentiels. D'abord ils ont comme doublé la loi séculière, en ajoutant une pénitence au *Wergeld*, en réprimant comme péché ce que le juge séculier a réprimé comme délit, pour employer une discrimination que les hommes du Moyen Age eussent sans doute mal comprise : le cou-

pable était frappé d'une double peine. Parfois, aussi, la peine était unique, parce que, seule, l'Église avait condamné l'acte comme contraire à la loi chrétienne : nombre de textes, dans les pénitentiels, pourvoient à la protection de la femme, de l'enfant et même de l'esclave. Cf. Oakley, p. 193-196 et passim. Ainsi, les pénitentiels contribuaient efficacement à la défense de l'ordre social et à son perfectionnement.

On leur fera plus grand honneur encore d'avoir aidé au perfectionnement de l'homme. Par de minutieuses prescriptions alimentaires (voir sur ce point les travaux de K. Böckenhoff), ils ont inculqué aux Barbares, sous forme de tabous, quelques principes d'hygiène. Surtout, en affinant la casuistique des péchés de pensée, ils ont affiné la conscience ou, pour le moins, la prudence de chrétiens un peu rudes. Lea, *op. cit.*, t. II, p. 106. E. Friedberg, *Aus deutschen Bussbüchern*, 1868.

Tous ces progrès ont été inspirés par des catalogues souvent médiocres et où il ne serait pas difficile de relever des fragments étranges ou même absurdes. Le bienfait était procuré par le principe de la pénitence, plutôt que par le génie des compilateurs!

G. Le Bras.

1. PENNA (François Horace de), frère mineur capucin de la province des Marches. Né à Macerata en 1680, il prit l'habit le 8 novembre 1700. Peu de temps après avoir terminé ses études, il obtint la permission de partir comme missionnaire au Thibet. Il quitta sa patrie en 1712 et évangélisa le Thibet pendant plus de trente ans. Il revint en Italie en 1735 pour y chercher du renfort. En 1738, il repartit pour le Thibet. A son retour, il rencontra l'hostilité la plus vive de la part des princes, des bonzes et du grand lama. En 1745, les chrétiens furent persécutés et dispersés, l'église de Lassa détruite et le P. François Horace dut s'enfuir en Népal, à Patan, où il mourut le 20 juillet 1745.

Ce missionnaire illustre ne s'est pas seulement distingué par l'évangélisation du Thibet, il a composé aussi de nombreux ouvrages, qui se rapportent non seulement à l'histoire des missions, mais aussi à l'histoire des religions et à la théologie. Ainsi nous avons de lui : 1. *Relazione del principio e statu presente della missione nel regno del Tibet e regni confinanti raccomandata ai cappuccini della provincia della Marca*, que la Congrégation de la Propagande publia à Rome, en 1738; 2. *Breve ragguaglio delle operato dai cappuccini della provincia della Marca nella missione del Tibet*, imprimé dans les *Analecta ord. min. capuccinorum*, t. XXXVII, 1921, p. 285-294; t. XXXVIII, 1922, p. 57-63; 3. *Istoria delle gesta di Sciachiatuba ristoratore dell' islamismo*, traduite du thibétain; 4. *Le tre grande vie che conducono alla perfezione*, traduit du thibétain; 5. *Sopra le trasmigrazioni e l'orazione a Dio*, traduit du thibétain; 6. *Tesoro della dottrina cristiana del Turlotti*, traduit en langue thibétano-népalienne; 7. *Dottrina cristiana del cardinal Bellarmino*, traduit en langue thibétano-népalienne; 8. *Vocabulario italiano-tibetano-nepalese* d'environ 35 000 mots; 9. *Degli aiuti che debbonsi cercare, ossia a chi si debba ricorrere*, traduit du thibétain; 10. *Libro del mondo*, traduit du thibétain; 11. *Libro degli idoli tibetani*, traduit du thibétain; 12. *Della regola in osservanza presso i religiosi*, traduit du thibétain; 13. *Libro sulla cognizione del vero Dio e sul comandamento di amare solamente lui ed in lui solo sperare*, traduit de l'italien en thibétain.

Giuseppe da Fermo, O. M. C., *Gli scrittori cappuccini delle Marche e le loro opere edite ed inedite*, Jesi, 1928, p. 50-53.

Am. Teetaert.

2. PENNA (Jean de LA), bénédictin, puis dominicain à Tolède (XVIe siècle). Casuiste réputé et théologien thomiste, il professa au collège dominicain de Saint-Grégoire de Valladolid et à l'université de Salamanque. Il mourut en 1565. Ses *In universam S. Thomæ Summam commentaria* n'ont pas été édités; mais les manuscrits en ont été longtemps consultés et utilisés par les théologiens de Salamanque.

J. Lopez, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo y de su orden de predicadores*, l. I, c. XL, 1re édit., 1613; *Quarta parte de la historia...*, l. II, c. XLV, 1re édit., 1615; Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 191.

M.-M. Gorce.

PENNOTO Gabriel, XVIIe siècle. — Chanoine régulier de Saint-Augustin de la congrégation du Latran, né à Novare, il occupa dans son ordre des postes importants. C'est ainsi qu'il put écrire une *Generalis totius ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, in-fol., Rome, 1624, Cologne, 1645. Cet ouvrage a fait sa réputation, mais Pennoto intéresse davantage le théologien par son *Propugnaculum humanæ libertatis seu controversiæ pro humani arbitrii libertate contra philosophos, astrologos judiciarios et hæreticos tuenda et cum certitudine divinæ præscientiæ, immobilitate divini decreti et efficacia divinæ motionis conciliandaa libri decem*, in-fol., Lyon, 1624. Dirigé surtout contre les calvinistes, l'ouvrage, eut, paraît-il, beaucoup de succès dans les milieux arminiens.

Les bibliographies renvoient à Janus Nicius Erythræus (J. V. Rossi), *Pinacotheca imaginum illustrium virorum qui auctore superstite diem suum obierunt*, II, n. 55; voir aussi Ét. Dechamps, *De hæreri janseniana*, Paris, 1654, l. II, disp. II, c. XV, n. 3,et disp. VIII, c. XI, n. 5; Hurter, *Nomenclator*; 3e édit. t. III, col. 696.

É. Amann.

PENON François, dominicain né à Orléans en 1623; étudiant des universités de Toulouse et de Paris; érudit, philosophe et théologien; mort en 1699 à Paris où il avait dirigé la congrégation dominicaine de Saint-Louis. Il consacra quinze ans de sa vie à un *Ars chronologica*. Mais François Penon est surtout connu pour avoir composé un résumé-aide-mémoire rythmé de la *Somme* de saint Thomas : *Hymnus angelicus, sive Doctoris angelici Summæ theologicæ rhythmica synopsis. Quæstiones DCXII, articulos 3120 complectens*, Paris, 1651, in-12, 161 p., selon le procédé d'une vieille pédagogie qui mettait en vers les résumés pour faciliter la mémoire. Le résultat obtenu par Penon est assez curieux et déconcertant. Cependant, l'ouvrage eut un certain succès puisqu'on en retrouve assez facilement des exemplaires. L'auteur le réédita en 1676.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 748.

M.-M. Gorce.

PENTATEUQUE. — Sous ce nom, transcrit du grec, on désigne le groupe de livres que le judaïsme appellait la *Thora* et qu'il regardait comme jouissant, parmi les Livres saints, d'une autorité tout à fait exceptionnelle. Ces cinq livres sont, dans leur ordre, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome. Chacun d'eux a fait l'objet dans ce dictionnaire d'une étude détaillée. Si quelques-unes de ces notices ont déjà quelques années d'âge (l'art. Deutéronome est de 1909; l'art. Exode de 1912, l'art. Genèse de 1914), les deux dernières en date (l'art. Lévitique de 1925, l'art. Nombres de 1931) ont pu commencer à tenir compte des tendances nouvelles qui se manifestent, au sujet de la critique littéraire et historique du Pentateuque, soit dans les milieux indépendants, soit dans les cercles conservateurs et spécialement chez les catholiques.

On a donc pensé que le temps n'était pas encore venu de reprendre, sur nouveaux frais, une étude générale des divers problèmes que soulève la critique du Pentateuque. Mais il y a intérêt, pour les lecteurs, à trouver ici le catalogue des diverses questions soule-

vées dans les articles précédents et des solutions, provisoires ou définitives, qui en ont été données. Ces questions peuvent se grouper sous deux chefs : critique littéraire, critique historique.

I. Critique littéraire. — S'agissant de livres très anciens, qui ne portent en tête aucun nom d'auteur et sur l'origine desquels nous ne sommes renseignés que par des indications récentes, et d'ailleurs assez imprécises, la critique de composition doit précéder ici la critique d'attribution.

1° *Critique de composition.* — De quelle nature est cet écrit que nous appelons le Pentateuque? Sa lecture, de bout en bout, révèle deux choses : une unité très réelle, en même temps qu'une diversité non moins frappante. L'unité ressort d'un plan méthodique qui se poursuit tout le long de l'œuvre. La diversité éclate dans la juxtaposition de morceaux si différents par le style et l'inspiration qu'ils ne peuvent être sortis, dans leur état originel, de la plume du même auteur. Peu sensible dans la Vulgate hiéronymienne ou dans le texte des Septante, cette différence de rédaction est déjà très apparente dans une bonne traduction faite sur l'hébreu ; elle éclate aux yeux des professionnels de la langue originale.

De quelque manière que l'on doive expliquer par la suite la présence de ces pièces d'origine différente, la première tâche qui s'impose, c'est de grouper les morceaux présentant le même caractère. A ce travail, la critique, surtout indépendante, s'est appliquée pendant tout le siècle qui vient de s'écouler. Il serait vain de prétendre que cet immense effort collectif a été sans résultat. Sans doute, on peut penser qu'on a mis parfois trop d'assurance à répartir, entre les divers documents que l'on a été amené à restituer, tel chapitre, tel paragraphe, tel verset, tel fragment de verset. Mais la méthode, appliquée avec persévérance, n'a pas laissé d'aboutir à des conclusions plausibles. En faisant abstraction des hypothèses aujourd'hui périmées, on peut dire que la critique littéraire du Pentateuque établit, avec une probabilité suffisante, l'utilisation, dans cet ensemble de livres, de quatre documents principaux, deux surtout historiques, deux surtout législatifs. Sans rien vouloir préjuger de leurs origines respectives, on peut continuer à les désigner par les quatre sigles acceptés par la presque unanimité des critiques : J (document jahviste), E (document élohiste), P (initiale du mot allemand *Priestercodex* = code sacerdotal), D (document deutéronomiste).

Le document D peut être mis d'abord hors de cause ; il se confond, en effet, ou à peu près, avec le livre que nous appelons le Deutéronome. Toutefois, les critiques relèvent, au cours des autres livres, quelques additions ou retouches qui pourraient être de la même main. Tout le nécessaire a été dit sur ceci à l'art. Deutéronome, surtout col. 652-654.

Le document J, qu'il n'est pas toujours facile de dissocier d'avec le document E, forme avec celui-ci la majeure partie du récit historique contenu dans la Genèse, l'Exode et les Nombres. Voir ce qui concerne l'un et l'autre à Genèse, col. 1189-1193, à Exode, col. 1747-1748, à Nombres, col. 692.

Le document P est essentiellement d'ordre législatif, ou plus exactement d'ordre rituel; c'est à lui que l'on rapporte la plus grande partie des textes législatifs qui forment la seconde moitié de l'Exode, tout le Lévitique et la grande masse des Nombres. Mais le document en question n'est pas exclusivement un code; ses dispositifs sont encadrés dans une histoire qui retrace à grands traits les destinées de l'humanité et du peuple d'Israël. On en retrouve, dès lors, les traces très reconnaissables dans la Genèse et les parties historiques de l'Exode et des Nombres. Voir Genèse, col. 1194-1195; Exode, col. 1748-1749; Lévitique, col. 466-471; Nombres, col. 693-695. On a exposé à ces deux derniers articles que le code sacerdotal lui-même n'apparaissait pas comme une unité absolue, mais qu'il convenait d'y relever des traces de législations successives.

2° *Critique d'attribution ou de date.* — Le problème est double. A supposer qu'il faille reconnaître une existence réelle à chacun de ces documents, peut-on établir quels sont leurs auteurs respectifs ou, du moins, à quelle date il faut les faire remonter? En suite de quoi il restera à dire par quels soins s'est accomplie leur fusion qui a donné le Pentateuque dans son état actuel.

1. *Date de composition des divers documents.* — C'est le point où le hiatus éclate entre les critiques ecclésiastiques (surtout catholiques) et les critiques indépendants.

Aux divers endroits ci-dessus marqués on a donné, de façon sommaire, les positions prises par ces derniers et tout particulièrement par les tenants de l'école wellhausienne. J et E, d'après celle-ci, remonteraient seulement au IXe ou au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne; D, en son état primitif, serait le livre découvert dans le temple de Jérusalem en 622, sous le roi Josias, P, enfin, serait le plus tardif de ces documents; la comparaison avec Ézéchiel invite à en abaisser la date jusqu'après l'exil; c'est au moment où, sous l'impulsion d'Esdras, se constitue le judaïsme postexilien que ses dispositions législatives et rituelles auraient pris à peu près leur caractère définitif.

La critique catholique, beaucoup plus respectueuse de la tradition, se refuse à admettre des conclusions aussi radicales concernant l'âge tardif des documents. Elle doit prendre en considération le fait que, de temps immémorial, la Thora a été considérée comme une œuvre se rattachant à Moïse. Il lui paraît donc absolument impossible d'admettre que *tous* les documents dissociés par la critique se rapportent à des dates notablement postérieures à celle, d'ailleurs assez imprécise (XVe-XIIIe siècle), où se situe l'activité du législateur d'Israël. Obligée néanmoins de tenir compte de l'existence des documents, elle les considérera comme étant, du moins en majorité, antérieurs à Moïse ou de son époque. Il n'est pas interdit de regarder comme antérieurs à ce moment les documents narratifs qui racontent l'histoire de l'humanité et des débuts d'Israël. Quant aux textes législatifs, tout invite à en attribuer une notable partie à l'activité propre de Moïse, même s'ils présentent entre eux des divergences qui peuvent provenir de circonstances nouvelles. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi l'ensemble de la législation serait demeuré immuable après Moïse, et il n'est pas illogique, à coup sûr, d'admettre l'hypothèse que des compléments, des rectifications même, y ont été introduits par la suite. C'est le sort d'une législation de s'adapter indéfiniment à des besoins nouveaux et à de nouvelles situations.

Ainsi raisonnent, parmi les catholiques mêmes, les critiques les plus avertis (voir art. Nombres, col. 699). Si l'on ajoute, d'autre part, que, dans les milieux indépendants, une réaction se dessine contre les hypothèses les plus radicales de l'école wellhausienne (voir *ibid.*, col. 696-697), c'est un motif d'espérer que le hiatus, dont nous parlions tout à l'heure, finira bien par se réduire un jour.

2. *Date de la fusion des divers documents.* — Le problème de la formation de cette « unité » qui s'appelle le Pentateuque, à partir des documents susindiqués, est susceptible, théoriquement, d'un très grand nombre de solutions.

Celle que l'on peut appeler classique, dans les milieux indépendants, envisage l'évolution suivante, indiquée ici de manière tout à fait schématique. En

premier lieu, fusion avec les suppressions et les raccords nécessaires, de J et de E, fournissant une histoire des origines de l'humanité et des débuts de la nation israélite, où figurait, avec le récit de l'exode, la législation très simple du désert, telle qu'elle paraît au *Livre de l'Alliance*, Ex., xx, 1-xxiv, 11. Cette fusion serait antérieure à 622. — Après l'invention, à cette date, du Deutéronome, lequel promulgue une loi toute nouvelle sur l'unité du sanctuaire, un écrivain, animé de l'esprit « deutéronomiste », aurait joint le livre, trouvé dans le temple, à cette vieille histoire d'Israël, en retouchant celle-ci pour autant que cela était nécessaire à son dessein. — Postérieurement à la captivité, le code sacerdotal, qui jusque-là s'était développé indépendamment, ayant reçu sa forme à peu près définitive, un auteur, prenant comme cadre de son travail cette production à la fois historique et législative, y fit entrer des morceaux de J et de E (ou de la combinaison J-E) qui allaient à ses fins, et lui donna comme conclusion D, qui allait désormais figurer comme « une seconde loi », un Deutéronome. Quelle est la part qui revient, dans ce travail, à Esdras ou aux scribes de son école, c'est sur quoi les critiques ne s'entendent pas. Tous, du moins, s'accordent à reconnaître au grand scribe du ve siècle une influence prépondérante sur la rédaction définitive du Pentateuque dans son état actuel.

Si elle ne peut se ranger, sans plus ample informé, à ce schéma, qui est d'ailleurs la partie la moins solide de la théorie documentaire, la critique catholique ne se croit pas obligée non plus à admettre que le Pentateuque ait pris, dès l'époque de Moïse et par ses soins, de manière absolument définitive, la forme que nous lui connaissons. Voir à l'art. Lévitique, col. 472-474, les hypothèses diverses sur la fusion des documents, présentées par des critiques de la valeur de Brucker, Touzard, Nikel et autres. Quoi qu'il en soit de la valeur intrinsèque de leurs suppositions, elles montrent qu'une grande liberté est possible dans cette question.

En définitive, le problème de l'authenticité mosaïque du Pentateuque s'oriente, à l'heure présente, dans une direction un peu nouvelle. D'une part, la critique indépendante revient à une plus juste appréciation de l'antiquité de nombre de textes législatifs contenus dans le Pentateuque; la critique ecclésiastique, de son côté, ne laisse pas de reconnaître l'existence, dans la Thora, de pièces de provenance et d'âge différents, s'obligeant par là même à fournir l'explication de la manière dont ces pièces ont fini par constituer le Pentateuque actuel. Ces diverses solutions, données aux problèmes littéraires, préparent les solutions qu'il convient de donner aux problèmes historiques.

II. Critique historique. — Que valent, du point de vue de l'histoire, les données fournies par le Pentateuque dans son état actuel, que valent, en particulier, les renseignements qu'il apporte sur l'activité politique, religieuse, législative de Moïse? C'est là proprement, du point de vue de l'histoire et de la théologie, le vrai problème de l'authenticité mosaïque de la Thora, le problème littéraire n'ayant d'importance que pour autant qu'il commande celui-là.

L'école wellhausienne avait résolu ces diverses questions de la manière la plus radicale, en s'inspirant du principe de l'évolutionnisme religieux. C'est, d'après elle, à une époque tardive, et particulièrement sous l'action des prophètes du ixe et du viiie siècle, que le peuple d'Israël s'est élevé lentement du polythéisme à l'hénothéisme d'abord, au monothéisme ensuite, cependant que les institutions cultuelles évoluaient dans le même sens. C'est seulement après la captivité que l'idée serait venue de projeter dans le passé les idées et les pratiques religieuses, dont on commençait dès lors à vivre, et d'attribuer à un personnage plus ou moins légendaire l'origine des croyances, des rites, de la législation qui avaient fini par prédominer.

Une telle présentation de l'histoire paraît, à bon droit, absolument inacceptable à la critique ecclésiastique. C'est, avant tout, contre elle qu'est dirigée la fin de non-recevoir opposée à l'hypothèse littéraire par la décision de la commission biblique du 27 juin 1906. Denz.-Bannw., n. 1998 sq. L'effort de la critique catholique doit donc tendre à montrer que les données traditionnelles, relatives au personnage de Moïse, à son action, à son importance dans le développement ethnique, social, religieux d'Israël, peuvent et doivent être maintenues dans leur ensemble, quoi qu'il en soit des modifications d'ordre secondaire que le temps a dû apporter dans l'œuvre de ce législateur. En d'autres termes, au point de départ de la nationalité israélite, il faut placer l'action d'une haute et puissante personnalité, inspirée, guidée, soutenue par Dieu.

Cette démonstration a été donnée aux articles précédents. Nous allons y renvoyer en groupant les idées sous divers titres.

1° *Activité politique de Moïse.* — Voir art. Exode, col. 1749-1752, existence et rôle historique de Moïse; art. Nombres, col. 699-701, action de Moïse; col. 702-704, itinéraire des Hébreux.

2° *Rôle incomparable au point de vue religieux.* — Voir art. Exode, col. 1760, et les articles ou livres auxquels on y renvoie; art. Lévitique, col. 489-498, doctrine du Lévitique, importance de l'idée de sainteté rituelle, caractère de cette législation rituelle; art. Nombres, col. 705-706, doctrine sur Dieu; art. Deutéronome, col. 661-664, doctrine sur Dieu. — A la vérité, un certain nombre des textes, auxquels on se réfère en ces divers endroits, pourraient être postérieurs à la période mosaïque. Mais il est clair qu'ils ont été élaborés sous l'influence de textes dont l'authenticité mosaïque est indiscutable. Loin de défigurer la pensée du premier législateur, ils ne font que la prolonger. A ce point de vue, l'étude comparative du *Livre de l'Alliance*, Ex., xx-xxiv (dont les critiques s'accordent à reconnaître la haute antiquité) et du Deutéronome fournirait, pensons-nous, des résultats intéressants.

3° *Activité législative.* — Cette activité doit être envisagée dans le sens le plus large : social, cultuel, religieux. Ces divers points de vue se confondent, et cette compénétration des différents domaines est le plus sûr garant de l'antiquité de beaucoup de prescriptions. Les données de la sociologie moderne rencontrent ici les conclusions de la critique. — Voir art. Exode, col. 1752 sq., Moïse législateur des Hébreux au Sinaï; art. Lévitique, tout entier et principalement col. 480-489, antiquité du sacerdoce lévitique, du rituel des sacrifices; art. Nombres, col. 701, la législation; art. Deutéronome, col. 657, rapports entre la législation deutéronomique et les influences égyptiennes.

A se reporter aux articles signalés, et spécialement aux derniers en date, on constatera que, sur ces divers points, plusieurs critiques indépendants, et non des moindres, reviennent à une plus saine appréciation de la réalité et que leurs hypothèses, sinon leurs conclusions définitives, tendent à se rapprocher de celles que préconisent les plus avertis d'entre les critiques ecclésiastiques.

É. Amann.

PEPANOS Dimitri, médecin et controversiste grec du xviie siècle. Né à Chio en 1620 ou 1621 de parents catholiques de rite byzantin, il entra, en 1636, au collège grec Saint-Athanase à Rome et dut le quitter, en 1643, à la suite d'une maladie incurable. Après une mission à Florence, qui lui permit de découvrir un texte grec du *Symbole* dit de saint Athanase, il revint

à Rome, où il prit ses grades en théologie, puis se rendit à Messine pour y étudier la médecine. Il rentra ensuite à Chio, où il se maria, le 2 janvier 1649. Il abandonna alors le rite byzantin pour le rite latin et se constitua le défenseur des catholiques. Il mourut, probablement au cours d'un voyage en Sicile, à une date qui n'a pu être déterminée. La plus grande partie de ses œuvres a été publiée par les soins du cardinal d'York, qui en chargea le savant Jean-Christophe Amaduzzi. Elles parurent à Rome, en 1781, en deux volumes in-4° de LXXXIII-624 et IV-456 pages, avec la traduction en latin de Bernard Stéphanopoulos. Ce sont presque uniquement des traités de théologie, réfutant les erreurs de Calvin et dirigés aussi contre les « orthodoxes » : sur la sainte Église, sur la procession du Saint-Esprit, sur l'eucharistie, sur le feu du purgatoire, sur la jouissance des saints avant la résurrection, sur l'indissolubilité du mariage, sur le symbole de saint Athanase, sur le triomphe de l'orthodoxie (celui-ci en vers blancs). Tous ces traités résument parfaitement la controverse, mais n'offrent à peu près rien d'original. Amaduzzi rejeta de son édition un traité de médecine contre les élèves de Galien, trente-trois épigrammes à la louange de la sainte Vierge et un poème sur un épisode de la vie de saint Athanase. Le P. Sophrone Pétridès, A. A., a publié, avec traduction latine, les épigrammes et le poème sur saint Athanase, *Bessarione*, t. VII, 1900, p. 529-549. Quant au traité de médecine, il est encore inédit.

E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. III, Paris, 1895, p. 276-284; S. Pétridès, *Poèmes inédits de Dimitri Pépanos*, dans *Bessarione*, t. VII, 1900, p. 518-549.

R. JANIN.

PÉPIN Guillaume, prédicateur populaire dominicain. Il naquit, à Évreux, dans la seconde moitié du XVe siècle, et mourut dans cette ville, en 1533. La destinée de ce Normand est assez semblable à celle du Breton Alain de la Roche qui appartenait, quelques décades plus tôt, à la même congrégation de Hollande, où Guillaume Pépin fit entrer le couvent d'Évreux. En cette même période de la pré-réforme, les deux prédicateurs avaient reçu au couvent de Saint-Jacques la même mentalité, relativement archaïque. Alain de la Roche a d'ailleurs été, pour Guillaume Pépin, un inspirateur de doctrine. L'éloquence de Guillaume Pépin, comme celle d'Alain de la Roche, n'est pas sans ressemblance profonde avec celle de tout le XVe siècle dominicain, de Jean Nider et de saint Vincent Ferrier. Comme ces auteurs, Guillaume Pépin atteint à des originalités d'exposition qui sont presque des originalités de doctrine.

L'extrême composition de ses plans de sermons fait penser à Bourdaloue. Mais la logique rigoureuse de sa pensée et sa manière doctrinale, presque scolastique, n'ont rien de froid. Il manifeste une verve réelle, un vrai talent à produire de nouvelles divisions d'un sujet. A la différence de tant d'autres sermonnaires de son époque, il ne paraît pas rebutant au lecteur moderne. Ces sermons de Guillaume Pépin paraissent débarrassés de toutes les inutilités, longueurs, redondances. Il n'est point étonnant de constater que leur auteur a joui d'une grande célébrité. On disait : *Nescit prædicare qui nescit Pepinare*, « qui veut former un bon sermon, de Pépin doit prendre leçon ».

Guillaume Pépin a contribué à vulgariser la piété du rosaire, où il est disciple, bien entendu, d'Alain de la Roche. Mais il semble aussi avoir connu des *Mariale* de la piété mariale fleurie, telle qu'elle était pratiquée dans la première moitié du XIVe siècle. Le premier essai de rosaire auquel il s'appliqua est un rosaire prêché, de type archaïque, composé de sept sermons avec un triple titre : *Salutate Mariam; parvum rosarium seu parvum Mariale dictum*. Chacun des sermons commence par une des lettres du nom de l'auteur : *Pipinus*. Une première édition de cet écrit parut à Paris, in-16, 1513. Guillaume Pépin commença alors à composer son principal écrit sur le rosaire (auquel l'opuscule précédent servit d'appendice) : *Rosarium B. Virginis, in quo continentur LV sermones conformiter ad LV grana, quæ continentur in rosario seu serto quod solent deferre plerique utriusque sexus Virginis devoti oratores*. L'ouvrage fut terminé le 22 décembre 1529. La première édition parut à cette date, Paris, in-8°. Une réédition fut faite à Venise, in-8°, 1593. Guillaume Pépin y conçoit le rosaire comme rosaire de sermons autant que comme rosaire de grains, comme *Mariale* autant que comme chapelet. Sa mystique et sa prédication du rosaire sont intermédiaires entre la pratique actuelle du rosaire et les dévotions antérieures, telles les dévotions qu'expose le manuscrit *Rosarius*, à la date de 1328.

Les autres écrits de Guillaume Pépin sont : *Sermones dominicalium super epistolas et evangelia pars hiemalis a Dom. I Adventus*, Paris, 1530, in-8°; *Sermones dominicalium pars æstivalis a festo SS. Trinitatis*, Paris, 1529, in-8° (ces deux ouvrages furent réédités ensemble en 1534); *Sermones de adventu Domini intitulati de secretis secretorum*, Paris, 1520, in-8°; *Expositio evangeliorum quadragesimalium*, manuscrit qui, du temps d'Echard, était en mauvais état; *Expositio brevis et succincta epistolarum quadragesimalium secundum ferias edita*, Paris, 1511, in-8°, réédité en 1513, 1541, 1569, 1573, 1575, 1588, 1589; *Opusculum de confessione, de quatuor peccatis cordis, oris, operis et omissionis, de contritione, de satisfactione, partibus quatuor distinctum*, Paris, 1530, in-8°, réédité en 1534, 1540, 1588; *Speculum aureum super septem psalmos pænitentiales*, Paris, 1519, in-8°, réédité en 1579 et 1587; *P. II, Sermonum de sanctis*, Paris, 1528, in-8°, réédité en 1530 et 1589; *Destructio Ninivæ*, cinquante-cinq sermons, Paris, 1518, in-8°; *Expositio in Genesim juxta quadruplicem sensum litteralem, moralem, allegoricum et anagogicum*, Paris, 1528, in-8°, réédité en 1573, 1634, 1652; *Expositio in Exodum juxta sensum quadruplicem notatum*, Paris, 1534, in-8°. On voit, par cette énumération, que Guillaume Pépin a trouvé des lecteurs jusqu'au milieu du XVIIe siècle.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 87-88; M.-M. Gorce, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931, p. 101.

M.-M. GORCE.

PERALTA (Antoine de), né à Zumpango, diocèse de Mexico, le 10 avril 1668, entra dans la Compagnie de Jésus en 1684, enseigna la philosophie et la théologie à Puebla et à Mexico, fut supérieur de diverses maisons du Mexique et mourut provincial en 1736, à Pazcuaro. — On a de lui : *Dissertationes scholasticæ de sacratissima virgine Maria*, Mexico, 1721; Gênes, 1726; *Diss. schol. de divina scientia media*, Mexico, 1725; Anvers, 1734; *Diss. schol. de divinis decretis*, Mexico, 1727; Anvers, 1734; *Diss. schol. de S. Joseph*, Mexico, 1729; Anvers, 1734. Il laissa, en outre, 14 volumes manuscrits sur la théologie et le droit canon dont plusieurs sont conservés à la bibliothèque de l'université de Mexico.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 480; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1026.

J. P. GRAUSEM.

PERCE Jean, frère mineur belge. Originaire de Liége, il mourut en 1636 de la peste, avec vingt-deux confrères, qui succombèrent tous victimes de leur dévouement et de leur zèle apostolique. Il est l'auteur de *Hæresis retrograda seu reductio omnium hæresum modernarum ad veteres a Patribus et conciliis damnatas*.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 727.

AM. TEETAERT.

PERCHAMBAULT DE LA BIGOTIÈRE René (1640-1727). Naquit à Angers, le 9 janvier 1640, et fit des études de droit à la faculté d'Angers, où il prit le degré de docteur. Il fut reçu, le 22 février 1696, à l'académie de cette ville. Conseiller au parlement de Rennes, il y devint président aux enquêtes. Il mourut dans cette ville en 1727.

Les écrits de Perchambault se rapportent directement au droit et à la jurisprudence, mais ils touchent souvent aux questions religieuses controversées à cette époque. Les principaux sont : *Observations sommaires sur la coutume de Bretagne*, in-4°, Laval, 1689, publiées sous le nom de Pierre Abel, avocat, et rééditées sous le titre de *Coutume de Bretagne*, 2 vol. in-12, 1694. — *Commentaire sur la coutume de Bretagne*, in-12, Rennes, 1693. — *Institution du droit français par rapport à la coutume de Bretagne*, in-12, Rennes, 1693. — *Du devoir des juges et de tous ceux qui sont dans les fonctions publiques*, in-12, 1695. — *Factum pour savoir si l'usage qui permet aux tuteurs de colloquer les deniers pupillaires à l'intérêt est autorisé*, in-4°, Rennes, 1709. Ce *Factum* fit beaucoup de bruit parmi les théologiens et les magistrats, qui y trouvèrent une doctrine très relâchée sur la question de l'usure. J. A. de la Gibonnais, doyen de la chambre des comptes de Bretagne, répondit au premier *Factum*, en 1710, dans un écrit intitulé *Traité de l'usure, intérêt et profit qu'on tire du prêt*, ou *L'ancienne doctrine sur le prêt usuraire opposée aux nouvelles opinions*, in-12, Paris, 1710. Perchambault, pour se défendre, consulta la faculté de théologie de Nantes. Celle-ci, en 1713, critiqua vivement et d'une façon détaillée la doctrine exposée dans le *Factum*. C'est pour répondre à cette critique que Perchambault publia un second *Factum*, en 1713, et un *Traité de l'intérêt et de l'usure*. La faculté de théologie fit paraître une *Réplique sommaire aux deux derniers ouvrages de M. Perchambault*. Les deux écrits de la faculté sont signés de quatre docteurs et furent approuvés par les autres, le 2 mars 1713. D'autre part, l'abbé Écolasse, chanoine de Rennes, attaqua les écrits de Perchambault, en 1713, dans une *Lettre critique*. Perchambault lui intenta un procès en calomnie, mais le gouvernement fit arrêter la procédure, à cause des violences échangées. Écolasse publia des mémoires sous le titre de *Préjugés légitimes contre les livres de M. Perchambault*, in-12, Trévoux, 1713; à la fin, se trouvent huit *Extraits* de différentes propositions tirées des ouvrages de M. Perchambault, qui furent envoyés en mars 1713, aux docteurs de Sorbonne, et présentés comme contenant des idées hardies et dangereuses.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 451-452; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXVIII, col. 363-364 (art. *La Bigotière*); Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 429; Poullain du Parc, *Observations sur les ouvrages de feu M. de la Bigotière*, in-8°, Rennes, 1766; Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. I, p. 112-181; Miorcet de Kerdanet, *Les écrivains de Bretagne*; Rangeard, *Mélanges académiques*, bibl. d'Angers, ms. 577; C. Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, t. I, p. 345-346.

J. CARREYRE.

PERCIN Jean-Jacques, dominicain du couvent de Toulouse. Il publia, en 1633, ses *Monumenta conventus Tolosani ordinis fr. prædicatorum primi ex vetustissimis manuscriptis originalibus transcripta et S. S. Ecclesiæ Patrum placitis illustrata*, Toulouse, in-fol., avec plusieurs paginations distinctes. Cet ouvrage touche aux questions théologiques par ce qui a trait aux origines de l'inquisition, à l'université de Toulouse, à saint Thomas d'Aquin dont le tombeau se trouvait dans le couvent, aux controverses albigeoises et à des controverses plus récentes.

Cet ouvrage n'est pas cité par Quétif-Echard.

M.-M. GORCE.

PÈRE. — Il ne s'agit pas, dans cet article, d'exposer la révélation concernant l'existence de la première personne divine. Cette révélation, corrélative à celle du Fils, a été étudiée à l'art. FILS DE DIEU et le sera aussi à l'art. TRINITÉ. Mais, une fois cette révélation dûment établie, la théologie cherche par quels concepts elle peut distinguer la personne du Père de celle du Fils et de celle du Saint-Esprit. C'est, en somme, une application de la théorie générale des notions divines, exposée t. XI, col. 802.

Nous ne retiendrons ici que les noms par lesquels, précisant les données de la révélation, la théologie désigne à notre connaissance la première personne. Ce sont les noms de 1° Principe; 2° Père; 3° Inengendré. Nous résumerons en les replaçant dans le cadre plus général de l'enseignement des Pères et de l'Église, les quatre articles de la q. XXXIII de la *Somme théologique* de saint Thomas, pars I^a.

1° *Le nom de principe, propre au Père.* — 1. *Le principe.* — Pour être appliqué spécialement au Père, le terme « principe » doit être entendu au sens *notionnel* et non au sens *essentiel*. Voir NOTION, t. XI, col. 802. Comme terme essentiel, en effet, le mot « principe » doit s'appliquer à la divinité, sans distinction des personnes, en tant que Dieu est la cause, la source d'être de toutes les créatures. *Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturæ, sed unum principium.* Conc. de Florence, décret *pro jacobitis*. Denz.-Bannw., n. 704. Et il peut même être dit du Fils et du Saint-Esprit dans leurs relations *ad extra* ou par appropriation. Voir plus loin. Mais comme terme notionnel, le mot « principe » se dit proprement du Père. Du Père, en effet, procèdent les autres personnes : il en est donc le principe et, par cette désignation, il se distingue des deux autres personnes qui s'originent à lui. Voir l'exposé de cette double acception dans saint Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. XIII, XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 920 sq.

Sans doute, dans la procession de l'Esprit-Saint, le Fils est, avec le Père, principe de la troisième personne. *Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio... tanquam ex uno principio... procedit*, IIe conc. de Lyon, cap. *De summa Trinitate*, Denz.-Bannw., n. 460; *Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium*, conc. de Florence, décret *pro jacobitis*, id., n. 704. Mais il faut observer que, par lui-même, le Fils ne saurait avoir la raison de principe; cette raison, il la tient du Père. *Filius*, dit le même concile de Florence, *quidquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio.* Id., *ibid.* Aussi, par rapport à l'Esprit-Saint, ne forme-t-il qu'un principe avec le Père. Le IIe concile de Lyon avait pareillement marqué que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, *non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio. Loc. cit.* Ainsi, il est bien affirmé que le Fils reçoit du Père d'être le principe du Saint-Esprit et que les deux personnes ne sont qu'un seul et unique principe. Ce qui permet d'éliminer le sens hérétique que les « orthodoxes » se plaisent à trouver dans le *Filioque* du symbole, comme si le Fils était placé au même rang que le Père dans l'ordre de l'origine. Les Latins souscrivent pleinement à cette assertion de saint Grégoire de Nysse : « Être sans principe d'origine n'appartient qu'au Père seul. » *Cont. Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 396.

Ainsi donc, le terme « principe » convient au Père très particulièrement, parce qu'il est *le principe sans principe*. Conc. de Florence, *loc. cit.*

C'est l'idée exprimée déjà par Origène, affirmant que le Père est αὐτόθεος c'est-à-dire, Dieu de lui-même et ne recevant pas la divinité par voie d'origine comme les deux autres personnes. *In Joannem com-*

mentarii, tom. II, c. II, n. 3, *P. G.*, t. XIV, col. 109. Tertullien avait déjà dit : « Le Père n'a pas de principe de son être, attendu qu'il ne procède ni ne naît d'aucun autre. » *Adversus Praxean*, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 202. Pour la même raison, saint Grégoire de Nazianze appelle le Père ἄναρχος, *Orat.*, XX, n. 7, *P. G.*, t. XXXV, col. 1073. Cf. S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* Sous une forme à peine différente, d'autres auteurs expriment la même vérité. Pour le pseudo-Denys, le Père est « source unique de la supersubstantielle divinité ». *De divinis nominibus*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 641; pour saint Basile, il est « la racine et la source du Fils et du Saint-Esprit », *Homil.*, XXIV, *in Sabellium*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 609; pour saint Augustin, il est « le principe de toute la divinité », *De Trinitate*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. XLII, col. 908. Aussi le XI[e] concile de Tolède n'hésite-t-il pas à canoniser ces expressions : *Pater... a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus Sanctus processionem accepit : fons ergo ipse et origo est totius divinitatis.* Denz.-Bannw., n. 275.

Il faut toutefois observer que ce mot de « principe » signifie dans le Père uniquement l'ordre d'origine, et non une priorité quelconque ou à plus forte raison une supériorité. La théologie latine se refuse, pour ce motif, à dire que le Fils et le Saint-Esprit sont *principiés* par le Père. Saint Thomas, I[a], q. XXXIII, a. 1, ad 2[um]. Et si elle explique parfois le *Pater major me est*, Joa., IV, 28, dans l'ordre des relations divines, elle le fait en s'appuyant uniquement sur l'origine du Fils, suivant en ceci l'interprétation de saint Hilaire, *De Trinitate*, l. IX, n. 54, *P. L.*, t. X, col. 325. Mais certaines interprétations, encore mal assurées quant à l'expression, paraissent refléter le subordinatianisme. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. II, c. II. On peut néanmoins les entendre d'une façon orthodoxe.

2. *L'expression grecque* αἰτία. — Cette expression, appliquée au Père, ne saurait être retenue dans la langue théologique des Latins. Le mot « cause » impliquerait en Dieu un effet distinct du Père quant à son essence et son être. Saint Thomas, *loc. cit.*, ad 1[um]. Mais, chez les Grecs, l'expression αἰτία n'a pas un sens aussi strict. Bessarion expliqua au concile de Florence que les noms de « cause » et de « causé » s'emploient chez eux dans une acception large, chaque fois qu'il est question d'origine, d'émanation, de point de départ. Aussi le concile, tout en rapportant la formule grecque, ne la blâme pas. Décret *pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 691. Saint Thomas fait observer que les Latins n'emploient pas le mot « cause », en parlant du Père par rapport au Fils ou à l'Esprit. La remarque n'est peut-être pas historiquement tout à fait exacte, mais elle exprime certainement la terminologie qui dogmatiquement a prévalu.

Pareillement, les Grecs n'hésitent pas à déclarer le Fils ou le Saint-Esprit « causé » αἰτιατόν par le Père. Mais c'est encore dans le sens large qu'on a expliqué et qui marque simplement l'origine. Toutefois, en proclamant le Père ἄναρχος, ils évitent de dire que le Fils ait un principe; ils déclarent au contraire que le Fils est pareillement ἄναρχος, pour éviter toute interprétation arienne : « Être sans principe d'origine n'appartient qu'au Père seul; mais être sans principe de création, sans principe de temps, convient aussi au Fils, qui n'a été ni fait, ni créé et qui est sans commencement. » Saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 396. Mais ils disent que le Fils est *a principio non principiatus*.

3. *Le mot « principe » attribué au Fils et au Saint-Esprit ; comparaison avec le Père.* — *a)* A quatre titres différents, le Fils peut être appelé « principe ». A l'intérieur de la Trinité, il est principe du Saint-Esprit, mais principe procédant d'un autre principe, le Père; relativement aux œuvres extérieures, il est, conjointement avec le Père et l'Esprit (les œuvres *ad extra* étant communes aux trois personnes), principe de toutes choses; par appropriation, cependant, on rapporte au Verbe la cause exemplaire selon laquelle le Père agit *ad extra*, voir APPROPRIATION, col. 1712; enfin, dans l'incarnation, le Fils devient principe à un titre tout spécial : homme-Dieu, il est la source du surnaturel, principe et chef de l'Église, principe et chef des prédestinés. Cf. Joa., VIII, 25; Is., IX, 6; Col., I, 18; I Cor., XV, 20; Apoc., I, 8; XXII, 13.

b) Le Saint-Esprit est dit « principe » seulement à deux titres, qui concernent les œuvres *ad extra.* Tout d'abord, d'une manière commune avec le Père et le Fils, il est le principe des choses, puisqu'il est créateur avec eux; puis, par appropriation, il est principe des œuvres de grâce et de sanctification. APPROPRIATION, col. 1712.

c) C'est à six titres différents que le Père est dit « principe » : trois concernent les œuvres *ad extra*, trois la vie intime de la Trinité.

D'une manière commune, il est principe de toutes choses avec le Fils et l'Esprit; mais, par appropriation, il est dit plus particulièrement le principe créateur. Voir t. I, col. 1711. Bien plus, dans cette appropriation même, le Père apparaît tout particulièrement principe, puisqu'il crée par le Verbe. Cf. Joa., I, 1-3.

Dans la vie de la Trinité, le Père est, avec le Fils, principe de l'Esprit; seul, il est principe du Fils et, enfin, d'une manière générale, il est le principe, la source, l'origine de toute la divinité.

Ces rapprochements font voir que le nom de « principe », pris dans toute son ampleur, est le titre propre de la première personne.

2° *Le Père.* — Le nom de « Père » peut avoir, en Dieu, une double signification : ou bien il signifie la relation réelle *ad intra* par laquelle la paternité de la première personne s'affirme à l'égard de la seconde; ou bien il signifie la relation de raison *ad extra*, par laquelle s'affirme, en un sens plus large, la paternité divine à l'égard des créatures, spécialement des créatures raisonnables. Dans le premier sens, Père est un nom personnel, propre à la première personne; dans le second, c'est un nom essentiel, se rapportant à la divinité, sans distinction de personne.

1. *Père, nom personnel.* — *a)* La *révélation* indique nettement le caractère personnel de ce nom appliqué à la première personne, puisqu'il sert à la distinguer des deux autres. Conformément au plan de cet article, on s'abstiendra de refaire ici l'exposé de la révélation concernant la première personne. De brèves indications suffisent. Dans l'Ancien Testament, quelques textes insinuent le caractère de la première personne à l'égard du Messie futur. Cf. Ps., LXXXVIII, 27; Eccli., LI, 14. Mais, dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ nous a expressément révélé sous ce nom la première personne. Cf. Matth., XI, 25, 27; XVI, 17; Luc., XXIII, 46; XXIV, 49; Joa., II, 16; III, 35; XIV, 9 sq.; XVII, 1, 21; XX, 17, 21; et formule du baptême, Matth., XXVIII, 19. C'est le même nom qu'on retrouve dans les autres écrits du Nouveau Testament pour désigner la première personne et la distinguer du Fils et de l'Esprit-Saint. Cf. Act., II, 33; XXIV, 14; Rom., XV, 6; I Cor., I, 3; Gal., I, 1; Eph., I, 3; IV, 6; Col., II, 2; Jac., I, 27; I Pet., I, 1, 3; II Pet., I, 17; Jud., 1; I Joa., I, 2; II, 22, 23; IV, 14; V, 7, 11; II Joa., 9; Apoc., I, 6; II, 28, etc.

b) L'enseignement de l'Église, dans sa liturgie, ses symboles, ses conciles, donne à la première personne le nom de « Père », comme celui qui la caractérise le mieux. On s'abstiendra de citer les documents, qui seraient ici trop nombreux. On trouvera l'essentiel dans Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, Paris, 1921, p. 68-84.

c) *La raison théologique.* — Pour qu'un nom soit au sens strict un nom personnel, trois conditions sont requises : qu'il désigne la personne non par un de ses attributs accidentels, mais par l'élément qui la constitue; qu'il désigne cet élément constitutif non d'une façon vague, mais en marquant sa note individuante et distinctive; enfin, qu'il marque cette note d'une façon non arbitraire, mais conforme à sa nature même. Or, ces trois conditions sont réalisées dans le nom de « Père » appliqué à la première personne de la Trinité. Il désigne la relation réelle de paternité en celui qui, la possédant, est constitué par là-même dans sa personnalité. Et par là se trouve vérifiée la seconde condition. Bien plus, rien d'arbitraire dans cette désignation. Car, en Dieu, la paternité est ce qui constitue la personne comme telle; donc, bien plus strictement qu'aux hommes revêtus de la qualité de pères, le nom de « Père » convient à la première personne divine; aucun homme n'est constitué dans l'être par sa paternité; en Dieu, c'est par la relation de paternité que le Père non seulement est Père, mais qu'il est. Billot, *De Deo trino*, th. XX, § 1. En disant « le Père », on a tout dit de ce qui doit être dit de la première personne. Voir Cajétan, *In I^am part.*, q. XXXIII, a. 2.

A la troisième condition qu'on vient d'exposer, on pourrait objecter certaines expressions de Pères de l'Église, affirmant que le Père engendre et que le Fils est engendré *par volonté.* Cf. S. Hilaire, *De Trinitate*, c. III; *De synodis*, c. LVIII-LIX, *P. L.*, t. X, col. 77, 250; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, n. 6, *P. G.*, t. XXXVI, col. 81; S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, l. VIII, *P. G.*, t. XLV, col. 773-776. Mais cette formule, uniquement employée pour répondre aux objections des hérétiques, peut conserver, nonobstant la profession de foi dite de Damase (*Pater Filium genuit, non voluntate, nec necessitate, sed natura*, Denz.-Bannw., n. 15), une signification très orthodoxe : elle exprime simplement que la génération divine, quoique naturelle et nécessaire, est cependant consciente, sans contrainte, ainsi qu'il convient à tout ce qui touche à la vie intime de l'Être nécessaire, mais indépendant de tout autre être. Voir, sur ce point, saint Thomas, I^a, q. XLI, a. 2, et les commentateurs. A propos d'expressions analogues, voir FILS DE DIEU, col. 2463.

2. *Père, nom essentiel.* — Le nom de Père convient aussi à Dieu par rapport aux créatures. Cf. Joa., XX, 17; Matth., V, 48; VI, 9; Rom., VIII, 29; cf. Joa., XX, 17; Is., LXIII, 16. Or, toute relation *ad extra* étant commune aux trois personnes, il s'ensuit que cette paternité, subsidiaire, contingente, postérieure en comparaison de la paternité *ad intra*, est une paternité essentielle, appartenant à Dieu, comme tel. Par appropriation, et en raison de sa paternité personnelle, cette paternité d'essence est attribuée plus spécialement à la première personne, relativement aux créatures. Saint Thomas, I^a, q. XXXIII, a. 3.

Cette paternité comporte elle-même divers degrés et acceptions. D'abord, tous les êtres, quels qu'ils soient, parce qu'ils sont un vestige de Dieu, peuvent l'appeler « Père ». Saint Thomas invoque ici Job, XXXVIII, 28. Ensuite, la créature raisonnable, image de Dieu par l'intelligence et la volonté, la connaissance et l'amour, a un motif particulier de lui donner ce nom. Deut., XXXII, 16. Mais c'est encore l'ordre naturel, dans lequel l'homme ose à peine adresser cette dénomination à son Créateur. C'est dans l'ordre surnaturel, à cause de la filiation adoptive par la grâce, qu'avec plus de vérité l'homme peut appeler Dieu son Père. Rom., VIII, 16. Enfin, la similitude divine, dans la gloire de la vision béatifique, donnera à notre filiation son plein épanouissement. Rom., V, 2. Saint Thomas, *loc. cit.*

3° *L'inengendré.* — 1. *Inengendré, c'est-à-dire ne procédant d'aucune autre personne, nom propre du Père.* — Ce sens doit être bien déterminé. Car le terme « inengendré » est susceptible de trois significations différentes : ou bien *incréé* et, dans ce sens, il s'applique aux trois personnes; ou bien, n'émanant pas par voie de génération et, en ce sens, il convient aussi au Saint-Esprit; ou bien, enfin, ne procédant d'aucun autre et d'aucune manière et, en ce sens, il devient un nom propre du Père. Ces sens différents doivent être retenus quand il s'agit d'interpréter certains textes anciens. Voir la remarque de saint Cyrille d'Alexandrie contre les ariens, *Thesaurus*, assert. I, *P. G.*, t. LXXV, col. 23.

Primitivement, la terminologie catholique a eu, sur ce point, des hésitations. On employait assez couramment l'un pour l'autre les termes ἀγέννητος, « non engendré », et ἀγένητος, « non fait », « non créé ». Cf. Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 185-259, étude XVI, L'innascible; P. Stiegele, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des IV. Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1913; L. Prestige, Ἀγέν[ν]ητος *and* γεν[ν]ητός, *and kindred words, in Eusebius and the early arians*, dans *The journal of theological studies*, t. XXIV, 1923, p. 486-496; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, note C, p. 635-647, voir également, à la table, les références à Ignace, Justin et Irénée, p. 690. Il faut donc faire attention à la double acception possible du mot « inengendré » pour interpréter correctement plus d'un ancien texte. C'est au sens d' « improcessible » que le Père doit être dit inengendré. Cf. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 817. Ainsi, le Père doit être dit *ingenitus ;* le Fils, *genitus* ou *unigenitus ;* le Saint-Esprit, *non genitus, sed procedens.*

2. *Consécration de ce terme dans les symboles et documents du magistère.* — Symbole d'Athanase, Denz.-Bannw., n. 39; Ier conc. Tolède (*Pastoris libellus*), *ibid.*, n. 19; XIe conc. de Tolède, *ibid.*, n. 275: Symbole de Léon IX, *ibid.*, n. 346. Voir un excellent exposé dans saint Anselme, *Monologium*, c. LVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 303 sq.

Saint Thomas, III^a, q. XXXIII, et les commentateurs. Nous avons suivi plus particulièrement Billot, *De Deo trino*, th. XIX-XXI; Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, IIe part., c. II; L. Janssens, *Tractatus de Deo trino*, part. III, sect. I, memb. I. — Voir également D. Petau, *De Trinitate*, l. V.

A. MICHEL.

PÈRES DE L'ÉGLISE. — On désigne par ce terme des écrivains ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne, considérés par l'Église comme des témoins particulièrement autorisés de la foi. I. Notion. II. Autorité (col. 1198). III. Disciplines qui en traitent (col. 1199). IV. Histoire sommaire de ces disciplines (col. 1202). V. Renseignements d'ordre pratique (col. 1210).

I. NOTION. — 1° *Le nom et son emploi.* — Quoi qu'il en soit de l'emploi antérieur du nom pour désigner soit les évêques, en tant que tels, soit les maîtres de doctrine, on peut dire qu'à partir de la seconde moitié du IVe siècle l'expression « Pères » (au pluriel) a très sensiblement la signification que nous donnons aujourd'hui aux mots « les Pères de l'Église ». Entendons par là un groupe plus ou moins nettement circonscrit de personnages ecclésiastiques appartenant au passé et dont l'autorité est décisive en matière de doctrine. Cette autorité ne leur vient pas seulement de leur âge, elle n'est pas simplement l'autorité particulière de tel ou tel, elle résulte de l'accord de ces personnages entre eux. « Ce que nous enseignons, écrit saint Basile, ce ne sont point les résultats de nos réflexions personnelles, mais ce que nous avons appris des saints Pères, ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα. » Cet enseignement, c'est celui des Pères réunis à Nicée. *Epist.*, CXL, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 588.

Expression équivalente dans Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIII, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 233 B.

Lors des grandes controverses christologiques du v[e] siècle, on fait appel de part et d'autre à l'autorité des Pères. La sommation adressée à Nestorius par saint Cyrille d'Alexandrie, en novembre 430, appuie l'interprétation qu'elle donne du symbole de Nicée sur les affirmations des Pères. C'est pour rester fidèle à la foi proclamée par les membres du célèbre concile qu'il faut proclamer le Christ à la fois Dieu et homme : ἑπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις, αἳ πεποίηνται λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1072 D. A la première séance du concile d'Éphèse, 22 juin 431, Cyrille, pour attester sa propre orthodoxie et établir l'erreur de Nestorius, fait lire un dossier d'extraits patristiques : « Nous avons, dit Pierre, chef de la chancellerie alexandrine, préparé des extraits des livres de vénérables et saints Pères, d'évêques et de divers martyrs. Si le concile le juge bon, nous en donnerons lecture. » C'est ainsi que furent lus des textes empruntés à Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr, à saint Athanase, à Jules et à Félix de Rome (en réalité, ces deux pièces sont des faux apollinaristes), à Théophile d'Alexandrie, à Cyprien, à Ambroise, à Grégoire de Nazianze, à Basile de Césarée, à Grégoire de Nysse, à Atticus de Constantinople, à Amphilochius d'Iconium. Voir Mansi, *ibid.*, col. 1184 B-1196. De leur côté, c'est en s'appuyant sur les dits des anciens, autant que sur l'Écriture, que les « Orientaux » réfutaient, comme entachés d'apollinarisme, les anathématismes cyrilliens. « L'union καθ' ὑπόστασιν, écrivait Théodoret, nous la rejetons comme étrangère aux saintes Écritures et aux Pères qui les ont interprétées. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 400 A. Aussi, dans la célèbre lettre *Lætentur cæli*, qui scelle l'accord de 433 entre Alexandrie et Antioche, Cyrille prend-il bien soin de marquer qu'il est en tout d'accord avec les Pères, et spécialement avec Athanase : ὅτι δὲ ταῖς τῶν ἁγίων Πατέρων δόξαις ἑπόμεθα πανταχοῦ, μάλιστα δὲ τοῦ μακαρίου καὶ πανευφήμου Πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου; il ne veut s'écarter en rien de la doctrine proclamée par les Pères de Nicée. *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 180 D. Dans ces divers textes, on remarquera que le mot « Pères » intervient avec deux sens légèrement différents. Ou bien il s'agit du bloc constitué par tous les évêques qui siégèrent à Nicée et dont la profession de foi, parce qu'elle a été émise avec une assistance toute particulière de l'Esprit-Saint, a une valeur capitale. Ou bien il s'agit d'évêques isolés, séparés les uns des autres dans le temps et l'espace, dont il est tout indiqué de prendre l'avis, et dont l'accord donne à une doctrine de précieuses garanties.

Ces deux sens se retrouveraient dorénavant dans toutes les assemblées conciliaires. Étienne Wiest, O.S.B., a réuni un nombre assez considérable de ces textes empruntés aux conciles de Chalcédoine, de Constantinople (553 et 680), Quinisexte, Nicée (787), etc. Il n'y a pas d'utilité à les transcrire ici. On peut dire que, dès Chalcédoine, la terminologie est fixée. Voir Ét. Wiest, *Institutiones patrologiæ in usum academicum*, Ingolstadt, 1795, p. 530-534, qui pourrait bien être la source d'où proviennent, directement ou non, les références que l'on retrouve ailleurs.

On aura remarqué, sans doute, que, dans les textes signalés, il s'agit exclusivement d'*évêques*, soit assemblés, soit isolés, et d'évêques qui ont quitté ce monde. A la vérité, plusieurs des garants qu'allègue saint Cyrille sont morts depuis peu : Atticus, par exemple, ou Théophile. Mais pourquoi serait-il interdit de faire appel à des témoins qui, sans être évêques, ne laisseraient pas de jouir d'une grande autorité? pourquoi serait-il interdit de faire appel à des vivants?

Saint Augustin s'est avisé de le faire. Dans sa lutte contre Julien d'Éclane, il doit se défendre du reproche d'innover; le voici amené à se chercher des garants. Il trouve Irénée de Lyon, Cyprien, Réticius d'Autun, Hilaire, Ambroise, d'autres Latins plus obscurs, quelques Grecs, dont l'illustre Jean de Constantinople (Chrysostome), tous évêques morts depuis plus ou moins longtemps. Il leur adjoint d'ailleurs le groupe des évêques qui viennent, à Diospolis, de condamner la doctrine sinon la personne de Pélage. Julien pourra-t-il résister à cette armée d'évêques morts, ou vivants? Et pourquoi ne pas y compter encore Jérôme. Il n'était que prêtre sans doute, mais sa familiarité avec l'Occident et avec l'Orient, son immense érudition, qui l'a mis en rapport avec tout ce qui a été écrit avant lui, tout cela n'en fait-il pas un témoin admirablement informé? *Cont. Julian.*, I, VII, 34, *P. L.*, t. XLIV, col. 665. Sans doute, à propos des garants qu'il cite, Augustin ne prononce pas le nom de « Pères ». Mais tous ces personnages sont bien allégués dans le même sens qu'allait faire Cyrille, à Éphèse, quelques années plus tard.

Trois ans après le concile, Vincent de Lérins écrit son fameux *Commonitorium*. Le milieu auquel il appartient attache une importance majeure à l'accord des doctrines du moment avec celles qu'ont professées les Pères. C'était même l'un des griefs que l'on y faisait à certaines thèses d'Augustin qu'elles étaient contraires *Patrum opinioni et ecclesiastico sensui* (cf. *Inter August. epist.*, CCXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1002). Aussi, dans sa polémique contre l'hérésie nestorienne (et aussi contre les thèses augustiniennes), Vincent prend-il soin de préciser le moyen qui permet de faire éclater l'hétérodoxie ou l'orthodoxie d'une doctrine. L'appel à l'antiquité ne suffit pas toujours. Des écrivains du passé ont pu se tromper; il faut s'attacher à ce qui, dans l'antiquité, a été cru universellement. Peut-être ne trouvera-t-on point sur la question en litige de « décrets » de l'Église universelle. Il faut alors, ayant rassemblé les textes des anciens, les comparer, les discuter. De tous les anciens? Non; de ceux-là seulement qui, bien que séparés dans l'espace et le temps, furent des « docteurs à approuver », parce qu'ils demeuraient dans la communion et la foi de l'unique Église catholique : *Operam dabunt ut collatas inter se* MAJORUM *consulat interrogetque sententias, eorum dumtaxat qui, diversis licet temporibus et locis, in unius tamen Ecclesiæ catholicæ communione et fide permanentes,* MAGISTRI PROBABILES *exstiterunt. Commonitorium*, III, *P. L.*, t. L, col. 641. Ces *magistri probabiles* , ce sont bien les *beati Patres* dont il est question ailleurs, c. XXVIII, col. 676 A, et dont l'accord fournit la plus forte garantie à une doctrine. Mais ce ne sont pas forcément des évêques.

Ainsi, dans le *Commonitorium*, se trouve l'explication la plus complète de ce que doit être un Père de l'Église. En même temps, l'on y distingue de ces écrivains du passé, dont l'autorité est de premier ordre, d'autres auteurs, Origène ou Tertullien par exemple, dont certains ouvrages contiennent des renseignements précieux, mais dont l'œuvre, considérée dans son ensemble, ne laisse pas d'inspirer des inquiétudes. Voir les c. XVII et XVIII, où Vincent instruit le procès de ces deux écrivains, col. 660-665. En somme, dès le début du v[e] siècle, est marquée la distinction qui est encore aujourd'hui classique entre « Pères de l'Église » et « écrivains ecclésiastiques ».

Un siècle plus tard, le pape Hormisdas marque avec plus de netteté encore que tout écrivain ecclésiastique n'est pas à ranger parmi les Pères. L'évêque Possessor lui a demandé son avis sur les écrits de Fauste de Riez. « Celui-ci, répond-il, n'est point reçu au nombre des Pères et, dès lors, il n'y a pas lieu de chercher dans

ses ouvrages des prétextes à attaquer l'Église romaine, comme si elle le couvrait : *Neque illum recipi, neque quemquam quos in auctoritate Patrum non recipit examen catholicæ fidei, aut ecclesiasticæ disciplinæ ambiguitatem posse gignere, aut religiosis præjudicium comparare. Epist.*, LXX (al. CXXIV), *P. L.*, t. LXIII, col. 492 B.

Vers le même moment, le décret dit du pape Gélase *De libris recipiendis et non recipiendis* donne un premier essai de catalogue des auteurs approuvés ou désapprouvés. Après avoir établi le canon des deux Testaments, la liste des sièges apostoliques et celle des conciles, le texte entreprend l'énumération des « œuvres des saints Pères qui sont reçues dans l'Église catholique » : œuvres de Cyprien, de Grégoire de Nazianze, de Basile, d'Athanase, de Jean de Constantinople (Chrysostome), de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie, d'Hilaire de Poitiers, d'Ambroise, d'Augustin, de Jérôme, de Prosper « homme très religieux » (remarquer la présence de ce laïque); le tome de Léon à Flavien obtient une mention spéciale. Mais cette énumération n'a rien d'exhaustif, car le texte continue : « de même les œuvres et traités de tous les Pères orthodoxes qui n'ont jamais dévié de l'accord avec la sainte Église romaine, ne se sont point séparés de sa foi et de son enseignement, mais, par la grâce de Dieu, sont restés dans sa communion jusqu'au dernier jour de leur vie, ces écrits, nous déclarons qu'on peut les lire. » Les développements qui suivent sont consacrés aux documents hagiographiques, sur lesquels le texte s'exprime avec quelque précaution. Puis viennent des auteurs sur lesquels sont faites de formelles réserves : Rufin, Origène, Eusèbe de Césarée, dont la *Chronique* et l'*Histoire ecclésiastique* ne sont pas entièrement rejetées *(usquequaque non dicimus renuendos)*. Les œuvres d'Orose, de Sédulius, de Juvencus obtiennent un témoignage d'estime, mais ne sont pas mises néanmoins sur le même pied que les *Opuscula Patrum*. Après quoi vient le premier Index des livres à rejeter : d'abord en bloc tous ceux qui ont été écrits par des hérétiques ou des schismatiques, puis un certain nombre dont il est fait une mention spéciale. Voir le texte dans *P. L.*, t. LIX, col. 159 sq., et mieux dans l'édition de E. von Dobschütz des *Texte und Untersuch.*, t. XXXVIII, fasc. 4, 1912. Sur le problème que pose la présence, dans la liste de ces *apocrypha*, d'auteurs vénérés, comme Cyprien ou Cassien, ou d'auteurs dont les œuvres avaient reçu antérieurement un *transeat*, voir E. von Dobschütz, *loc. cit.*, p. 318.

2° *Définition.* — Cet emploi du nom, dont on peut dire que son sens est fixé *ne varietur* dès le ve siècle, nous permet de poser la définition que nous avons inscrite ci-dessus. Les Pères de l'Église sont bien des écrivains ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne qui doivent être considérés comme des témoins particulièrement autorisés de la foi. Chacun des mots de cette définition est justifié par les considérations qui précèdent.

Nous avons affaire avec des « écrivains ». Sans doute l'usage s'est gardé de donner aux évêques réunis en conciles, soit particuliers, soit généraux, le nom de « Pères ». On dit encore les Pères de Trente, les Pères du Vatican. Les « Pères » s'opposent alors aux autres personnages, qui jouent dans l'assemblée un rôle secondaire et n'ont pas voix délibérative : théologiens et autres. Mais, quand l'on parle de « Pères de l'Église », l'usage actuel, conforme d'ailleurs à celui de Vincent de Lérins, entend des personnages dont l'écriture nous a gardé le témoignage.

Ces écrivains sont ceux de l'antiquité chrétienne. Nous aurons à déterminer tout à l'heure quand finit cette antiquité. Remarquons ici qu'en faisant intervenir dans l'idée de « Pères » le concept d'antiquité, nous nous montrons plus exigeants que les anciens. Cyrille d'Alexandrie n'hésitait pas à citer à Éphèse des Pères dont la mort remontait à quelques années; Augustin invoquait le témoignage de Jérôme, qui venait à peine de fermer les yeux. Vincent de Lérins ne semble pas attacher d'importance spéciale à l'antiquité. C'est un peu plus tard, semble-t-il, que ce facteur a pris quelque relief. *Major e longinquo reverentia.* Il est certain que, sur un point du dogme qui est contesté par des adversaires et traité par eux de nouveauté, telle déposition d'un écrivain très ancien est d'une particulière gravité; elle montre que la vérité mise en doute était admise dès le berceau de l'Église.

Ces écrivains anciens sont considérés comme des témoins de la croyance de l'Église. Si leurs affirmations sont *ex professo*, elles sont tout spécialement à retenir; si ce sont des *obiter dicta*, elles ne laissent pas de devoir être prises en considération.

Ces témoins sont particulièrement autorisés. Cette autorité spéciale leur vient de ce que, dans l'ensemble de leurs œuvres, et quoi qu'il en puisse être de certains points de détail, ils sont d'accord avec l'Église. Celle-ci non seulement ne trouve rien à redire à l'ensemble de leurs écrits, mais elle y perçoit comme dans un miroir, le reflet de sa propre doctrine.

C'est par quoi les Pères se distinguent des simples « écrivains ecclésiastiques », à qui manque proprement cette autorité particulière. La distinction, nous l'avons vu, était déjà dans Vincent de Lérins; elle est à la base des catégories faites par le *Décret de Gélase*. Que, dans la pratique, il ne soit pas toujours facile de dire si tel auteur doit être rangé parmi les Pères ou parmi les simples écrivains, c'est une autre question. En tout essai de classement, il y a des difficultés.

3° *Notes auxquelles se reconnaît un Père de l'Église.* — Les théologiens ont précisé les notes qui caractérisent un Père de l'Église, et il les ont ramenées à quatre: l'orthodoxie de la doctrine, la sainteté de la vie, l'approbation de l'Église, enfin l'ancienneté. Un bref commentaire complétera l'explication de la définition ci-dessus.

1. *Orthodoxie de la doctrine.* — Cela ressort de ce qui a été dit : un écrivain ne peut être sans cela un témoin autorisé de la foi de l'Église. Mais il n'est pas absolument indispensable que cette orthodoxie se marque dans tous les détails. Il est, dans la doctrine chrétienne, plusieurs points qui n'ont été définitivement réglés qu'après un certain temps, souvent après des discussions assez vives. On ne fera pas grief à un Père de n'avoir pas observé toute l'exactitude voulue dans l'énoncé de doctrines qui n'ont été précisées qu'après lui, d'avoir adopté, dans une controverse, telle position qui s'est ultérieurement classée comme fausse. Saint Irénée était millénariste; saint Augustin n'est pas arrivé à se faire une opinion sur l'origine de l'âme; saint Jérôme a rejeté les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Rien de tout cela n'empêche de considérer ces personnages comme des Pères de l'Église, et les deux derniers comme des docteurs, c'est-à-dire comme des Pères d'une autorité exceptionnelle. Voir l'art. DOCTEURS DE L'ÉGLISE.

2. *Sainteté de la vie.* — Ce que les Pères enseignent, ce n'est pas une doctrine quelconque, c'est la « science du salut ». Cette science ne s'acquiert pas seulement par la pure spéculation. Pour la pénétrer, il faut que l'âme, se dépouillant de ses préjugés, s'ouvre largement aux inspirations de la grâce. L'union à Dieu, la vie intérieure, la sainteté apparaissent ainsi comme la garantie d'une compréhension plus exacte des choses célestes. Mais il ne faut pas exagérer. Les exigences de l'antiquité chrétienne en cette matière étaient d'un autre ordre que celles qui se font jour dans nos

modernes procès de canonisation. L' « avocat du diable » aurait beau jeu à relever dans telle vie de Père de l'Église, d'un saint Jérôme, d'un saint Cyrille, des objections redoutables. L'Église ne laisse pas, pour autant, de les compter parmi ses docteurs.

3. *Approbation de l'Église.* — Cette approbation en certains cas s'est exprimée de manière expresse. Les réclamations des *Massilienses* contre saint Augustin amènent de la part du pape Célestin une intervention spéciale en faveur du docteur d'Hippone, qui venait à peine de mourir. « Augustin, écrit le pape, a toujours été en notre communion, et, contre son orthodoxie, il n'est pas possible d'élever le moindre soupçon; sa science est telle que, par nos prédécesseurs déjà, il était compté au nombre des meilleurs maîtres, *inter magistros optimos etiam ante* (et donc de son vivant) *a meis semper decessoribus haberetur.* » Voir Denz.-Bannw., n. 128. Comparer ce que dit le pape Hormisdas des livres d'Augustin sur le libre arbitre et la grâce: « c'est là que l'on pourra le mieux connaître la doctrine de l'Église romaine. » *Epist.*, LXX, *P. L.*, t. LXIII, col. 493. De telles approbations sont rares. On rangera tout à côté celle qui est fournie par le *Décret de Gélase*, ci-dessus, col. 1195.

Moins expresse est l'approbation que constitue le fait, pour un écrivain, d'être cité avec honneur par un concile œcuménique ou tel autre document officiel. Il serait intéressant de relever la liste des Pères qui furent ainsi allégués aux divers conciles; le concile tenu au Latran, en 649, par le pape Martin Ier en fournirait une énumération fort longue, aussi bien que le IIIe concile de Constantinople, le IIe de Nicée, le IVe de Constantinople. C'est l'époque où la théologie se constitue surtout par les assertions des Pères. Une citation de ce genre couvre d'abord, cela va de soi, les affirmations contenues dans l'ouvrage auquel elle est empruntée. Mais elle est aussi une garantie, pour l'écrivain qui la fournit, d'orthodoxie générale.

Pour n'avoir pas été expressément approuvés par des papes ou cités par des conciles, nombre d'écrivains méritent néanmoins le nom de Pères, qui réunissent les autres conditions énoncées. De saints évêques, comme Zénon de Vérone, Pacien de Barcelone, Césaire d'Arles, Martin de Braga et tant d'autres, ont tout droit à figurer parmi les Pères. Nous dirons que leur approbation par l'Église est implicite; en d'autres termes qu'il ne faut pas trop presser cette *approbatio Ecclesiæ* dont nous venons de parler.

4. *Ancienneté.* — C'est ici que se poserait la question des limites à assigner à l'antiquité chrétienne. Sur ce point, les idées ont beaucoup varié. Les gens du XVIe siècle appelaient couramment « Pères » les écrivains du Moyen Age qui n'étaient pas des scolastiques. Les premières *Patrologies* (elles datent du XVIIe siècle) font place à des écrivains du XVIe siècle. On entend appeler, aujourd'hui encore, saint Bernard « le dernier des Pères ».

Toutefois, l'accord semble s'être fait, depuis la fin du XVIIIe siècle, pour réserver le nom de « Pères » aux écrivains de l'antiquité chrétienne, en tant que celle-ci s'oppose au Moyen Age. Que si l'on entend par ce dernier terme l'époque où achèvent de disparaître les derniers vestiges de la culture gréco-romaine, on peut, sans trop d'hésitation, fixer au milieu du VIIe siècle la coupure en Occident. Grégoire le Grand († 604), Isidore de Séville († 636) compteront encore parmi les Pères. En Orient, où les transitions furent plus ménagées, on convient d'arrêter l'âge patristique à saint Jean Damascène († vers 749). Ces limites, de toute évidence, n'ont rien d'absolu.

On sait que, dans la détermination du concept de *Docteur de l'Église*, le facteur ancienneté ne joue plus, depuis un certain temps déjà, le même rôle. La liste des docteurs, au sens liturgique et théologique du mot, comprend aujourd'hui plusieurs noms des temps modernes. C'est peut-être un avertissement de ne pas trop insister, dans la définition du mot Père de l'Église, sur le fait de l'antiquité.

II. AUTORITÉ DOCTRINALE DES PÈRES. — Puisqu'ils sont les témoins de la foi de l'Église, les Pères ont été, dans le passé, invités à déposer au sujet de cette foi, quand il s'est agi de savoir si tel ou tel point de doctrine appartenait au domaine de l'enseignement ecclésiastique officiel. Bien que le nombre des questions non liquidées ait beaucoup diminué de nos jours, il reste encore des problèmes de dogme ou de morale à résoudre, sur lesquels on peut être appelé à demander l'avis des Pères. Quelle est donc l'autorité qui s'attache à telle ou telle assertion patristique? La question ne peut être traitée dans son ensemble qu'au mot TRADITION; l'on ne trouvera donc ici que des indications fort sommaires.

1° *Autorité d'un Père pris isolément.* — Un Père, en tant que tel, n'est pas infaillible. Un témoignage isolé, provenant de tel ou tel Père, quelle que soit par ailleurs son autorité générale, ne saurait être décisif. L'approbation globale de l'Église, qui couvre ses écrits, n'en garantit pas toutes les affirmations. Il peut se trouver, dans l'une ou l'autre de ses œuvres, telle assertion qui va contre l'opinion générale: elle doit alors être considérée comme non avenue. On invoquerait vainement, par exemple, dans la question de la validité du baptême des hérétiques, le témoignage de saint Cyprien. Saint Augustin, sur certains points fort délicats en matière de grâce ou de libre arbitre, a pu excéder. L'exagération des jansénistes, dans leur culte pour Augustin, a donc été justement réprouvée par le pape Alexandre VIII. Voir la prop. 30 parmi les propositions condamnées le 7 décembre 1690 : « Dès que l'on trouve qu'une doctrine est clairement affirmée dans Augustin, il est loisible de la tenir et de l'enseigner de manière absolue, sans s'occuper d'aucune bulle pontificale. » Denz.-Bannw., n. 1320.

Mais une assertion, même isolée, d'un Père, si elle ne va pas contre l'enseignement authentique ou contre le sentiment commun de l'Église, peut et doit être prise en considération. Ce n'est pas impunément que l'on rejette l'assertion d'un Père dont l'autorité est *omni exceptione major.* Il faut ajouter d'ailleurs qu'un docteur de cette taille est rarement un isolé: son autorité lui a d'ordinaire rallié, de très bonne heure, des partisans.

Il va de soi que, si tel écrit d'un Père a reçu du magistère extraordinaire une approbation toute spéciale, cette pièce jouit de l'autorité qui s'attache aux actes de ce magistère. C'est le cas, par exemple, de la IIe lettre de saint Cyrille à Nestorius, Καταφλυαροῦσι, expressément approuvée par le concile d'Éphèse, cf. art. NESTORIUS, col. 113, et que l'on peut considérer comme la définition de foi du concile.

2° *Autorité d'un groupe de Pères, s'accordant sur une question de doctrine.* — Il n'est pas rare que l'on voie, lors de la discussion de certains problèmes dogmatiques, se former, soit par accord tacite, soit même par entente expresse, des groupes de Pères qui prennent parti en sens opposé. Nous avons signalé plus haut la séparation qui s'est faite, lors des luttes christologiques, entre « Orientaux » et « Alexandrins ». Visiblement, le concile de Chalcédoine a été amené à reconnaître ce qu'il y avait d'exact dans la théologie des uns et dans celle des autres. Cette question n'a donc été liquidée que par la considération de la valeur que représentait l'un ou l'autre groupe. Il eût été contraire aux lois essentielles de l'Église de faire crédit uniquement à un parti sans s'inquiéter de ce que disait l'autre. On trouverait aisément d'autres exemples de questions ainsi résolues par une cote mal taillée.

Parmi les questions encore pendantes, on pourrait signaler celle qui est relative à la nature du péché originel. Consiste-t-il exclusivement dans une privation (pénale) de la grâce et des dons préternaturels? Faut-il y ajouter en plus une blessure positive de la nature? Il serait relativement facile de faire appel pour l'une et l'autre de ces solutions à des groupes plus ou moins importants de Pères. Il va de soi que le témoignage d'un de ces groupes ne saurait être absolument décisif, puisque l'on trouverait, en face des témoins en question, un nombre plus ou moins considérable d'opposants. Par où l'on voit combien il est facile de fausser, par le sophisme de « l'énumération incomplète », les résultats de la recherche, et quelle est l'importance d'une étude impartiale des témoins, de *tous* les témoins de la tradition.

3° *Autorité qui s'attache au consentement unanime des Pères.* — Si les Pères sont unanimes à enseigner un point de doctrine, leur enseignement doit être considéré comme la doctrine même de l'Église. Un témoignage de cette nature doit être regardé comme infaillible, puisque c'est en définitive l'Église même qui s'exprime par la voix de ses représentants les plus autorisés. D'ailleurs, les définitions expresses du magistère extraordinaire s'appuient d'ordinaire sur ce *consensus unanimis Patrum*, comme il est facile de le voir en étudiant les différentes définitions conciliaires ou les textes dogmatiques émanés directement du Siège apostolique. Parmi les questions qui n'ont point encore été absolument définies par le magistère ecclésiastique, on peut signaler le dogme de la rédemption. Il y a toute opportunité à consulter sur lui les témoignages des Pères. Leur *consensus* unanime peut aider à déterminer ce qui s'impose à la créance: tandis que la considération de leurs opinions diverses montre quel champ est encore laissé à la libre recherche.

Cette unanimité exclut évidemment une opposition provenant d'un groupe d'une certaine importance, mais elle n'exclut pas un nombre relativement faible de voix divergentes. Quand il s'est agi de la validité du baptême des hérétiques, on a pu en appeler au *consensus unanimis Patrum*, quoi qu'il en fût des résistances de saint Cyprien et de ceux que son autorité a entraînés à sa suite. L'étude attentive des circonstances où se sont produites telles ou telles oppositions enlève d'ordinaire à celles-ci l'importance que l'on pourrait être tenté de leur donner. En définitive, l'unanimité qui est requise n'est pas une question de mathématique, mais une question d'appréciation. C'est une unanimité morale.

Le concile de Trente a émis sur ce sujet une déclaration officielle, au moins en ce qui concerne l'interprétation de la sainte Écriture. « Que nul, déclare-t-il, n'ait l'audace, en des questions touchant à la foi ou aux mœurs, d'interpréter l'Écriture contrairement au sentiment de l'Église... et au consentement unanime des Pères. » Denz.-Bannw., n. 786. Sur ce décret et son renouvellement au concile du Vatican, voir article INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, col. 2294 sq.

III. DISCIPLINES QUI TRAITENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Les Pères peuvent être étudiés à divers points de vue. D'où les disciplines variées auxquelles leur étude ressortit. On peut se contenter d'étudier simplement leur doctrine, c'est alors la *patristique;* ou bien essayer de faire revivre leurs physionomies, l'on fait alors de la *patrologie;* et cette patrologie doit être considérée comme une partie de l'*ancienne littérature chrétienne* ou *ecclésiastique*. Des polémiques assez vives ont amené, en ces dernières années, un peu plus de clarté dans le concept qu'il faut se faire de chacune de ces disciplines.

1° *Patristique.* — Le mot a été pris longtemps, et surtout à la fin du XVIIIe siècle et au cours du XIXe, comme un synonyme de *patrologie.* Il n'y a pas d'intérêt à maintenir cette confusion.

L'étymologie du mot indique clairement de quoi il s'agit. On a dit « la patristique » comme on a dit « la scolastique », en sous-entendant le mot « théologie ». Le mot date du XVIIe siècle et a été surtout employé d'abord dans les milieux luthériens, où l'on répartissait assez ordinairement la théologie en *theologia biblica, patristica, scholastica, symbolica, speculativa.* La « patristique » interrogeait sur les divers points de l'enseignement commun les Pères de l'Église. Il s'agissait donc ici d'une discipline strictement théologique, où les notions d'histoire littéraire étaient réduites à leur plus simple expression. Le maître qui enseignait, concurremment avec d'autres branches, cette partie de la théologie n'était pas plus tenu à entrer dans le détail sur l'histoire littéraire des Pères que sur l'histoire complète des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Mais cette théologie patristique, en se développant, est devenue une partie de l'*Histoire des dogmes.* Celle-ci ayant pour tâche d'exposer les formes diverses sous lesquelles, aux époques successives, se sont exprimés les dogmes chrétiens, doit évidemment accorder une grande attention aux écrits des Pères, qui sont une des principales sources de nos connaissances sur la vie du dogme. Elle emprunte aussi des renseignements aux textes conciliaires, canoniques, liturgiques, épigraphiques même. Elle déborde donc très largement le domaine de l'ancienne patristique. Aussi bien cette dernière, absorbée par l'histoire des dogmes, n'a plus le droit de revendiquer une existence séparée. « Il n'y a plus de raison, écrivait dès 1902 O. Bardenhewer, de sauver le mot de patristique, ou de baptiser la patrologie proprement dite du nom de patristique. » *Altkirchl. Literatur*, t. I, 1re édit., p. 21. On pourrait être tenté, néanmoins, d'incorporer à la patrologie des notions de patristique, et c'est bien ce que font un certain nombre d'auteurs relativement récents. L'excellent manuel de J. Nirschl s'intitule : *Lehrbuch der Patrologie und Patristik;* il ne se contente pas de donner sur les Pères des notices d'histoire littéraire et même des études doctrinales, il y joint des extraits plus ou moins substantiels des auteurs étudiés, et croit par là, comme il est dit en la préface, combiner patrologie et patristique.

2° *Patrologie.* — Au sens étymologique du mot, c'est l'étude des Pères. Le terme, qui est, lui aussi, d'origine luthérienne (milieu du XVIIe siècle), s'est acclimaté rapidement chez les catholiques. Entendons que la patrologie s'occupe d'abord des personnages à qui l'on donne ce nom. Mais cette étude est avant tout une histoire littéraire; la personne des Pères ici nous intéresse moins en elle-même qu'en ce qu'elle explique leurs œuvres. Ainsi la patrologie ne saurait se confondre ni avec l'histoire générale de l'Église, ni avec l'hagiographie, bien que plusieurs Pères aient joué dans l'Église un rôle considérable et que tous aient droit à être comptés au nombre des saints.

Ce sont donc les écrivains que considère avant tout la patrologie. Après avoir étudié leur vie, elle va droit à leurs œuvres, s'occupe d'en donner l'énumération complète, de faire le départ entre les ouvrages authentiques, les douteux et les apocryphes, d'analyser et de caractériser les productions de leur plume. Comme la grande masse de ces productions est d'ordre théologique, le patrologue se doit d'accorder une particulière attention aux doctrines qui y sont contenues; le voici donc engagé dans les recherches qui constituaient l'objet de l'ancienne patristique. Mais il est facile de voir que le point de vue n'est pas absolument le même. L'ancienne patristique étudiait le témoignage *théologique* en tant que tel; la patrologie y voit

d'abord l'expression des personnalités dont elle se préoccupe. Comme le fait très justement remarquer O. Bardenhewer, *loc. cit.*, « la patrologie ne peut se résigner à abandonner la considération du contenu des écrits dont elle traite ».

Mais la patrologie ne saurait consister en une série de notices sur chacun des Pères de l'Église. Comme toute étude historique, elle a le devoir de faire de ces notices dispersées un tout organique. Elle doit les grouper de telle sorte qu'apparaissent nettement les rapports plus ou moins étroits qui unissent les écrivains considérés. En combinant d'une manière judicieuse les données fournies par l'histoire générale et la chronologie, par la considération des langues, par l'étude des rapports des écrivains chrétiens avec leur milieu, elle se donne la faculté d'envisager les divers auteurs non plus comme des isolés, mais comme les acteurs d'un drame immense qui se joue dans le domaine spéculatif. Il est de toute nécessité qu'une histoire littéraire bien conduite aboutisse à fournir une histoire des idées. Et la patrologie finira donc par être une histoire littéraire des idées chrétiennes dans l'antiquité. Peut-être les préoccupations scolaires, qui ont inspiré le plus ordinairement la rédaction des manuels de patrologie, ont-elles fait reculer à l'arrière-plan cette considération. Elle n'en doit pas moins rester l'idée directrice de tout véritable patrologue.

Il va de soi qu'une histoire ainsi réalisée peut et doit rendre à la théologie les plus signalés services. Sous cet aspect, la patrologie nous apparaît, non comme une branche de la théologie (ce qu'était à coup sûr la *theologia patristica*), mais comme une science auxiliaire de celle-ci, ayant dès lors son objet propre et ses méthodes indépendantes. Ces méthodes sont en définitive les mêmes que celles de l'histoire en général et de l'histoire littéraire en particulier.

3° *Ancienne littérature chrétienne.* — Cette histoire littéraire du christianisme antique ne serait pas néanmoins complète si elle faisait exclusivement état de ceux qu'au sens défini ci-dessus l'on appelle des Pères de l'Église. De tout temps — et cela remonte jusqu'à l'époque de saint Jérôme — les savants qui ont étudié les Pères leur ont associé ces auteurs dont l'autorité est moindre au point de vue dogmatique, qui ne laissent pas néanmoins d'avoir leur intérêt pour l'histoire des idées et que nous avons appelés les « écrivains ecclésiastiques ». Nul n'a jamais songé à rédiger une patrologie d'où seraient absents les noms d'Origène, de Clément d'Alexandrie ou d'Eusèbe de Césarée, d'Arnobe ou de Lactance, que de multiples raisons empêchent de considérer comme des Pères, au sens technique du mot. Ainsi la patrologie a toujours été comprise comme l'histoire de l'ancienne littérature *ecclésiastique*, entendons l'histoire des productions littéraires en provenance de gens appartenant à l'Église et traitant, au moins dans l'ensemble, de questions ecclésiastiques.

Mais il faut aller plus loin encore et se mettre une fois de plus à l'école de saint Jérôme. Celui-ci, dans le *De viris illustribus*, n'a pas hésité à faire une place non seulement aux écrivains ecclésiastiques (et certains noms qu'il mentionne étaient plus ou moins suspects), mais aux hérétiques qualifiés eux-mêmes. On relève dans son catalogue un certain nombre de noms qui figurent avec la mention *hæresiarches.* Sans compter que Philon le Juif, d'une part, le païen Sénèque, de l'autre, obtiennent eux aussi une mention. Ne mettons pas seulement au compte de la pensée apologétique qui inspire à coup sûr le *De viris* cette manière de faire, d'abord un peu surprenante. Si, au lieu des 135 noms qu'il aligne, Jérôme n'en avait trouvé que 115 ou 120, il n'en aurait pas moins prouvé que l'Église chrétienne comptait des philosophes, des orateurs, des docteurs. Voir la préface du livre. Mais Jérôme, plus ou moins clairement, s'est rendu compte de ce fait qu'à négliger les écrivains sortis de l'Église ou ayant vécu en marge d'elle, l'historien se privait d'un élément d'information qui n'était pas sans importance.

S'il y a intérêt, en effet, à écrire l'histoire littéraire des idées chrétiennes, on ne le fera d'une manière adéquate que si l'on situe dans son milieu chacun des écrivains ecclésiastiques. Or, une bonne partie des ouvrages composés par ceux-ci visent des adversaires qui, tout en ayant rompu avec l'Église, ne laissent pas de se dire chrétiens. L'étude de la littérature hérétique (et à un degré moindre des attaques littéraires dirigées par les païens contre le christianisme) paraît indispensable pour donner toute sa portée à l'histoire littéraire ecclésiastique.

Or, l'on ne voit pas d'autre mot à utiliser pour désigner une étude qui englobe à la fois hérétiques et gens d'Église que celui d'*histoire de l'ancienne littérature chrétienne.* Et il n'est pas facile de comprendre les raisons pour lesquelles le doyen des études patrologiques dans l'Église catholique, O. Bardenhewer, a polémiqué naguère avec tant d'âpreté contre un vocable qui n'avait certes pas le mérite de la nouveauté. Moins encore comprend-on que, se résignant — il le fallait bien — à faire dans sa magistrale *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique*, une place aux écrivains non catholiques, il la leur ait mesurée de manière si juste, que leur étude se ramène d'ordinaire à une sèche nomenclature de noms et de dates, sans presque rien sur les idées.

A la vérité, ce contre quoi s'élevait cet éminent patrologue, c'était surtout l'esprit dans lequel le protestantisme libéral entendait traiter le sujet, mettant sur le même pied les productions hétérodoxes et les catholiques comme étant toutes deux des manifestations d'égale valeur de l'idée chrétienne. Mais il ne tient qu'aux auteurs catholiques, qui écrivent l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne, de réagir contre ce nihilisme théologique. L'esprit dans lequel on traite un sujet est une chose, la détermination du sujet en est une autre. On peut faire, dans une histoire littéraire du christianisme, une place considérable à l'étude de la gnose sans avoir aucune tendresse pour les manifestations de cette étrange philosophie. Nous pensons donc qu'il n'y a aucun inconvénient à utiliser le mot d'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. « Quoique le concept de témoins patristiques, *väterlichen Zeuge*, ait été déterminé par la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire par des points de vue théologico-dogmatiques et non par des considérations d'histoire littéraire, il est de fait que patrologie et histoire de l'ancienne littérature chrétienne ont en définitive même matière et couvrent la même période.» Cette phrase de B. Altaner, qui vient de rééditer l'ancien *Précis de patrologie* de G. Rauschen, semble bien mettre le point final à des polémiques qui furent assez vives en Allemagne. Rauschen-Altaner, *Patrologie*, 10e-11e édit., Fribourg-en-B., 1931, p. 1.

Quant à la question de savoir si les écrits du Nouveau Testament doivent trouver place dans une histoire de l'ancienne littérature chrétienne, elle n'est pas de notre ressort. Jadis, P. Batiffol commençait son *Histoire de la littérature grecque chrétienne* par l'étude des écrits néo-testamentaires; il ne croyait pas, à coup sûr, manquer par là à la considération spéciale que vaut à ces livres le fait de l'inspiration. Ici encore, saint Jérôme avait donné l'exemple, qui ouvre son *De viris* par les notices littéraires des auteurs inspirés, à commencer par saint Pierre.

IV. Histoire sommaire des disciplines patristiques. — Une histoire sommaire de ces disciplines permettra d'en mieux saisir la signification.

1° *Dans l'antiquité.* — 1. *Saint Jérôme.* — Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, avait fait une large place à l'histoire littéraire. Saint Jérôme, en 392, réalisa le premier une histoire indépendante de l'ancienne littérature chrétienne. Son *De viris illustribus*, rédigé sur le modèle de l'ouvrage de même titre de Suétone, se compose de 135 courtes notices, mises bout à bout dans un ordre qui est à peu près celui de la chronologie. La première est relative à saint Pierre, auteur des deux épîtres catholiques qui portent son nom, la dernière à Jérôme lui-même. Dans les notices, dont les éléments sont fournis par Eusèbe, Jérôme apporte peu de renseignements nouveaux et on lui a reproché, non sans raison, d'avoir parfois embrouillé les données de son garant. Les articles consacrés aux contemporains sont beaucoup meilleurs et d'infiniment plus de prix. Les lectures de Jérôme étaient immenses, il en a fait profiter le lecteur. Ce précieux manuel d'histoire littéraire a été traduit d'assez bonne heure en grec (VIIe siècle?). Texte latin et grec dans *P. L.*, t. XXIII, col. 601-720.

2. *Gennade.* — La vogue dont ont bientôt joui les œuvres de saint Jérôme a suscité des imitateurs, qui, successivement, ont voulu mettre à jour le *De viris illustribus.* Le premier en date de ces continuateurs est le prêtre marseillais Gennade, qui, entre 467 et 480, supplémente, à deux reprises, semble-t-il, l'œuvre hiéronymienne y ajoutant 97 (100) notices. Reposant lui aussi sur de nombreuses lectures, ce petit ouvrage n'est pas indigne de figurer à la suite de celui de Jérôme: il est particulièrement précieux pour l'étude des auteurs occidentaux du Ve siècle. Texte dans *P. L.*, t. LVIII, col. 1059-1120.

3. *Isidore de Séville* († 636) *et Ildefonse de Tolède* († 667). — Au moment où achève de disparaître la culture antique, deux Espagnols veulent encore sauver de l'oubli quelques noms d'écrivains, surtout latins, dont ils ont eu connaissance, et qui manquent dans les recueils précédents. L'ordre suivi par Isidore, celui du moins dont témoigne l'édition d'Arevalo (reproduite dans *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1081-1106), se révèle bien capricieux. Aux 47 noms fournis par Isidore, son disciple Ildefonse croit opportun d'en ajouter 14 autres dont 12 sont des Espagnols, parmi lesquels 7 sont des évêques de Tolède. *P. L.*, t. XCVI, col. 195-206.

4. *Photius.* — Ni dans l'ancienne littérature grecque, ni dans la littérature byzantine nous ne trouvons d'ouvrage comparable à ceux que nous venons de signaler. La traduction grecque du *De viris* hiéronymien, les diverses histoires ecclésiastiques qui se succèdent et se complètent au cours des âges permettent néanmoins aux Grecs instruits de garder des notions d'histoire littéraire. Hésychius de Milet, vers le milieu du VIe siècle, avait rédigé une table des écrivains du monde hellénistique, où d'ailleurs les écrivains chrétiens n'avaient pas trouvé place. Plus tard, un auteur inconnu remania cette œuvre, mit les notices dans l'ordre alphabétique et ajouta quelques douzaines d'articles sur les écrivains catholiques. Édit. J. Flach, *Hesychii Milesii onomatologi quæ supersunt*, dans *Bibliotheca Teubneriana*, 1882. Une partie de ce butin passera dans le *Lexique* de Suidas au IXe siècle. D'un tout autre caractère est le *Myriobiblon* rédigé par Photius avant son élévation au siège de Constantinople (858). C'est le catalogue descriptif de la riche bibliothèque que Photius s'était constituée et qui comprenait 280 manuscrits, parmi lesquels un certain nombre d'ouvrages ecclésiastiques. La description des œuvres est assez fréquemment une occasion de donner sur les auteurs des renseignements biographiques. En tout cas, le livre de Photius, s'il ne constitue pas une véritable histoire littéraire, fournit pour celle-ci des matériaux importants. Texte dans *P. G.*, t. CIII et CIV, col. 1-356.

2° *Au Moyen Age.* — On se tromperait lourdement en pensant que le Moyen Age n'a pas prêté attention aux Pères de l'Église. L'époque carolingienne, tout d'abord, a étudié avec zèle nombre de livres des anciens Pères latins, et l'on est surpris du sérieux des connaissances dont témoignent les grands auteurs du IXe siècle. La controverse prédestinatienne donna même lieu à soulever des questions d'authenticité. Mais le *De viris* de Jérôme suffisait en somme à tous les besoins, puisque aussi bien les auteurs que l'on étudiait étaient les classiques de la patrologie. Quand, après la nuit du Xe siècle, les études commencent à refleurir, on donne de nouveau plus d'attention aux textes anciens. Les connaissances en matière patristique de la première scolastique, pour fragmentaires et dispersées qu'elles soient, ne laissent pas d'étonner. Le XIIe siècle a gardé, plus que ne fera le XIIIe ou le XIVe, le contact avec l'ancienne littérature chrétienne. Il suffit d'ouvrir les *Sentences* de Pierre Lombard ou le *Décret* de Gratien, ces deux « trésors » du Moyen Age, pour voir la place qu'y tient l'érudition patristique. On remarquera néanmoins que les citations interviennent avant tout, le P. de Ghellinck l'a fait remarquer avec insistance, comme des *auctoritates* dont la valeur est indépendante des contingences spatiales ou temporelles. Des théologiens pour qui un texte a une sorte de valeur absolue n'éprouvent guère le besoin de compulser une histoire littéraire. On ne s'étonnera donc pas que les livres sur cette matière aient été si rares à une époque qui fut animée d'un si grand zèle pour toute science, et qui pratiqua aussi assidûment les Pères.

1. *Sigebert de Gembloux* († 1112) se donne expressément comme le continuateur de Jérôme et de Gennade. Des 171 notices que compte son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, il n'en est qu'un tout petit nombre qui reproduisent celles de ses prédécesseurs. Il croit devoir compléter le catalogue hiéronymien en y ajoutant le pseudo-Marcellus, le pseudo-Linus, le pseudo-Aréopagite (dont il s'étonne que ni Jérôme, ni Gennade n'aient parlé). Mais surtout il ajoute de nombreuses notices sur les écrivains de l'époque carolingienne et des siècles qui ont suivi. Sa chronologie — c'est visiblement sur l'ordre chronologique qu'il se règle — est parfois déconcertante; mais son recueil témoigne néanmoins de sérieuses connaissances. C'est à coup sûr l'œuvre la meilleure en ce genre du Moyen Age. Texte dans *P. L.*, t. CLX, col. 547-588.

2. *Honorius d'Autun et l'Anonyme de Melk.* — Bien plus médiocre que le travail de Sigebert se révèle le *De luminaribus Ecclesiæ*, rédigé, vers 1122, par *Honorius Augustodunensis*, qui donne, en trois petits livres, un abrégé (avec des fautes) de Jérôme, de Gennade et d'Isidore et y ajoute un *libellus IV de variis collectus* de 17 numéros. Les diverses notices sont extrêmement succinctes. Texte dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 197-234. — Du même genre est un catalogue anonyme *De scriptoribus ecclesiasticis*, ordinairement désigné comme l'*Anonymus Mellicensis* (du nom du couvent de Melk, en Basse-Autriche), et composé vraisemblablement vers 1135. L'auteur, préoccupé de questions liturgiques, commence d'abord par des renseignements sur les auteurs qui ont contribué à l'établissement définitif du texte de la messe, complète la notice littéraire d'Ambroise qu'il jugeait (avec beaucoup de raison) insuffisante dans le catalogue hiéronymien, ajoute une notice curieuse sur Jean Chrysostome que n'avaient mentionné ni Jérôme, ni Gennade et, à partir du n. 14, donne son travail pour une continuation de Gennade. L'ordre suivi est bien fait pour dérouter le lecteur. Texte dans *P. L.*, t. CCXIII, col. 961-984; édit. spéciale de E. Ettlinger, *Der sog. Anonymus Mellicensis*, Karlsruhe, 1896. — Du même

genre enfin le *De viris illustribus*, faussement attribué à Henri de Gand († 1293) et publié à diverses reprises, en dernier lieu par Fabricius dans la *Bibliotheca ecclesiastica*, 2e part., p. 118-129. Voir B. Hauréau, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXX *b*, Paris, 1883, p. 349-357.

3° *La rénovation des études patristiques.* — Une des caractéristiques de la Renaissance, c'est le retour à l'antiquité, classique ou chrétienne. Dès la fin du XVe siècle, l'imprimerie commence à éditer un certain nombre de textes patristiques. Il nous est impossible de donner ici un aperçu, même sommaire, de l'ordre dans lequel les traités des Pères vinrent au jour; à chacune des notices (au moins parmi les plus récemment parues) de ce dictionnaire, on s'est efforcé de déterminer la date des *editiones principes*. Disons que ce sont d'abord les Pères latins qui sont imprimés, puis les grecs (en des traductions latines, souvent assez médiocres), enfin les auteurs grecs dans leur texte. Ceci est réalisé dès le début du XVIe siècle. Il est naturel que le besoin se soit fait sentir de joindre une histoire littéraire, si sommaire fût-elle, aux éditions des ouvrages. En dehors des notices qui figurent souvent en tête des éditions, quelques érudits auront l'idée de rédiger des catalogues d'auteurs, qui, poursuivant l'œuvre de Jérôme, de Gennade, d'Isidore et même de Sigebert, fourniront des répertoires plus ou moins complets de la littérature patristique. Comme nous l'avons fait remarquer, d'ailleurs, on ne se préoccupe nullement de marquer une séparation entre les Pères anciens et les écrivains ecclésiastiques plus récents.

1. *Jean Trithème* († 1516) peut être considéré comme un des bons représentants de la première Renaissance. Son immense curiosité lui a fait rassembler des notices sur près d'un millier d'écrivains dont il donne le catalogue dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, œuvre très complète, qui ne manque pas de critique et à laquelle, aujourd'hui encore, on est obligé de se référer, pour nombre d'écrivains du Moyen Age. On signalera à l'article TRITHÈME les principales éditions. Il est commode d'utiliser celle de J. A. Fabricius, dans sa *Bibliotheca ecclesiastica*, IIIe part., p. 1-240. On trouvera également dans ce même ouvrage, IVe part., le supplément et les notes ajoutés par Aubert le Mire, soit dans l'*Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis et a tempore quo desinit Trithemius de scriptoribus sæc. XVI et XVII libri duo*, soit dans la *Bibliotheca ecclesiastica cum scholiis*. Voir ici l'article MIRE *(Aubert Le)*, t. X, col. 1864.

2. *Bellarmin* († 1621) reste fidèle, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, au type réalisé par Jérôme, Gennade et leurs continuateurs, et pousse jusqu'en 1500 la liste des auteurs étudiés. Voir art. BELLARMIN, t. II, col. 584. C'est dire que nous sommes assez loin encore d'une histoire littéraire au sens où nous l'avons définie ci-dessus.

4° *L'âge d'or des travaux patristiques.* — C'est à bon droit que l'on peut donner ce nom aux XVIIe et XVIIIe siècles, surtout si on les envisage chez les catholiques et tout spécialement en France.

1. *Travaux d'édition.* — D'une part la publication des textes fait de considérables progrès. Nombre d'ouvrages encore inédits sont publiés, beaucoup de ceux que le XVIe siècle avait édités avec un peu de hâte et sans les précautions nécessaires sont revus soigneusement et donnés en des éditions plus correctes et plus lisibles. La critique d'authenticité s'exerce avec plus de rigueur. A ce travail si nécessaire de la publication des textes s'attellent des séculiers comme J.-B. Cotelier († 1686), Étienne Baluze († 1718), l'érudit le plus prodigieux d'une époque qui en compte tant, des dominicains comme Fr. Combéfis († 1679), des jésuites comme Fronton du Duc († 1624), J. Sirmond († 1651), Denys Petau († 1652), Jean Garnier († 1681), Fr. Chifflet († 1682), pour ne parler que des plus grands. Mais ce sont les mauristes surtout, qui, d'une manière systématique, entreprennent leur gigantesque travail d'édition. Voir pour le détail l'art. MAURISTES, particulièrement col. 418 sq., 426 sq., etc. A la fin du XVIIIe siècle, quand la Révolution vient arrêter leur travail, les mauristes ont édité les plus importants des Pères de l'Église, ceux que l'on peut appeler les classiques. Quelques-unes de leurs éditions sont de véritables chefs-d'œuvre.

En même temps que paraissent ces éditions originales, de grandes collections, dites ordinairement *bibliothèques*, mettent à la portée du public instruit les nombreux ouvrages dispersés, rendant plus aisée la comparaison entre les divers textes. Rien peut-être n'a contribué davantage au progrès des sciences patristiques que ces collections. En même temps, l'exploration par les Assemani du riche fonds oriental de la bibliothèque Vaticane aboutit à la publication par Joseph-Simon de la *Bibliotheca orientalis*, 1719-1728. Voir ici, t. I, col. 2121.

2. *Études patrologiques et patristiques.* — Les études sur les Pères et sur leur doctrine marchent de pair avec ces publications de textes.

La plupart des grandes éditions signalées consacrent, dans leurs introductions, des études approfondies à la vie, aux œuvres, aux doctrines des Pères dont elles publient le texte. Plusieurs de ces travaux, ceux, par exemple, relatifs à Augustin dans l'admirable édition des mauristes, restent aujourd'hui encore du plus vif intérêt. Les historiens ecclésiastiques consacrent, eux aussi, une attention soutenue à la personne des Pères. C'est le cas, par exemple, de l'honnête et consciencieux Tillemont († 1698), dont les *Mémoires* renferment une foule « d'articles » qui ne sont pas autre chose que le dépouillement et l'analyse suivie des textes patristiques.

Mais l'histoire littéraire comme telle prend à son tour conscience de son indépendance. En 1686, paraît le Ier volume de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Louis Ellies du Pin, qui, sous des titres variés, poursuivra jusqu'à l'époque de l'auteur l'histoire littéraire du christianisme. Les attaques, pour une part méritées, dont cette œuvre considérable a été l'objet, et qui ont amené (mais en 1757 seulement) la mise à l'Index de l'ensemble, ne doivent pas faire oublier ses considérables mérites. Huit ans plus tard (1694), dom Le Nourry donnait, lui aussi, le Ier tome de son *Apparatus ad bibliothecam... Patrum.* Voir le détail à l'art. LE NOURRY, t. IX, col. 217. Enfin, en 1729, dom Ceillier faisait paraître le premier des vingt-trois grands in-4° qui, sous le titre d'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, menait l'histoire littéraire du christianisme jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Voir art. CEILLIER, t. II, col. 2050, où l'on trouvera les indications bibliographiques. Presque au même moment, en 1733, dom Rivet commençait la publication de l'*Histoire littéraire de la France*, qui, pour se borner aux écrivains des Gaules, ne laisse pas de fournir à la patrologie une importante contribution. Un peu plus tard, l'Allemagne catholique se mettait elle-même en branle. Le bénédictin D. Schram donnait en 1780, à Augsbourg, le Ier volume de son *Analysis operum SS. Patrum* dont le t. XVIII et dernier (consacré à saint Épiphane) paraîtrait en 1796; et presque au même moment un autre bénédictin, dom G. Lumper, faisait paraître son *Historia theologico-critica... Patrum*, Augsbourg, 1783-1799. Voir son article ici, t. IX, col. 1141.

S'ils ne marchaient point à une allure aussi rapide, les protestants ne laissaient pas de s'intéresser aux travaux patristiques. G. Cave († 1713) donne son

Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum, 2 vol., Londres, 1688-1698, continuée par l'*Appendix* de H. Wharton, pour les écrivains ultérieurs de 1300 à 1517, Londres, 1689; Casimir Oudin, un ancien prémontré passé à la Réforme († 1717), son *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, 3 vol. in-fol., Leipzig, 1722. Voir ici, t. xi, col. 1671. Restreint aux seuls écrivains latins, l'ouvrage de C. Traug. Gottlob Schœnemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum*, Leipzig, 2 vol. in-4°, 1792-1794, reste précieuse à cause de sa description exacte des anciennes éditions.

Des études de détail étaient publiées en même temps. Celles de J. Usher, archevêque anglican d'Armagh († 1656), dont il faut au moins retenir les travaux sur les premiers écrivains chrétiens : *Dissertatio non de Ignatii solum et Polycarpi scriptis, sed etiam de apostolorum Constitutionibus et Canonibus Clementi attributis*, Oxford, 1644; celles de J. Pearson, évêque de Chester († 1686), sur la chronologie de saint Ignace, *Vindiciæ epistolarum S. Ignatii*, Cambridge, 1672; celles de J. E. Grabe, un catholique passé à l'anglicanisme († 1706), sur les Pères des trois premiers siècles, *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum sæc. post Christum I, II, III*, 2 vol., 1698-1699, *Justini martyris Apologia I^a... notis illustrata*, Oxford, 1700, *Irenæi contra hæreses libri V cum tractatuum deperditorum fragmentis*, Oxford, 1702; celles de H. Dodwell († 1711) sur Irénée et Cyprien, *Dissertat. in Cyprianum*, Oxford, 1684, *In Irenæum*, 1689; les études variées de Jean Le Clerc († 1736), *Lives of Clemens Al., Eusebius, Gregory Naz., and Prudentius*, Londres, 1696, *Unpartheiische Lebensbeschreibung einiger Kirchenväter und Ketzer*, Halle, 1721, sans oublier les travaux de Jean Daillé († 1670), dont il faut au moins retenir la critique des écrits aréopagitiques : *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et S. Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur*, Genève, 1666.

Si les luthériens sont absents de la liste précédente (encore faut-il tenir compte des travaux d'érudition de J. A. Fabricius), ils ont néanmoins rendu service aux études patristiques en les introduisant délibérément dans l'enseignement de la théologie. Les très volumineux travaux des critiques catholiques n'avaient aucune chance de devenir des livres de classe et d'ailleurs les plans d'études, même au xviiie siècle, ne faisaient chez nous qu'une place extrêmement limitée à l'étude systématique des Pères. Les maîtres luthériens, eux, réalisent, dès le milieu du xviie siècle, le petit manuel de patrologie : Joh. Gerhard, *Patrologia sive de primitivæ Ecclesiæ christianæ doctorum vita ac lucubrationibus*, Iéna, 1653; J. Gottfr. Olearius, *Abacus patrologicus* (notices dans l'ordre alphabétique), Iéna, 1673; l'un et l'autre de ces petits ouvrages mènent l'étude des « Pères » jusqu'au xvie siècle. Les catholiques allemands, au xviiie siècle, entreront finalement dans la même voie; les bénédictins B. Schleichert et Ét. Wiest donnent, l'un et l'autre, des *Institutiones patrologiæ*, le premier à Prague, 1777, le second à Ingolstadt, 1795.

5° *L'époque contemporaine.* — Après la période de marasme, plus ou moins durable suivant les pays, qui suit les troubles politiques du début du xixe siècle, l'étude des Pères de l'Église va reprendre avec une nouvelle ferveur. Toutefois, la supériorité incontestable que s'étaient assurée dans ce domaine les catholiques, surtout français, semble passer pendant un certain temps aux protestants d'Allemagne. Mais les catholiques, au delà du Rhin d'abord, puis de ce côté-ci, finiront par regagner le temps perdu.

1. *Travaux d'édition.* — Deux noms sont à retenir pour le xixe siècle, ceux du cardinal Maï († 1854) et du cardinal Pitra († 1889), incomparables découvreurs de textes, mais assez médiocres éditeurs. Voir leurs articles. — Mais, ce n'est point à eux que sont dues les découvertes sensationnelles : *Philosophoumena* d'Hippolyte, *Didachè*, *Démonstration de la prédication apostolique* d'Irénée, tout récemment la reconstitution du *Commentaire* de Pélage *sur les épîtres pauliniennes.* L'exploration plus ou moins systématique des littératures orientales réserve à coup sûr le plus de chances de découvertes : celle du *Livre d'Héraclide*, de Nestorius, en est un des plus remarquables exemples. Toutes ces trouvailles, grandes ou menues, n'ont pas laissé d'enrichir considérablement le trésor des textes de l'ancienne littérature chrétienne. Voir dans O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. i, p. 14-15, une indication des travaux relatifs aux découvertes récentes; voir aussi J. de Ghellinck, *Les études patristiques depuis 1869*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 840.

Ce qui distingue surtout le xixe siècle, c'est le souci de donner, en ce qui concerne les textes patristiques, des éditions plus correctes. Le travail des mauristes a été, pour ainsi dire, repris en sous-œuvre. L'Académie des lettres de Vienne commence, en 1866, la publication d'un *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, qui aligne aujourd'hui une soixantaine de volumes. Sous la direction de Th. Mommsen, la *Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum* donne dans les *Mon. Germ. hist.* treize volumes d'*Auctores antiquissimi*, 1877-1898. L'Académie des sciences de Berlin entreprend, en 1897, l'édition des *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, qui a dépassé le cadre primitif qu'elle s'était assigné (Épiphane est du ive siècle, Théodoret, Philostorge, Gélase du ve, etc.). Dès 1882, d'ailleurs, une collection de *Texte und Untersuchungen* donnait des travaux d'approche et de nombreux textes inédits. A cette collection s'apparente en Angleterre celle des *Texts and studies*, publiée par J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 sq.

C'est, nous l'avons dit, du côté des littératures orientales que doivent se tourner les chercheurs d'inédit. Entrepris sous le patronage des universités catholiques de Washington et de Louvain, le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 1903 sq., groupe en ses quatre sections : syriaque, éthiopienne, copte, arabe, un nombre respectable de textes demeurés jusqu'à présent inaccessibles. Par rapport à ce *Corpus*, la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau joue un peu le même rôle que les *Texte und Untersuchungen* par rapport aux « Pères » de Berlin, tandis que la *Patrologia syriaca* de R. Graffin commence, avec lenteur, l'édition systématique des écrivains syriaques. Pour la contribution fournie par les mékhitaristes à l'ancienne littérature arménienne (textes originaux arméniens ou traductions arméniennes d'autres ouvrages) voir leur article, t. x, col. 497. Bien qu'elle soit exclusivement un travail de réimpression, l'énorme entreprise de l'abbé Migne a puissamment contribué à faciliter et même à vulgariser les études patristiques.

Nous ne signalons ici que les grandes entreprises générales d'édition; il va sans dire que nous n'ignorons pas les travaux de détail entrepris par des particuliers. De toutes manières, il est bien certain que nous lisons aujourd'hui les Pères de l'Église en des textes beaucoup plus corrects et souvent beaucoup plus intelligibles que ne le faisaient nos prédécesseurs.

2. *Études de patrologie, de patristique, d'ancienne littérature chrétienne.* — Ce travail d'édition s'est accompagné d'études approfondies qui, surtout à partir de la seconde moitié du xixe siècle, ont renouvelé bien des domaines de l'ancienne patrologie. Les monographies sont devenues légions et, si beaucoup d'entre

elles sont des travaux hâtifs et destinés à tomber dans l'oubli, l'ensemble ne laisse pas d'apporter une contribution à la connaissance des Pères. Certaines de ces études émanent de maîtres incontestés. Citons seulement, sans vouloir établir aucun ordre de mérite, des Allemands : comme les protestants, E. von Dobschütz, F. Loofs, O. von Gebhardt, A. von Harnack, E. Preuschen, E. Schwartz, Th. Zahn, les catholiques F.-X. Funk ou Diekamp; des écrivains de langue française comme P. Batiffol, L. Duchesne, G. Morin, J. Tixeront, A. d'Alès, J. Lebreton, G. Bardy, P. Monceaux et le protestant E. de Faye; des Anglais comme J. B. Lightfoot, Turner ou dom Connolly. L'Amérique elle-même s'est mise de la partie, et plusieurs savants appartenant aux Églises orientales ont contribué aussi pour leur part à une meilleure connaissance des témoins de la tradition.

Les progrès que ces diverses études ont fait réaliser se marquent dans la rédaction des traités, plus ou moins volumineux, consacrés à la patrologie, ou, comme l'on tend de plus en plus à dire, sans y voir malice, à l'ancienne littérature chrétienne.

Les catholiques, surtout ceux de langue allemande, ont fourni en ce domaine les manuels ou traités les plus utilisables et les mieux compris. On peut sans doute négliger les œuvres de la première moitié du XIXe siècle (Fr. W. Goldwitzer, J.-B. Busse, M. Permaneder), mais la *Patrologie* de J.-A. Möhler, œuvre posthume publiée par F. X. Reithmayr (1840), mérite encore une mention, tout comme les *Institutiones patrologiæ*, de J. Fessler (1850-1851), surtout dans la réédition de B. Jungmann (1890-1896). Les solides études de J. Alzog, *Grundriss der Patrologie*, 1866, 4e édit., 1888, de J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, de H. Kihn, *Patrologie*, 2 vol., 1904-1908, surtout de O. Bardenhewer, *Patrologie*, 1894, 3e éd., 1910, sont bien propres à faire progresser dans les milieux catholiques l'étude des Pères; à plus forte raison, le monumental ouvrage de ce dernier auteur, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, dont le Ier volume a paru en 1902, le ve et dernier en 1932, et qui est bien près de réaliser l'idéal du traité d'ancienne littérature chrétienne.

L'ouvrage classique du protestant A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, commencé en 1893 et dont la IIIe partie n'a pas vu le jour, est conçu, sur un plan très différent, le t. I contenant l'inventaire de tous les textes des trois premiers siècles, le t. II (en 2 volumes), un essai de chronologie de ces diverses pièces (le t. III devait contenir l'étude littéraire des écrits en question). La brève étude de G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*, 1895, est un exposé rapide, qui prend un peu l'allure d'un manifeste. La *Geschichte der altchristlichen Literatur* de Hermann Jordan, 1911, qui s'étend à l'ensemble de la littérature patristique est un essai, assez malheureux, nous semble-t-il, de transformation des anciens cadres. L'auteur y étudie l'évolution des divers genres littéraires dans le passé chrétien, il s'ensuit que les écrivains disparaissent un peu derrière leurs œuvres. Une telle méthode convient assez peu aux nécessités de la recherche et de l'enseignement.

La France est restée, trop longtemps, dans le domaine de cette histoire littéraire à la remorque de l'Allemagne. Les manuels de patrologie de la fin du XIXe siècle sont des traductions de livres allemands, traduction de Möhler, par J. Cohen, Louvain, 1844, d'Alzog par Bélet, Paris, 1867, de la *Patrologie* de Bardenhewer par P. Godet et C. Verschaffel, 1898-1899. Mais la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* a donné successivement, en 1898 et en 1899, deux volumes consacrés aux *Anciennes littératures chrétiennes*, I. *La littérature grecque* par P. Batiffol, II. *La littérature syriaque* par Rubens Duval (la littérature latine qui était prévue n'a pas paru). P. Lejay a publié dans la *Rev. d'hist. et litt. rel.*, de 1896 à 1906, sous le titre de *Chronique de littérature chrétienne*, puis d'*Ancienne philologie chrétienne*, des articles dont la réunion constituerait un excellent traité de l'ancienne littérature chrétienne telle qu'elle est en train de se faire. En 1917, J. Tixeront fait paraître son *Précis de patrologie*. En 1927 et 1930, F. Cayré donne un *Précis de patrologie* en 2 vol., qu'une nouvelle édition intitule plus justement *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie*, t. I, 1931. L'Italie, qui avait vécu, elle aussi, des traductions d'ouvrages allemands, veut avoir ses livres à elle : P. G. Franceschini, *Manuale di patrologia*, 1919; Mannucci, *Istituzioni di patrologia*, 2 vol., 1915; Sinapoli di Giunta, *Storia letteraria della Chiesa*, 2 vol., 1920-1922. Un savant grec, G. J. Derbos avait donné, à Athènes, en 1903 et sq., une Χριστιανικὴ Γραμματολογία, en plusieurs volumes; il vient de paraître à Athènes en 1930, sous la signature de D. S. Balanos une brève Πατρολογία.

Pour en revenir à la France, la *Collection d'études anciennes*, publiée sous le patronage de l'*Association Guillaume Budé*, fait paraître, en 1920, sous la signature de P. de Labriolle, une volumineuse *Histoire de la littérature latine chrétienne*, qui est suivie, entre 1928 et 1930, par les trois volumes de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* composée par A. Puech. Antérieurement, P. Monceaux a donné une magnifique *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901 sq., actuellement 7 vol. in-8°. Ainsi, la préoccupation de l'ancienne littérature chrétienne s'impose dorénavant aux maîtres de l'enseignement universitaire. Ce phénomène se remarquait depuis quelque temps déjà en Allemagne où les grandes histoires des littératures grecque ou latine avaient fait une place de plus en plus grande aux écrivains chrétiens : littérature latine de Bähr (1836-1840), de Teuffel (rééditée par Schwabe) (1872-1890), mais surtout la monumentale *Geschichte der römischen Litteratur* de M. Schanz, qui, à partir du t. III, fournit sur la littérature chrétienne des renseignements nombreux et de la plus grande précision (la dernière partie ve-VIIe siècle, rédigée par G. Krüger). La place modeste qui avait été d'abord accordée aux écrivains chrétiens de langue grecque dans la *Geschichte der griechischen Litteratur* de W. von Christ (1re édit., 1888) est devenue considérable dans les dernières éditions, où l'histoire a été rédigée par Otto Stählin (5e édit., 1913). E. Norden, dans son beau livre *Die antike Kunstprosa*, 2 vol., 1918, accueille avec sympathie les Pères de l'Église.

Ainsi, les débuts du XXe siècle sont pleins de promesses. Il faut saluer un véritable rajeunissement des études patristiques. Les vrais théologiens leur accordent une attention de plus en plus grande; les spécialistes de la patrologie prennent une conscience de plus en plus nette des caractères spéciaux de la discipline qu'ils cultivent : les gens du dehors, enfin, se voient obligés de tenir compte des résultats qu'établissent les historiens de l'ancienne littérature chrétienne.

V. Renseignements d'ordre pratique. — Sous cette rubrique nous grouperons, sans prétendre être absolument complet, les renseignements qui permettent de lire aisément les bibliographies qui terminent les divers articles patristiques de ce dictionnaire.

1° *Collections de textes patristiques.* — 1. *Les grandes collections.* — *a)* Marguarin de la Bigne (voir ici, t. IX, col. 2044), *Bibliotheca SS. Patrum*, 8 vol. in-fol., Paris, 1575, avec un appendice, 1579; 2e éd., 1589,

8 vol. in-fol.; 3e éd., 1609, 9 vol., plus un *Auctarium* en 2 vol., 1610; 4e éd., 1624, 10 vol., plus un *Auctarium græco-latinum*, rédigé surtout par Fronton du Duc, en 2 vol., 1624, plus encore un *Supplementum latinum* de G. Morel, 2 vol., 1639; 5e éd., 1644, et 6e éd., 1654, chacune 17 vol.

Pendant que ces éditions successives paraissaient à Paris, la *Bibliotheca* subissait à Cologne, par les soins des professeurs de l'université, une transformation et devenait la MAGNA *bibliotheca veterum Patrum... historica methodo per singula sæcula disposita*, 14 vol. in-fol., Cologne, 1618, plus un vol. de supplément, 1622. — Enfin, elle devenait à Lyon, par une nouvelle transformation, la MAXIMA *bibliotheca veterum Patrum... novis supra centum auctoribus et opusculis hactenus desideratis locupletata*, 27 vol. in-fol., Lyon, 1677.

b) Pendant que la *Bibliotheca* allait ainsi s'accroissant, d'autres érudits publiaient des collections plus modestes, mais contenant de nombreux textes inédits : Fr. Combéfis, O. P., *Græco-latinæ Patrum bibliothecæ novum auctarium*, 2 vol. in-fol., Paris, 1648; *Bibliothecæ græcorum Patrum auctarium novissimum*, 2 vol. in-fol., Paris, 1672 (comme le titre l'indique, ces 4 volumes sont conçus comme des suppléments de la *Bibliotheca*). — Luc d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliæ bibliothecis, maxime benedictinorum, quæ supersunt spicilegium* (cité simplement *Spicilegium)*, éd. in-4°, 13 vol., Paris, 1655-1677, éd. in-fol., 3 vol., Paris, 1723. — J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, 3 vol. in-4°, Paris, 1677-1686, (les *Analecta græca sive opuscula græca hactenus non edita* de B. de Montfaucon, in-4°, Paris, 1688, portent, en quelques exemplaires l'indication, t. IV, de la collection Cotelier). — Ét. Baluze, *Miscellaneorum libri VII*, 7 vol. in-8°, Paris, 1678-1715; nouvelle éd. par Mansi, 4 vol. in-fol., Lucques, 1761-1764. — J. Sirmond, *Opera varia* (ouvrage posthume, contient de nombreux inédits), 5 vol. in-fol., Paris, 1696, nouv. éd. par J. de la Baune, 5 vol. in-fol., Venise, 1728. — B. de Montfaucon, *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum*, 2 vol. in-fol., Paris, 1706. — L. A. Muratori (voir son art., t. X, col. 2549), *Anecdota latina*, 4 vol. in-4°, les deux premiers, Milan, 1697 et 1698, les deux autres, Padoue, 1713; *Anecdota græca*, Padoue, 1709. — J. E. Grabe (ci-dessus, col. 1207), *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum*, 2 vol. in-8°, Oxford, t. I, 1698-1700; t. II, 1699-1700; 2e éd., 1714.

c) La publication de tous ces textes rendait souhaitable la refonte de la vieille *Bibliothèque* de Marguarin de la Bigne; cette refonte fut réalisée par l'oratorien André Galland (voir t. VI, col. 1095), *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, 14 vol. in-fol., Venise, 1765-1788. Cette bibliothèque diffère assez notablement de la précédente; elle s'arrête à la fin du XIIe siècle, tandis que l'autre poussait jusqu'à 1600; elle accorde plus d'importance aux petits auteurs et aux ouvrages de minime étendue qu'aux grands écrivains qui viennent d'être édités par les érudits des XVIIe et XVIIIe siècles; elle donne enfin, des auteurs grecs, le texte et la traduction latine. — Fr. Oberthür, *SS. Patrum opera polemica*, 21 vol. in-8°, Wurzbourg, 1777-1794; *Opera omnia SS. Patrum latinorum*, 13 vol. in-8°, Wurzbourg, 1780-1791.

d) Le XIXe siècle contribue à l'étude des textes par la publication d'inédits : M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ*, 4 vol. in-8°, Oxford, 1814-1818; 2e éd. en 5 vol., 1846-1848. — A. Maï (voir son art. t. IX, col. 1650), *Scriptorum veterum nova collectio*, 10 vol. in-4°, Rome, 1825-1838; *Spicilegium romanum*, 10 vol. in-8°, Rome, 1839-1844; *Nova Patrum bibliotheca*, 7 vol. in-4°, Rome, 1844-1854 (sur la continuation par J. Cozza voir l'article cité). — J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 4 vol. in-4°, Paris, 1852; *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 vol. in-4°, Rome, 1864-1868; *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 4 vol. in-8°, Paris, 1876-1884; *Analecta sacra et classica*, in-4°, Paris, 1888. — En ces dernières années, dom G. Morin a continué ce travail d'exploration, en de nombreux articles dispersés surtout dans la *Revue bénédictine;* une partie de ses trouvailles est rassemblée dans les *Anecdota Maredsolana*, et dans le volume : *Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, Maredsous, Paris, 1913.

Une grande partie des textes ainsi publiés passe dans les deux collections de Migne, *Patrologia latina, Patrologia græca*, voir pour le détail l'article spécial, t. X, col. 1730 sq.; il existe aussi (mais elle est beaucoup moins répandue) une *Patrologia græco-latina* ne contenant que la traduction latine des textes. — Les *Patrologies* de Migne ont fait complètement disparaître une collection antérieure de A. B. Caillau et M. N. S. Guillon, *Collectio selecta SS. Ecclesiæ Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria*, 133 vol. in-8°, Paris, 1829-1842. — De cette dernière, il faut rapprocher les deux suivantes parues, l'une en Allemagne, l'autre en Angleterre, E. G. Gersdorf, *Bibliotheca Patrum ecclesiasticorum selecta*, 13 vol. in-8°, Leipzig, 1838-1847; et la *Bibliotheca Patrum Ecclesiæ catholicæ... delectis presbyterorum quorundam Oxoniensium*, in-8°, Oxford, 1835-1855. Voir ici art. OXFORD *(Mouvement d')*, t. XI, col. 1686 sq.

Nous avons signalé ci-dessus, col. 1208, les trois grandes entreprises d'édition de l'Académie de Vienne, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, in-8°, Vienne, 1866 sq., actuellement 60 volumes (dont quelques-uns ont plusieurs tomes); de la *Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum M. Æ.*, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, section des *Auctores antiquissimi*, 13 vol. in-4°, Berlin, 1877-1898; de l'Académie de Berlin, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, grand in-8°, Leipzig, 1897 sq., actuellement près de 40 vol. — Nous avons signalé également les séries de textes et d'études : les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, commencés en 1882 par O. von Gebhardt et A. Harnack, devenus depuis 1897 l'*Archiv* de la commission chargée de l'édition des Pères, actuellement 46 volumes; les *Texts and studies, contributions to biblical and patristical litterature*, publiés par J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 sq., actuellement 9 vol. On y ajoutera, bien que leur contenu soit beaucoup plus mêlé, les *Studi e testi*, publiés par la bibliothèque Vaticane, Rome, 1900 sq. — Nous avons également signalé, col. 1208, les collections relatives à la littérature orientale.

2. *Collections scolaires.* — Des efforts ont été faits pour faire pénétrer dans les facultés de théologie et les séminaires l'étude directe des textes patristiques.

H. Hurter, *SS. Patrum opuscula selecta*, 54 vol. in-16, Inspruck, 1868 sq., les textes grecs ne sont représentés que par des traductions latines. — G. Krüger, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, in-8°, Fribourg-en-B., 1891 sq., actuellement 21 vol. — A. J. Mason, *Cambridge patristical texts*, in-12, Cambridge, 1899 sq., actuellement une dizaine de volumes, dont quelques-uns extrêmement remarquables. — H. Lietzmann, *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*, in-12, Bonn, 1902 sq., actuellement 160 cahiers dont 30 patristiques. — J. Vizzini, *Bibliotheca SS. Patrum theologiæ tironibus et universo clero accommodata*, in-8°,

Rome, 1901 sq. — H. Hemmer et P. Lejay, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, in-12, Paris, 1904 sq., actuellement 18 vol., les textes grecs ou latins accompagnés d'une traduction française. — G. Rauschen, *Floritegium patristicum*, in-8°, Bonn., 1904 sq., continué par J. Zellinger et B. Geger, une trentaine de cahiers. — Sur le même type, *Textus et documenta* de l'Université grégorienne, 1932, sq.

2° *Traductions.* — 1. *Allemandes.* — On peut négliger celles du XVIIIe siècle; mais il faut citer, pour les services qu'elle peut rendre, la *Bibliothek der Kirchenväter*, publiée à Kempten, depuis 1830, qui, sous des titres variés et des directions successives, se continue encore aujourd'hui.

2. *Anglaises.* — Il y en a trois importantes : *a)* Celle que Pusey et ses amis avaient lancée à Oxford au début du « Mouvement », *Library of Fathers of the holy catholic Church, anterior to the division of the East and West*, Oxford, 1832 sq., 45 vol. in-8°. — *b)* Celle de A. Roberts et J. Donaldson publiée d'abord à Édimbourg, de 1866 à 1872, *The Ante-Nicene library. Translations of the writings of the Fathers down to A. D. 325*, 24 vol. et un vol. de complément *(additional volume)* de Menzies, 1897; reprise ensuite par A. Cl. Coxe à Buffalo (États-Unis), de 1884-1886, 8 vol. grand in-8°; c'est à cette édition que se rattachent deux tables extrêmement précieuses : la *Bibliographical synopsis* de E. C. Richardson, qui donne pour la littérature patristique anténicéenne une admirable bibliographie, et le *General Index* de B. Pick. — *c)* Celle de Ph. Schaff, *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, New-York, 1886-1900, 28 vol. in-8°.

3. *Françaises.* — Nous n'avons pas en France de collections analogues. Il faut mentionner pourtant les *Pères de l'Église*, d'E. de Genoude, Paris, 1835 sq., puis les grandes traductions de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, de saint Jérôme. Les collections : *La pensée chrétienne*, Paris, 1904 sq., *Les moralistes chrétiens* donnent un certain nombre de textes traduits,

3° *Lexicographie.* — 1. *Pères grecs.* — Leur langue est le grec hellénistique, lequel s'efforce de revenir, au IVe siècle, à la pureté attique, en attendant qu'il dégénère en grec byzantin. Il y a donc lieu de recourir, à l'occasion, aux dictionnaires qui fournissent des renseignements sur ces diverses modifications du grec classique : H. Estienne (Henricus Stephanus), *Thesaurus linguæ græcæ*, à utiliser de préférence dans l'édition moderne de Paris, 1831-1865, 8 vol. in-fol.; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ græcitatis*, Lyon, 1688, 2 vol. in-fol., édit. nouvelle à Breslau, 1890-1891; E. A. Sophoclès, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods* (de 146 av. J.-C. à 1100), Boston, 1870, 2e éd. (sans changement), New-York, 1888; St. Ath. Kumanudès, Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς, Athènes, 1883. L'édition récente par H. S. Jones du *Greek-english Lexikon* de Liddel et Scott, Oxford, 1925 sq., peut rendre également des services, comme aussi le *Dictionnaire grec-français* de M. A. Bailly, Paris, 1894, et édit. successives.

2. *Pères latins.* — Sur la langue des Pères latins, on consultera avec fruit le petit livre de H. P. V. Nunn, *An introduction to ecclesiastical latin*, Cambridge, 1922, qui renverra aux travaux antérieurs. — Comme dictionnaires : Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, 10 vol. in-4°, Prati, 1858-1887; *Thesaurus linguæ latinæ* publié par les Académies de Berlin, Gœttingue Leipzig, Munich et Vienne, en cours de publication depuis 1900; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1678, éd. L. Favre, 10 vol. in-4°, Niort, 1883-1887.

4° *Traités, manuels, répertoires, encyclopédies.* — Nous avons signalé ci-dessus, col. 1209, les principaux traités et manuels qui sont d'usage courant. Il faut y joindre le petit précis de G. Rauschen, *Grundriss der Patrologie*, paru d'abord en une mince plaquette, en 1903, et qui, depuis la mort de l'auteur, 1917, a été réédité et mis à jour par J. Wittig, en 1925, par B. Altaner en 1931. Bien que dépourvus de tout appareil scientifique, les deux petits volumes consacrés par G. Bardy à la *Littérature grecque chrétienne* et à la *Littérature latine chrétienne*, Paris, s. d. (1927 et 1928), sont de commodes introductions à l'étude des Pères. Pour la littérature syriaque, outre Rubens Duval, cité plus haut, voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922.

Pour retrouver soit les textes patristiques, soit les travaux, il faut s'adresser aux répertoires. Certains d'entre eux parlent à la fois des textes et des travaux; c'est le cas de la *Bibliographical synopsis* de Richardson, signalée ci-dessus, col. 1213, mais limitée à la littérature anténicéenne, du *Répertoire des sources historiques du M. A.* d'Ul. Chevalier *(Bio-bibliographie*, 2 vol. et aussi *Topo-bibliographie*, 2 vol.), Paris, 1905-1907 et 1894-1909, qui fait place aux Pères de l'Église; de la *Bibliotheca Medii Ævi* de A. Potthast, 2e éd., 2 vol., Berlin, 1896, qui se cantonne dans le domaine de la latinité. — Antérieurement, Th. Ittig avait distingué les deux domaines : il donnait l'inventaire des textes dans le *De bibliothecis et catenis Patrum*, Leipzig, 1707, où l'on trouvera l'analyse méthodique des anciennes collections patristiques, et il analysait les travaux dans le *Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt*, Leipzig, 1711 ; de même I. G. Dowling, dans sa *Notitia scriptorum... quæ in collectionibus anecdotorum post annum MDCC in lucem editis continentur*, Oxford, 1839, continuait le dépouillement des collections. Dans ce domaine, il faut signaler aujourd'hui M. Vattasso, *Initia Patrum aliorumque scriptorum eccl. latinorum ex Mignei patrologia et ex compluribus aliis libris*, Rome, 1906-1908 (collect. des *Studi e testi*, fasc. 16-17), qui rend de grands services pour l'identification des textes latins.

Quant à la « littérature qui se fait », il faut recourir aux travaux plus récents et aux revues. A. Ehrhard avait commencé une analyse fort utile des travaux récents entre 1880 et 1900 : *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung*, 2 vol., consacrés respectivement aux années 1880-1884 et 1884-1900 (dans les *Strassburger theol. Studien*, t. I, fasc. 4-5, et *Supplementband*, Fribourg-en-B., 1894-1900). Ce travail n'a pas été poussé plus loin. On trouvera des renseignements sur la période ultérieure fournis par F. Drexl, *Zehn Jahre griech. Patristik* (1916-1925), dans le *Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft*, 1929, p. 131-263; 1931, p. 163-273; par J. Martin, *Christlich-lateinische Dichter* (1900-1927), même recueil, 1929, p. 65-140; par W. Wildbrand, *Die altchristl. latein. Literatur* (1921-1924), même recueil, 1930, p. 157-206.

Il faut aussi consulter les revues et spécialement le *Theologischer Jahresbericht*, la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1900 sq. ; la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* des dominicains du Saulchoir, 1900 sq., la *Revue bénédictine* des bénédictins de Maredsous, 1890 sq.; cette dernière publie comme annexe, depuis 1921, sous la direction de dom B. Capelle, un *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, extrêmement précieux.

Les diverses encyclopédies théologiques consacrent des articles plus ou moins considérables aux Pères de l'Église. Ceux de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., sont souvent signés par des maîtres de premier ordre. Beaucoup

plus sommaires ceux de l'encyclopédie protestante *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* de H. Gunkel et L. Zscharnack, 2e éd., 1927-1932, 5 vol. plus les tables, et de l'encyclopédie catholique, *Lexikon für Theologie und Kirche* de M. Buchberger, 2e éd., 1930 sq., actuellement 4 vol. Mais il faut encore recourir souvent au *Dictionary of christian biography* de Smith et Wace, 4 vol. in-4°, Londres, 1877-1887, et à la *Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, 2e édit., 1893 sq.

Sur toutes ces questions, consulter les divers manuels de patrologie ou d'histoire de l'ancienne littérature chrétienne cités dans le texte. Pour la partie proprement théologique de l'article, se référer surtout à Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruek, 1890-1896 (le vieil ouvrage, assez difficile à trouver, du bénédictin Ét. Wiest, *Institutiones patrologiæ*, Ingolstadt, 1795, est le plus complet, sur ce sujet, que nous ayons rencontré).

Pour la question du concept de patrologie et d'ancienne littérature chrétienne, voir surtout O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. I, 1902, p. 18-46, dont l'argumentation est reprise avec plus de force encore dans la 2e édit., 1913, p. 19-50, avec référence aux articles des contradicteurs. Voir aussi l'art. de G. Krüger, *Patristik*, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. XV, 1904, p. 1-13.

Pour les questions d'érudition, le même ouvrage de Bardenhewer, à compléter par les indications de Rauschen-Altaner, *Grundriss der Patrologie*, Fribourg-en-B., 1931.

É. AMANN.

PEREGRINUS Martial, frère mineur conventuel. Originaire de Castrovillari, en Calabre, il prit le grade de docteur en théologie, fut régent au *Studium* des frères mineurs conventuels à Ferrare et assista au concile de Trente comme délégué de son ordre. Il enseigna pendant douze ans la métaphysique à l'université de Padoue et mourut dans son pays natal peu avant 1585. Wadding, *op. cit.*, p. 244, relate qu'il mourut en 1576. Entre autres ouvrages, il est l'auteur de *Prolegomena ad metaphysicam*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. IX, Quaracchi, 1932, an. 1399, n. 46, p. 244; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, Rome, 1921, p. 220.

Am. TEETAERT.

1. PEREIRA Emmanuel, jésuite portugais, né en 1619, à Arruda, près de Lisbonne, reçu dans la Compagnie le 27 mars 1634. Il enseigna les belles-lettres et la philosophie à Lisbonne, la théologie dogmatique et morale dans cette même ville et à Evora. Il fut chancelier et recteur de l'académie d'Evora. Il y mourut le 14 décembre 1683. Après sa mort, le P. Grégoire Barreto publia de lui un ouvrage estimé, sur la justice : *De restitutione tractatus sex in tres tomos distributi, in quibus tanquam in statera, secundum justitiæ commutativæ regulas restituendi onera appenduntur et fideliter trutinantur...* (avec syllabus des textes de droit ecclésiastique et civil), 2 vol., Lisbonne, 1724.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 494; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 626.

R. BROUILLARD.

2. PEREIRA DE FIGUEIREDO Antoine (1725-1797), naquit au bourg de Maçao (Portugal), le 14 février 1725; il fit ses études chez les jésuites, et sortit de leur collège en 1742. En 1744, il entra chez les Pères de l'Oratoire de Lisbonne, et il devint le théologien du marquis de Pombal, dans ses différends avec la cour de Rome et Clément XIII. En 1763, comme professeur de théologie, il fit soutenir, contre le pouvoir des papes, des thèses qui soulevèrent de vives polémiques et furent mises à l'Index par décret du 16 juin 1766. Pereira mourut à Lisbonne, le 14 août 1797.

Il a composé un très grand nombre d'écrits, dont beaucoup sont restés manuscrits; la plupart soutiennent des thèses opposées à l'autorité du Saint-Siège et sont dirigées contre les droits du pape. On peut citer *Essai théologique, où l'on se propose de faire voir que, lorsqu'on ne peut s'adresser au Saint-Siège, c'est aux évêques qu'est dévolu le droit d'accorder des dispenses des empêchements publics de mariage, comme aussi de pourvoir, au spirituel, dans tous les autres cas réservés au pape, toutes les fois que la nécessité publique et urgente des fidèles le requiert*, in-4°, Lisbonne, 1766, 1769. L'ouvrage est accompagné d'un *Avis adressé au roi de Portugal*, par le procureur général des bénédictins, qui allait beaucoup plus loin que Pereira, car il prétend que les évêques peuvent accorder ces dispenses, même lorsqu'on pourrait recourir à Rome. Pereira ajouta lui-même, en 1768, un *Appendice* très développé, pour préciser sa pensée qu'il avait dû, par prudence, atténuer, deux ans plus tôt. *L'essai théologique* eut un grand succès; composé en portugais, il fut traduit en français, en italien, en allemand et en latin. Un anonyme italien l'attaqua dans un écrit publié à Venise, en 1769, et Pereira y répondit par un écrit intitulé : *Anonymi romani, qui de primatu papæ nuper scripsit, vana religio et mala fides ; hoc est Defensio tentaminis theologici de auctoritate episcoporum, tempore scissuræ*, in-8°, Lisbonne, 1772 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 11 janvier 1770, p. 5-8, et du 13 février 1773, p. 25-28). Pereira a repris les mêmes thèses dans un écrit plus récent, intitulé : *Traité du pouvoir des évêques, dans lequel on établit que, lorsqu'il y a empêchement de s'adresser au Saint-Siège, les évêques ont droit de pourvoir au spirituel, soit pour les dispenses, soit pour les cas réservés au pape*. Les *Annales de la religion* du 20 mai 1797, t. V, p. 54-57, et t. VII, p. 85-86, donnent une analyse de cet ouvrage et les mêmes *Annales*, t. XVI, p. 289-384, ont publié un abrégé du *Traité* de Pereira, par le bénédictin Grappin, secrétaire de l'archevêché de Besançon.

Pereira a repris les mêmes idées générales dans un second ouvrage : *Démonstration théologique, canonique et historique sur le droit des métropolitains de confirmer et de sacrer les évêques, et sur le droit des évêques de sacrer leur métropolitain, le tout, hors le cas même de rupture avec la cour de Rome*, in-4°, Lisbonne, 1769, Venise, 1771. Le droit de nommer aux évêchés serait inséparable du droit de souveraineté. Pour prouver sa thèse, Pereira cite la conduite de l'Église d'Utrecht et les différents *Mémoires* réunis dans le recueil intitulé : *Avis aux princes catholiques*, 2 vol. in-12, 1768. Ces *Mémoires* avaient été composés par Boursier, Petitpied, Du Pin, Le Gros, Lemerre et d'autres jansénistes. L'écrit fut vivement attaqué par Gabriel Galendi, en Portugal, et le P. Caraffa, théatin, à Rome. Pereira répondit, et c'est alors qu'il quitta les Pères de l'Oratoire, pour se mettre au service du marquis de Pombal.

Dans ses autres écrits, Pereira attaque moins directement l'autorité du Saint-Siège, mais l'esprit qui les anime est toujours le même : *Éléments d'histoire ecclésiastique*, 2 vol. in-8°, Lisbonne, 1765. — *Abrégé de la vie et des actions de Gerson*, in-8°, Lisbonne, 1769, et *Abrégé des écrits et de la doctrine de Gerson* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 7 août 1775, p. 125-126). Ces deux écrits furent recommandés par Grégoire au concile national de 1801 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 15 août 1801, p. 67). — *Dissertation sur les actions et les écrits de Grégoire VII*. — *Thèse sur les pouvoirs des deux puissances* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 23 janvier 1766, p. 19-20). — *Les Portugais aux conciles généraux*. — *Analyse de la profession de foi de Pie IV*, mise à l'Index, le 26 janvier 1795. — *Lettre du clergé de Liége à tous les hommes de bonne volonté*, in-12, Lisbonne, 1769; c'est une lettre écrite, au commencement du XIIe siècle, à l'occasion d'un bref du pape Pascal II (*Nouvelles ecclésiastiques* du 7 février 1770, p. 21-23).

— De 1778 à 1790, Pereira publia une *Traduction de la Bible* en portugais, en 23 vol. in-8° (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1781, p. 181-182, et du 31 juillet 1786, p. 121-122).

Le catalogue de tous les ouvrages de Pereira fut imprimé à Lisbonne, in-4°, 1800; il comprend 76 pages, avec une notice biographique de l'auteur; les *Nouvelles ecclésiastiques* des 17-31 juillet 1802, p. 58-61, résument cette biographie, placée en tête du catalogue.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Figueiredo*, t. XIV, p. 112-113; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 572-573; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 46; *Nouvelles ecclésiastiques* des 17-21 juillet 1802, p. 58-61; *Annales de la religion*, t. XVI, p. 385-396 : notice et catalogue des écrits imprimés et manuscrits; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du XVIII*e *siècle*, t. VII, p. 337-339; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, p. 455-456; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 353-354.

J. CARREYRE.

1. PEREYRA ou **PERERIUS Benoît**, jésuite espagnol, né vers 1535 à Ruzafa près Valence (d'où le surnom de Valentinus), entré dans la Compagnie de Jésus en 1552, enseigna à Rome la rhétorique, la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte; il mourut à Rome le 6 mars 1610. Par son enseignement et ses ouvrages, le P. Pereyra acquit une grande réputation de science. Le P. Hurter écrit, en citant à l'appui de nombreux témoignages : *Ipsius eruditionem nullus pene scriptorum sive catholicorum sive protestantium, qui ejus meminit, illaudatam præterit.* Nous avons de lui des ouvrages de philosophie, de théologie et d'exégèse; tous eurent de nombreuses éditions : 1. *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV*, Rome, 1562, 1576, Paris, 1579, etc. — 2. *Commentariorum in Danielem prophetam libri XVI*, Rome, 1587, Lyon, 1588, etc. — 3. *Commentariorum et disputationum in Genesim tomi IV*, Rome, 1591-1599, Lyon, 1590-1599, Cologne 1601, etc., ouvrage justement célèbre malgré ses longueurs et ses digressions. — 4. *Adversus fallaces et superstitiosas artes libri III*, sur la magie, les songes et l'astrologie, Ingolstadt, 1591, Lyon, 1592, etc. (D'après Sommervogel, les deux premiers livres de cet ouvrage se trouvaient déjà dans les commentaires de Daniel et de la Genèse). — 5. *Selectarum disputationem in sacram Scripturam*, t. I, sur l'Exode, Ingolstadt, 1601, Lyon, 1602, etc.; t. II, sur l'Épître aux Romains, Ingolstadt, 1603, Lyon, 1604; t. III, sur l'Apocalypse, Lyon, 1606, Venise, 1607; t. IV et V : sur l'Évangile de saint Jean, Lyon, 1608 et 1610. Les ouvrages n. 2, 4-5 réunis furent édités à Cologne en 1620, sous le titre : *R. P. Ben. Pererii Valentini e S. J. opera theologica quotquot exstant omnia.* De nombreux traités inédits sur des questions de philosophie, de théologie et d'exégèse sont conservés dans diverses bibliothèques, surtout à l'Ambrosienne et à la Vaticane (voir la liste dans Sommervogel).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 499-507; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 470-473.

J. P. GRAUSEM.

2. PEREYRA Benoît, jésuite portugais, né à Borba en 1606, admis dans la Compagnie en 1620. Il enseigna à Evora les humanités, la rhétorique, la philosophie et la théologie, fut recteur du collège des Irlandais à Lisbonne, pendant quelques années censeur des livres et théologien du général des jésuites. Il mourut à Evora le 4 février 1681. Outre plusieurs écrits sur la grammaire, la prosodie, l'orthographe, la rhétorique, il a laissé les ouvrages suivants de théologie morale et de droit : *Promptuarium theologicum morale*, somme de théologie morale en 50 traités, mise en rapport avec le droit portugais, Lisbonne, 1671-1676, Evora, 1705-1707; *Elucidarium s. theologiæ moralis et juris utriusque*, Lisbonne, 1668, Venise, 1678; *Promptuarium juridicum*, Lisbonne, 1664, Evora, 1690.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 507-512; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 604.

E. JOMBART.

1. PEREZ Antoine, frère mineur espagnol († 15 juillet 1710), s'est distingué avant tout par la défense de la doctrine et des théories de Duns Scot. Il a publié *Controversiæ super I*um *librum Sententiarum juxta Duns Scoti mentem*, en 2 vol. in-fol., à Saragosse en 1700, ainsi qu'un ouvrage apologétique, intitulé *Astræa theologica*, Saragosse, 1703.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 675-676.

Am. TEETAERT.

2. PEREZ Ferdinand, frère mineur espagnol du XVIe siècle. D'abord prêtre séculier et professeur au séminaire d'Alcala, il entra plus tard dans l'ordre des frères mineurs de la régulière observance de la province de Castille. Pendant le premier quart du XVIe siècle, il composa quelques ouvrages théologiques, restés inédits : *Commentarium in I*um *librum Sententiarum; Tractatus de angelis; Tractatus de matrimonio.* D'après Nicolaus Antonius, *op. cit.*, un manuscrit du dernier traité serait conservé à la bibliothèque Ambrosienne de Milan.

Nicolaus Antonius, *Bibliotheca hispanica*, t. I, p. 294; J. H. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores ordinis S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 252; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1106.

Am. TEETAERT.

PEREZ-LOPEZ Jean, frère mineur espagnol († 1724). Né à Mara, près de Baubola, dans la Tarraconaise, en Aragon, il exerça à peu près toutes les charges dans sa province et fut élevé aux dignités les plus hautes. Il fut prédicateur à la cour pontificale d'Innocent XII. Dans son enseignement et ses ouvrages, il s'est révélé un admirateur du Docteur subtil, dont il s'est montré toujours un fidèle disciple et un défenseur convaincu. Nous avons de lui : *Commentaria in I et III libros Sententiarum de abscondito Scoti thesauro nova et vetera proferentia*, 2 vol. in-fol., Barcelone, 1690; *Scotus philosophicus antiquorum sapientia exquisitus et virorum nominatorum commentariis narratus*, 2 vol. in-fol., Barcelone 1687. Il a composé aussi la vie de Duns Scot, qu'il publia en 1683, à Saragosse, sous le titre *Vita, Doctoris subtilis.*

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1014.

Am. TEETAERT.

PEREZ DE QUIROGA Emmanuel, frère mineur espagnol. Originaire de Valladolid, il s'est acquis une renommée par la solidité et la supériorité de sa doctrine. Il s'est montré un disciple fidèle de Duns Scot et s'est efforcé de répandre et de faire apprécier à leur juste valeur les théories du Docteur subtil. Dans ce but, il a composé des *Commentaria in I*um *librum Sententiarum ad mentem Doctoris subtilis*, publiés en 3 vol. in-fol. à Ségovie, en 1704, 1705 et 1708; des *Commentaria in II*um *librum Sententiarum*, en 2 vol., édités à Valladolid en 1715; des *Commentaria in III*um *librum Sententiarum*, 3 vol. in-fol., *ibid.*, 1709 et 1714. Il est aussi l'auteur de *Quæstiones selectæ theologiæ ad mentem Joan. Duns Scoti*, publiées à Valladolid, en 1716. Ces ouvrages sont rares. Il publia également à Valladolid, en 1721, *Bellum de sanguine Christi.* A la fin de cet ouvrage se trouve un appendice dans lequel le P. Perez réfute les réponses et les objections faites par un auteur contemporain à la doctrine de Scot au sujet de la raison adéquate de la distinction entre le Saint-Esprit et Dieu le Fils. Il publia enfin *Varia argumenta theologica*, in-4°, Valla-

dolid, 1721; *Domestica bella philosophica*, in-4°, *ibid.*, 1721; *Vera axiomatum explicatio*, in-4°, *ibid.*, 1723.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 676.

Am. TEETAERT.

PEREZ DE UNANO Martin, de la Compagnie de Jésus, originaire de Valence en Espagne, mort en 1660, à Barcelone, à l'âge de 82 ans. Professeur de philosophie et de théologie dans ces deux villes, il publia plusieurs traités de théologie : *De Deo uno et trino, disputationes XX; De mirabili divini Verbi incarnatione, disputationes XL ; De s. matrimonii sacramento, disputationes LX ; De virtute et sacramento pœnitentiæ, disputationes LVII* (in-fol., Lyon, 1639, 1642, 1646, 1656).

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 928; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 526.

P. GALTIER.

PERFECTION CHRÉTIENNE. — I. En quoi consiste la perfection chrétienne? II. Ses degrés (col. 1226). III. Est-elle possible ici-bas? (col. 1230). IV. Est-elle obligatoire? (col. 1235). V. L'état de perfection (col. 1244). VI. Conclusion (col. 1249).

I. EN QUOI CONSISTE LA PERFECTION CHRÉTIENNE? — Il semble, à première vue, qu'aucune question ne soit plus facile à résoudre. Le sens commun ou le bon sens vous répondront immédiatement : « Un homme parfait est un homme qui n'a pas de défauts, qui possède toutes les qualités; un chrétien parfait sera celui qui pratiquera parfaitement la morale chrétienne, donc qui évitera tout péché et accomplira parfaitement tous les commandements. » Mais, si nous consultons les théologiens, la chose ne paraît plus aussi simple. Le P. Zimmermann définit la perfection chrétienne : « l'excellence morale surnaturelle, grâce à laquelle le chrétien accomplit tout le bien possible pour lui. Au concret, elle consiste dans un côté négatif, à éviter toutes les fautes pleinement délibérées et, le plus possible, les fautes semi-délibérées, et un côté positif, à accomplir, autant que possible, tout le bien commandé ou conseillé par Dieu. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 80. Cette définition, remarque le P. de Guibert, risque d'attirer à son auteur « le reproche de *moralisme* trop peu relié aux grandes réalités dogmatiques qui dominent toute notre vie spirituelle ». *Ibid.* Ces « grandes réalités dogmatiques » ne sont autre chose que la grâce sanctifiante, dont les accroissements « assurent le futur degré de notre possession de Dieu au ciel, et, partant, de notre perfection définitive *in termino* ». *Ibid.*, p. 81. Il faudrait donc, pour éviter le reproche de moralisme, substituer ou du moins ajouter à l'idée d'une perfection morale celle d'une perfection, en quelque sorte ontologique, mesurée non plus par les accroissements de nos aptitudes psychologiques à faire le bien et à éviter le mal, mais par les accroissements de notre grâce sanctifiante; c'est là une conception de la perfection chrétienne déjà rejetée par Suarez, *De statu perfectionis*, c. IV, n. 10-11.

Le congrès ascético-mystique en l'honneur de saint Jean de la Croix, tenu à Madrid en 1926, résume en ces termes la conception de la perfection chrétienne selon le Docteur mystique : « La perfection chrétienne consiste dans l'absence d'*habitus* défectueux plus ou moins volontaires et dans l'union intime avec Dieu, produite par la charité à un degré tel que notre volonté soit rendue entièrement conforme à la volonté divine. » Cf. *Rev. d'asc. et de myst.*, 1930, p. 314. On peut remarquer que les deux parties de cette définition ne se contre-balancent pas exactement : « l'absence d'*habitus* défectueux » appellerait, dans la seconde partie, la présence d'autres *habitus* et non pas « l'union intime avec Dieu », qui est un acte. — D'autres théologiens, qui font aussi consister la perfection chrétienne dans l'union intime avec Dieu produite par la charité, en ont tiré cette conclusion que « la contemplation mystique au sens strict, pour autant qu'elle n'est autre chose que l'exercice passif et éminent des vertus de foi et de charité, constitue la perfection par excellence; elle est le terme final auquel doit tendre toute vie chrétienne qui, par ailleurs, ne rencontre pas d'obstacles insurmontables pour l'obtention de cette fin. » *La vie spirituelle*, août-sept. 1930, p. [26]. C'est l'opinion de dom J. Huijben, soutenue aussi par le P. Garrigou-Lagrange, *ibid.*, oct. 1930, p. [35]-[37].

Les théologiens ne s'entendent donc pas sur la définition de la perfection chrétienne. Le concept de la sainteté ne paraît pas davantage éclairci; tantôt on la distingue de la perfection, tantôt on l'y ramène. « La sainteté actuelle d'une âme se mesure au degré de grâce sanctifiante qu'elle possède, et la perfection de la vie qu'elle mène à l'empire toujours plus complet d'une charité théologique toujours plus intense sur tous les actes de cette vie », dit le P. de Guibert, *Rev. d'asc. et de myst.*, 1927, p. 229; un peu plus loin, il énonce que l'objet de la théologie spirituelle est « la perfection de la vie chrétienne comme voie à la sainteté la plus haute possible », p. 240. Par contre, essayant de dégager la conception que le peuple chrétien et l'Église se sont faite de la sainteté, le P. Delehaye aboutit à cette définition : « Le saint est le héros dans l'ordre moral et religieux; c'est le chrétien parfait. » *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 235; cf. *Rev. d'asc. et de myst.*, 1927, p. 198-199.

La question qui nous occupe étant envisagée comme une question d'ordre théologique, on ne s'étonnera pas que nous en demandions la solution à la plus grande autorité théologique de l'Église catholique, à saint Thomas d'Aquin. En quoi le *Doctor communis* fait-il donc consister la perfection chrétienne?

1° *Les « parfaits », par opposition aux* INCIPIENTES *et aux* PROFICIENTES (*Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXIV, a. 9; q. CLXXXIII, a. 4; Iª-IIæ, q. LXI, a. 5; *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8). — La distinction de trois classes de chrétiens, par rapport au degré de leur vertu ou de leur charité, était traditionnelle dans l'Église : saint Thomas invoque à ce sujet l'autorité de saint Augustin et celle de saint Grégoire le Grand. Le texte de saint Augustin, cité en abrégé dans le *Sed contra* de l'a. 9 de la q. XXIV, se lisait *in extenso* dans P. Lombard, *III Sent.*, dist. XXIX; il s'agit de la charité : *Sed numquid mox ut nascitur, etiam prorsus perfecta est? Immo ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata perficitur.* Saint Grégoire le Grand, cité dans le *Sed contra* de l'a. 4 de la q. CLXXXIII, avait dit : *Tres sunt modi conversorum : inchoatio, medietas, atque perfectio;* et encore : *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.*

Qu'est-ce donc qui distingue l'une de l'autre ces trois classes de chrétiens? Ce sont les occupations, ou mieux les préoccupations auxquelles ils sont portés par le degré de leur charité : *distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum.* Q. XXIV, a. 9. Les commençants s'appliquent principalement *ad recedendum a peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium caritatis movent.* Les progressants se proposent principalement d'avancer dans le bien. Enfin, les parfaits *ad hoc principaliter intendunt ut Deo inhæreant et eo fruantur.* — Les « parfaits », selon ce texte de saint Thomas, ce sont donc ceux qui ont, pour ainsi dire, terminé les deux premières tâches assignées à l'homme dans la vie présente, *declina a malo et fac bonum;* il ne faut pas définir leur perfection par ce qui constitue leur occupation principale et dire : ils sont parfaits en tant que *Deo inhærent et eo fruuntur;* non, ils sont parfaits, *et c'est pourquoi* il leur est loisible d'être unis à

Dieu et de jouir de lui. La perfection est bien conçue comme une chose morale. — On peut considérer l'article du Commentaire *in IIIum Sent.* comme une première ébauche de l'article de la *Somme théologique* que nous venons d'étudier : qu'on les compare et l'on verra ce que la pensée du Maître a gagné en précision. Les trois classes de chrétiens sont distinguées non plus *secundum diversa studia...* (voir plus haut), mais *secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit.* Le premier effet, c'est d'éloigner l'homme du péché. Le second : *ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiscendum se extendat;* qu'on veuille bien remarquer la phrase suivante et l'on verra en quoi consiste, pour saint Thomas, la perfection : *in hoc statu* (dans l'état des progressants) *præcipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat.* Enfin, le troisième effet produit par la charité est *ut homo jam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi connaturalia habeat ipsa et in eis quiescat et delectetur :* on voit qu'il n'est question, en tout cela, que du bien moral; le parfait est celui à qui la pratique du bien est devenue comme naturelle. Un peu plus loin, on nous dit que cette perfection de la charité comporte deux degrés : *unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secura conquiescit (perfecta caritas), et secundum hoc dicitur perfecta; alius secundum quod ad quælibet difficilia manum mittit, et secundum hoc dicitur perfectissima; vel perfecta quantum ad statum viæ, perfectissima quantum ad statum patriæ.*

Dans la Ia-IIæ, q. LXI, a. 5, saint Thomas, à la suite de Plotin, distingue quatre manières dont peuvent être réalisées les quatre vertus morales : en Dieu, ces vertus existent *exemplariter;* dans l'homme, *prout secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis,* ces vertus s'appellent *politicæ, quia homo secundum suam naturam est animal politicum ;* mais, parce que l'homme doit s'efforcer de ressembler à Dieu, comme le philosophe le dit *in 10. Ethicor.*, et comme il en a reçu le commandement dans l'Écriture, ces vertus vont se réaliser en lui d'une manière plus parfaite et porteront le nom de *purgatoriæ* en ceux qui tendent à la ressemblance divine, et de *jam purgati animi* en ceux qui seront parvenus à cette divine ressemblance; ces dernières vertus sont celles des bienheureux *vel aliquorum in hac vita perfectissimorum :* on peut donc penser que saint Thomas considère les précédentes comme celles des parfaits. Voici donc le portrait du parfait : sa prudence le porte à mépriser *omnia mundana divinorum contemplatione*, et à diriger toute sa pensée vers les seules choses divines; sa tempérance à *relinquere, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit;* sa force fait que *anima non terreatur propter recessum a corpore et accessum ad superna;* sa justice enfin *ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam.* De toute évidence, la perfection ici proposée n'est plus seulement une perfection morale: on peut l'appeler une perfection religieuse, ou, si l'on veut, philosophique, puisqu'elle était déjà l'idéal du philosophe. Cf. Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la « Somme théologique » de saint Thomas*, Fribourg (Suisse), 1926.

2° *Les « parfaits »* SECUNDUM INTELLECTUM *et* SECUNDUM VOLUNTATEM (commentaire *in I Cor., II*, leç. 1; *in Hebr., V*, leç. 2). — Deux passages du Nouveau Testament donnent à saint Thomas l'occasion de distinguer entre la perfection de l'intelligence et celle de la volonté; c'est la parole de saint Paul aux Corinthiens : *Sapientiam loquimur inter perfectos*, I Cor., II, 6; et celle de l'épître aux Hébreux, v, 14 : *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.* Sont parfaits *secundum intellectum* ceux « dont l'esprit s'élève au-dessus des choses charnelles et sensibles et qui peuvent donc saisir les choses spirituelles et intelligibles »; sont parfaits *secundum voluntatem* ceux « dont la volonté, s'élevant au-dessus des choses temporelles, adhère à Dieu seul et à ses commandements ». *In I Cor., loc. cit.* Selon le commentaire de l'épître aux Hébreux, « il y a deux sortes de perfection, l'une selon l'intelligence : elle est le fait de qui est de bon jugement et sait discerner et juger ce qu'on lui propose; l'autre est affaire d'amour *(secundum affectum) :* elle est le produit de la charité, c'est elle qui fait que l'on s'attache totalement à Dieu ». Pour saint Thomas, les « parfaits », dont il est question dans ces deux épîtres, sont ceux qui possèdent l'une et l'autre perfections, *quia quæ in sacra Scriptura traduntur, pertinent ad affectum et non tantum ad intellectum;* pour posséder un jugement droit dans les choses religieuses, il faut éprouver de la sympathie à leur égard : *unusquisque enim secundum quod est dispositus, sic judicat.* Comme on ne se propose pas ici d'étudier historiquement le concept de perfection, particulièrement le rapport qui pourrait exister entre les « parfaits » et les « initiés », on se contentera de renvoyer, sur cette dernière question, à la note du P. de Grandmaison, dans *Jésus-Christ*, t. II, p. 625-631, Paris, 1929. Cf. Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère paulinien*, dans *Rev. hist. phil. relig.*, t. VIII, p. 412-429.

3° *La perfection consiste-t-elle dans l'accomplissement des préceptes ou dans celui des conseils?* (*Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 2; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX-CXXXI; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um; *Quæst. disp. de caritate*, a. 11, ad 5um; *Opusc.*, XVII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. VI; *Opusc.*, XVIII, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. VI, VII, VIII.) — Pour qui serait désireux d'étudier ces textes de saint Thomas dans leur contexte historique, signalons l'article de P. Glorieux, *Pour qu'on lise le « De perfectione »*, dans la *Vie spirituelle* de juin 1930, p. [97]-[126], et le compte rendu de l'ouvrage du Dr M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreite des XIII. Jahrhunderts (1255-1272)*, dans la *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1921, p. 76-81. On y voit que le *De perfectione*, réponse au *Contra adversarium perfectionis christianæ* de Gérard d'Abbeville, aurait eu deux éditions, la seconde ajoutant cinq chapitres à la première (les c. XXI-XXV), la première ayant paru fin 1269 et la seconde dans les premiers mois de 1270; que le *Contra retrahentes* serait d'octobre 1270 et les articles de la IIa-IIæ de 1272-1273.

La perfection chrétienne consiste-t-elle dans l'accomplissement parfait des commandements, ou dans les conseils, c'est-à-dire dans les renoncements recommandés, non imposés, par l'Évangile, en un mot, dans les conseils dits évangéliques? En faveur de cette dernière opinion, ne peut-on apporter la parole du Seigneur : *Si vis perfectus esse, vade, vende... et veni?* Le Christ ne met-il pas la perfection dans le fait de tout quitter et de le suivre? IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, première objection. D'autre part, *si perfectio christianæ vitæ consistit in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur, quod patet esse falsum. Ibid.*, seconde objection. Retenons d'ores et déjà ce *quod patet esse falsum*, qui nous livre la pensée foncière de saint Thomas relativement à l'obligation d'être parfait. Mettre la perfection dans les conseils évangéliques, c'était l'erreur fondamentale de ceux que combat le *Contra retrahentes;* ils prétendaient qu'on ne devait pas entrer en religion avant de s'être exercé dans la pratique des préceptes. C. XI

La tradition s'opposait à ce renversement des rap-

ports entre les préceptes et les conseils; l'abbé Moïse, dans les *Conférences des Pères*, ne disait-il pas : *jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum* NON PERFECTIO SED PERFECTIONIS INSTRUMENTA *sunt, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem?* et encore : *ad perfectionem caritatis istis gradibus ascendere nitimur?* Cité IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, et *Cont. retrahentes*, c. VI. L'abbé Moïse avait donné la distinction libératrice; il ne restait plus à saint Thomas qu'à la mettre en forme :

Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo per se et essentialiter, alio modo secundario et accidentaliter. *Per se quidem et essentialiter* consistit perfectio christianæ vitæ in caritate; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis... *Secundario autem et instrumentaliter* perfectio consistit in consiliis, quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad caritatem; sed aliter et aliter : nam præcepta alia a præceptis caritatis ordinantur ad removenda ea quæ sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quæ tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3.

Synthèse parfaite et lumineuse, dont on ne peut retrancher un mot. La réponse aux deux objections, avouons-le, ne nous donne pas une aussi complète satisfaction. Dans la parole du Seigneur, saint Thomas discerne quelque chose qui est *quasi via ad perfectionem :* c'est le *vade, vende... et da pauperibus ;* et quelque chose *in quo perfectio consistit :* c'est le *sequere me*, qu'il entend métaphoriquement. *Ibid.*, ad 1um. Nous parlerons de l'ad 2um lorsqu'il sera question de l'obligation d'être parfait : notons seulement pour l'instant que la solution donnée ici à « cette difficile et très importante question » « laisse dans l'étonnement » quelques-uns des commentateurs. A. Lemonnyer, *Somme théologique de saint Thomas, La vie humaine, ses formes, ses états*, traduction française, Paris, 1926, p. 510.

Les deux termes d'*instrumenta* et de *via*, qui marquent le rapport des conseils à la perfection, admettent de nombreux synonymes : *præambulum et præparatorium, Quodl.*, I, *loco cit.*, et surtout *dispositiones, Cont. gent.*, l. III, c. CXXXI; d'où l'on dira que les conseils *pertinent ad perfectionem instrumentaliter et dispositive.* IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2. Mais aurait-on beaucoup gagné à ne point faire consister la perfection dans les conseils, si l'on devait reconnaître qu'ils sont des moyens absolument nécessaires pour parvenir à la perfection? Or, ne semble-t-il pas que saint Thomas en vienne là, en ce c. VI du *Contra retrahentes*, où il veut préciser le rapport des conseils à la perfection? Après avoir dit expressément : *aliter tamen ad præcepta caritatis ordinantur alia præcepta legis, aliter autem consilia; ad finem enim aliquid ordinatur ut sine quo finis haberi non potest, sicut cibus ad vitam conservandam* (et l'on comprend que ceci s'applique aux préceptes); *aliquid vero ordinatur in finem sicut per quod et facilius et securius et perfectius finis obtinetur* (et ceci évidemment s'applique aux conseils), ce qui relève déjà singulièrement l'importance des conseils par rapport à la perfection, il ajoute formellement : *sic igitur, cum duplex sit modus observandi præcepta, perfectus scilicet et imperfectus, est et duplex exercitium præceptorum : unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia præceptorum, et hoc idem exercitium fit per consilia...; aliud autem est exercitium in imperfecta observantia præceptorum, quod fit in vita sæculari absque consiliis.* Nous retrouverons cette question, lorsque nous traiterons de l'« état de perfection ». Cf. col. 1247.

Dans la *Question disputée de caritate, loc. cit.*, saint Thomas tire une conséquence de la distinction établie entre ce qui constitue la perfection *principaliter et per se* et ce qui ne lui appartient que *secundario et quasi per accidens;* c'est à savoir : *in his quæ principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit major perfectio ubi hæc inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui majoris est caritatis; in his autem quæ ex consequenti et quasi per accidens ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter* (ce qui veut dire, sans doute, qu'il y ait plus de perfection) *ubi magis inveniuntur, unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus.*

Mais les conseils évangéliques n'ont pas uniquement avec la perfection le rapport de moyen à fin; conditions plus ou moins indispensables de la perfection, ils en sont aussi des effets et des marques distinctives : *secundo pertinent ad perfectionem in quantum sunt quidam perfectæ caritatis effectus; qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quæ eum retrahere possunt ne Deo vacet. De carit., ibid.* Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXI : *possunt etiam (consilia) dici perfectionis effectus et signa; cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat.* Remplaçons maintenant les substantifs par des adverbes, nous aurons la triple distinction de la IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, qui va nous introduire dans un nouveau domaine : *Ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo essentialiter...; tertio modo* [qu'on nous permette cette transposition] *instrumentaliter et dispositive...; alio modo consequenter : sicut illa quæ consequuntur ex perfectione caritatis, puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat, quæ, etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia caritatis procedit, quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur.* On voit que ce que saint Thomas avait dit tout à l'heure des conseils évangéliques, il le dit maintenant de cette autre espèce de conseils, constituée, en n'importe quel domaine, par tout ce qui dépasse le devoir proprement dit et, par conséquent, est objet de conseil et non plus de précepte. Or, chose remarquable, alors qu'il ne veut pas qu'on fasse rentrer les conseils évangéliques dans la perfection, il paraît parfois identifier la perfection avec cette autre espèce de conseils, si bien que « matière de conseil » et « matière de perfection » vont devenir synonymes. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8, qu. 2, ad 2um : *cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animæ sine periculo animæ nostræ, tunc tradere animam pro fratribus non est perfectionis, sed necessitatis; alias autem est perfectionis.* Dans le commentaire sur la I Tim., à propos du texte : *ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus*, saint Thomas déclare : *Tunc ergo homo est perfectus, quando est instructus, id est paratus ad omne opus bonum, non solum ad ea quæ sunt de necessitate salutis, sed etiam ad ea quæ sunt supererogationis.* Dans le *De caritate*, a. 11, ad 4um, ad 7um, ad 9um, reviennent les mêmes distinctions entre ce qui est *de necessitate caritatis* et *de perfectione ipsius*, ou entre les choses *quæ pertinent ad necessitatem salutis* et celles *quæ pertinent ad perfectionem vitæ*, ou enfin entre ce qui est *de necessitate præcepti* et *de perfectione consilii.*

4° *La perfection consiste-t-elle spécialement dans la charité?* (IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 1; q. XXIII, a. 4, ad. 1um; *Quodl.*, III, a. 17; *De caritate*, a. 3; *Cont. retrahentes*, c. VI; *De perfectione vitæ spiritualis*, c. I.) — D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, la perfection consiste donc dans l'accomplissement des commandements, poussé jusqu'au delà des limites de l'obligation, jusqu'au surérogatoire. Mais l'Écriture, et particulièrement l'Évangile, attribuent une impor-

tance spéciale, dans les commandements, au précepte de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, en un mot à la charité; il était donc tout naturel que l'on se demandât si la perfection de la vie chrétienne ne consisterait pas *spécialement* dans la perfection de la charité. La réponse ne pouvait être douteuse et saint Thomas la lisait en toutes lettres dans Col., III, 14 : *super omnia autem hæc, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis;* ce que la *Glose* commentait ainsi : *cætera præcepta perfectum faciunt, in quantum scilicet ad caritatem ordinantur, caritas autem omnia ligat*, cf. *Cont. retrah.*, c. VI; *quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam*, dit saint Thomas, au *Sed contra* de la q. CLXXXIV, a. 1. Mais bien d'autres textes de l'Écriture se présentaient encore à l'appui de la thèse; notamment I Tim., I, 5 : *finis præcepti caritas est;* où la *Glose* déclarait expressément : *caritas est finis, id est perfectio; præcepti, id est præceptorum omnium, quorum impletio est dilectio Dei et proximi;* cf. *Cont. retrah*, c. VI.

La raison, par laquelle saint Thomas justifie cette prédominance accordée à la charité dans la perfection, est tirée du principe philosophique *quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio;* or, c'est la charité qui nous unit à Dieu, *qui est ultimus finis humanæ mentis;* donc *secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ.* Voilà toute la preuve de la q. CLXXXIV, a. 1. D'autres preuves pourraient être tirées du rôle que joue la charité parmi les vertus, selon saint Thomas : toutes les autres vertus dépendent d'elles *aliqualiter*, q. XXIII, a. 4, ad 1um; elle en est *motor, mater* et *radix. De carit.*, a. 3.

L'ad 2um de l'a. 1 de la q. CLXXXIV soulève une question de vocabulaire, qui a divisé les théologiens, cf. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 170-171. Dans le titre et dans le corps de l'article, saint Thomas employait le terme *specialiter* pour caractériser la part de la perfection de la charité dans la perfection tout court; comme « spécialement » s'oppose à « généralement », on peut dire que, selon saint Thomas, la perfection de la vie chrétienne consisterait *généralement* dans la perfection de toutes les vertus, dans l'accomplissement parfait de tous les commandements, et *spécialement* dans la perfection de la charité, dans l'accomplissement parfait du commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Mais voici que l'ad 2um paraît faire de la perfection de la charité l'essence même de la perfection chrétienne, la perfection des autres vertus n'en étant plus qu'un élément accidentel, comme la couleur de la peau par rapport à la perfection du corps humain; *specialiter* devient *simpliciter : et ideo secundum caritatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid; et quia quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.* Comme on le voit, la terminologie de saint Thomas est un peu flottante : principal et secondaire ne sont pas tout à fait synonymes d'essentiel et d'accidentel. Sur ces questions de vocabulaire, consulter Suarez, *De statu perfectionis*, c. III, qui fait justement remarquer qu'il pourrait bien n'y avoir là qu'une question de mots, cf. n. 5 et n. 22.

5° *La perfection de la vie chrétienne consiste plus spécialement encore dans l'amour de Dieu* (IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX, CXXXI, CXXXIV; *De caritate*, a. 11, ad 6um; *Cont. retrahentes*, c. VI; *De perfectione vitæ spiritualis*, c. II et VI). — Si la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité, il est bien évident qu'elle consistera dans la perfection de l'amour de Dieu d'abord et seulement en second lieu dans la perfection de l'amour du prochain : car les deux préceptes de la charité *ordinem quemdam ad invicem habent secundum ordinem caritatis; nam id quod* PRINCIPALITER *caritate diligendum est, est summum bonum, quod nos beatos efficit, scilicet Deus; secundario vero diligendus ex caritate est proximus...* PRIMO IGITUR ET PRINCIPALITER *consistit spiritualis vitæ perfectio in dilectione Dei...;* SECUNDARIO *vero consistit spiritualis vitæ perfectio in proximi dilectione. De perf. vitæ spir.*, c. II; cf. *Cont. retrah.*, c. VI : *patet igitur quod* PRÆCIPUE *in affectu caritatis ad Deum perfectio christianæ vitæ consistit.*

Il s'ensuit que *quanto plus fieri potest quod etiam actu mens feratur in Deum, tanto vita hominis perfectior erit, utpote fini intimior. Cont. gent.*, l. III, c. CXXX; et que, par conséquent, la vie contemplative est la souveraine perfection : *optimum hominis est ut mente Deo adhæreat et rebus divinis; summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ibid.*, c. CXXXI; *contemplativa vita etiam in hoc perfectior est, quod paucioribus indiget; ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet : quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet, ibid.*, c. CXXXIV. Cf. *De perf. vitæ spirit.*, c. VI : *etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, æmulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus, et in hoc perfectio hujus vitæ consistit ad quam per consilia invitamur...; omnia igitur consilia quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum contemplando, amando et ejus voluntatem implendo.*

Quelque parfaite que soit la vie contemplative, elle ne représente pas encore pourtant le sommet de la charité et, par conséquent, de la perfection : *quidam in tantum delectantur in vacatione divinæ contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum; quidam vero ad tantum* CULMEN CARITATIS *ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum...; et hæc perfectio est proprie prælatorum et prædicatorum et quorumcumque aliorum, qui procurandæ saluti aliorum insistunt. De carit.*, a. 11, ad 6um.

II. LES DEGRÉS OU LES ESPÈCES DE PERFECTION. — A vrai dire, les degrés de perfection que saint Thomas distingue dans la charité, *De perf. vitæ spirit.*, c. III, en constituent plutôt de véritables espèces, dans plusieurs desquelles on peut encore reconnaître des degrés proprement dits.

1° *La perfection suprême, absolue, ou perfection simpliciter* (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. CLXXXIV, a. 2; *De carit.*, a. 10; *De perf. vitæ spirit.*, c. III). — En ce qui concerne l'amour de Dieu, en quoi consiste tout spécialement la perfection, *primus et summus perfectionis gradus divinæ dilectionis convenit soli Deo*, soit que l'on considère cet amour *ex parte dilecti* ou *ex parte diligentis. Ex parte dilecti*, le degré suprême de la perfection consiste *ut aliquid tantum diligatur quantum diligibile est; ex parte diligentis, ut aliquid diligatur secundum totam facultatem diligentis.* Or, Dieu est infiniment aimable, et, par conséquent, aucune créature ne peut l'aimer autant qu'il mérite d'être aimé, parce qu'aucune créature ne peut aimer infiniment. *De perf. vitæ spirit.*, c. III. Les autres textes cités n'ajoutent rien à cet exposé; seulement ce qui est nommé ici *primus et summus perfectionis gradus* est appelé perfection absolue à l'art. 2 de la q. CLXXXIV et perfection *simpliciter* dans le *De caritate.*

2° *La perfection des bienheureux, ou* PERFECTIO PATRIÆ, *ou* PERFECTIO TOTALIS ABUNDANTIÆ, *ou*

PERFECTIO SECUNDUM NATURAM (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. XLIV, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 2; *De carit.*, a. 10; *De perf. vitæ spirit.*, c. IV; *In Eph.*, *VI*, leç. 4; *In Phil.*, *III*, leç. 2). — L'amour de Dieu ne pouvant être parfait dans la créature *ex parte objecti*, ne peut l'être que *ex parte diligentis, ut scilicet secundum suam totam virtutem creatura rationalis diligat Deum. De perf.*, c. IV. C'est ce que saint Thomas nomme, dans le *De caritate*, l'amour parfait *secundum naturam rationalis creaturæ, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur.* S'autorisant de deux textes de l'Écriture, Deut., VI, 5 et Luc., X, 27, où l'on déclare que Dieu doit être aimé *ex toto corde, ex tota anima, ex tota fortitudine et ex omni mente*, le cœur se rapportant à l'intention, la *mens* à la connaissance, l'âme *ad affectum* et la force *ad executionem*, saint Thomas affirme que notre amour de Dieu ne sera parfait *secundum naturam* que *si nihil in his omnibus nobis desit quin totum* ACTUALITER *convertatur in Deum. De perf.*, *ibid.* Ailleurs, il n'énumère pas ainsi toutes les facultés de l'homme qui doivent être *actualiter* appliquées à Dieu pour que son amour de Dieu soit absolument parfait; il ne mentionne que le cœur, ou l'*affectus*, ou l'action : *quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum*, q. XXIV, a. 8; *perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum*, q. CLXXXIV, a. 2; *ut totam actionem suam referat in Deum actualiter. In Phil.*, III, leç. 2. Or, une telle application à Dieu de toutes nos facultés, une « adhésion » toujours actuelle, n'est pas possible pour nous en cette vie; c'est la condition des bienheureux. Saint Thomas voit cette espèce de perfection *secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis*, mentionnée par saint Paul dans Phil., III, 12 : *non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam*, et il montre comment est réalisé dans le ciel, d'une manière absolument parfaite, le commandement de l'amour de Dieu *ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima et ex tota fortitudine. De perf.*, c. IV. C'est dans le commentaire sur Eph., VI, leç. 4, que cette *perfectio patriæ* est qualifiée de *perfectio totalis abundantiæ*.

3° *La perfection de conseil ou de surérogation* (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. XLIV, a. 4, ad 3um; q. CLXXXIV, a. 2; *In Eph.*, *VI*, leç. 4; *In Phil.*, *III*, leç. 2; *De carit.*. a. 11; *De perf.*, c. VI). — *Etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, æmulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus, et in hoc perfectio hujus vitæ consistit, ad quam per consilia invitamur. De perf.*, c. VI. Nous pouvons donc, nous devons même, selon saint Thomas, nous efforcer d'imiter la perfection des bienheureux, qui consiste, nous le savons, dans une application permanente de toutes nos facultés à Dieu, et cette imitation nous est facilitée par la pratique des conseils évangéliques; la seule pratique des conseils évangéliques ne constitue pas, mais elle permet de réaliser ce troisième degré ou cette troisième espèce de perfection. Celle-ci consiste en ce que *homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit*, q. XXIV, a. 8; en ce que *homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum impediunt actualem motum cordis in Deum*, q. XLIV, a. 4, ad 3um; en ce que, enfin, *ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum*, q. CLXXXIV, a. 2. Le *De carit.*, a. 10, nous apprend que *impeditur homo in hac vita, ne totaliter mens ejus in Deum feratur, ex tribus : primo quidem ex contraria inclinatione mentis*, c'est-à-dire par le péché mortel; *secundo per occupationem sæcularium rerum; tertio vero ex infirmitate præsentis vitæ*, c'est-à-dire par les nécessités de la vie et *ex ipsa corporis gravitate* : les conseils évangéliques viennent nous délivrer du second empêchement et nous permettre de mener la vie contemplative, en quoi consiste précisément notre troisième espèce de perfection.

On peut remarquer des nuances dans la manière dont saint Thomas caractérise ce second empêchement, qui met obstacle à notre vie contemplative : tantôt c'est *occupatio sæcularium rerum*, comme nous venons de le voir, tantôt c'est *affectus temporalium*, comme il s'exprime dans le *De perfectione*, c. VI : *tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur;* le texte de saint Augustin, qui suit cet aphorisme, semblerait indiquer qu'il s'agit d'un *affectus* désordonné : *venenum caritatis est spes adipiscendarum aut retinendarum temporalium rerum; augmentum vero ejus cupiditatis diminutio; perfectio vero nulla cupiditas.* Quoi qu'il en soit, que cet attachement aux choses temporelles soit licite ou illicite, il partage le cœur et la vie; le supprimer, c'est faire plus large la part de Dieu, c'est consacrer tout son cœur et tout son temps à Dieu et aux choses divines : *omnia igitur consilia... ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando et ejus voluntatem implendo. De perf.*, c. VI.

A propos de ce troisième genre de perfection, nous voyons apparaître une expression, une distinction, que nous aurons encore plus d'une fois l'occasion de rencontrer : c'est la distinction entre une perfection *quæ ipsam speciem caritatis consequitur*, ou *quæ pertinet ad esse caritatis*, et une perfection *sine qua caritas esse potest*, ou *quæ pertinet ad bene esse caritatis;* et cette dernière consiste, dit le *De carit.*, a. 11, *in remotione occupationum sæcularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum.* Enfin, cette perfection est aussi dénommée perfection de surérogation, dans le commentaire de Phil., III, leç. 2 : *alia (perfectio) est supererogationis, quando quis ultra communem statum inhæret Deo, quod fit removendo cor a temporalibus et sic magis appropinquat ad patriam, quia quanto deficit cupiditas, tanto plus crescit caritas.*

Ce dernier membre de phrase, où l'on reconnaît la pensée de saint Augustin, nous laisse entendre que le troisième genre de perfection comporte différents degrés; ces degrés se mesureront à la grandeur des renoncements que nous nous imposerons pour mieux vaquer à Dieu et aux choses divines, suivant cet autre texte de saint Augustin : *Tanto magis inhæretur Deo, quanto minus diligitur bonum proprium.* D'où saint Thomas tire cette conclusion : *Igitur secundum ordinem propriorum bonorum, quæ homo propter Deum contemnit, est attendendus ordo eorum quibus ad perfectam Dei inhæsionem pervenitur. De perf.*, c. VIII.

4° *La perfection commune, ou d'obligation, dite encore* PERFECTIO ESSENTIALIS *ou* SUFFICIENTIÆ (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. XLIV, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 2; a. 3, ad 2um et 3um; *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8, qu. 2; *De carit.*, a. 11; *In Eph.*, *VI*, leç. 4; *In Phil.*, *III*, leç. 2; *De perfectione*, c. V). — La charité est parfaite *ex parte diligentis, quando diligit tantum quantum potest;* ce principe, selon saint Thomas, peut recevoir trois applications et légitimer la distinction de trois espèces de perfection : celle des bienheureux, celle qui est de surérogation et enfin celle qui est d'obligation. On aime donc Dieu autant qu'on le peut d'une troisième manière : *ita quod* HABITUALITER

aliquis totum cor suum ponat in Deo; ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit, quod divinæ dilectioni sit contrarium; et hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus. Q. XXIV, a. 8. On pourrait ergoter et se demander si cette perfection, en quelque sorte toute négative, répond vraiment à la définition posée au point de départ : aime-t-on vraiment Dieu autant qu'on le peut, quand on se contente de ne rien penser ni vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu? Il semble bien que saint Thomas soit quelque peu embarrassé pour trouver là cette « totalité » de l'amour prescrite par le commandement divin. N'y a-t-il pas quelque subtilité à distinguer *aliqua totalitas perfectionis quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus?* Q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um. Quoi qu'il en soit, c'est un fait : saint Thomas enseigne que la totalité de l'amour peut s'entendre d'une manière pour ainsi dire atténuée, mais qu'ainsi entendue elle constitue encore une espèce de perfection.

Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; et hoc dupliciter : uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur caritati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione caritas esse non potest; unde est de necessitate salutis. Q. CLXXXIV, a. 2.

Cette espèce de perfection est dite *perfectio sufficientiæ, quam habet homo secundum quod habet quod sibi est necessarium ad salutem;* et saint Thomas la trouve mentionnée dans l'épître de saint Jacques : *ut sitis perfecti et integri in nullo deficientes. In Eph.*, VI, leç. 4. Elle est aussi appelée *perfectio essentialis : Caritas habet perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua; et hæc est perfectio sufficientiæ, et ad hanc omnes tenentur, sicut ad caritatem; quia caritas habet quantitatem determinatam citra quam non porrigitur; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. In IIIum Sent., loc. cit.* Cf. *De carit.*, a. 11; et IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, ad 3um.

En vérité, si l'on réfléchit à tout ce que comporte cette perfection *sufficientiæ*, on ne sera pas trop étonné que saint Thomas la considère comme le plus bas degré de la perfection chrétienne, mais enfin comme un degré déjà appréciable de perfection. *Est autem infimus divinæ dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur; a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum.* Q. CLXXXIV, a. 3, ad 2um. Ne rien aimer contre Dieu, plus que Dieu, autant que Dieu : n'est-ce pas tout simplement le premier degré d'humilité de saint Ignace? Ne suppose-t-il pas que « quand on m'offrirait le domaine de l'univers, quand on me menacerait de m'ôter la vie, je ne mettrais pas même en délibération la possibilité de transgresser un commandement de Dieu ou des hommes qui m'oblige sous peine de péché mortel »? Qu'on lise le chapitre V du *De perfectione* et l'on se rendra compte que ce n'est pas une petite affaire que de réaliser ce degré d'amour de Dieu qui constitue cette *perfectio sufficientiæ* nécessaire au salut.

5° *Les degrés supérieurs de la perfection commune* (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 4, ad 1um; q. CLXXXIV, a. 2, ad 3um; a. 3, ad 2um; *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8, qu. 2 et 3; *De perfectione*, c. XIII-XVI). — Nous venons de le voir, la perfection que nous pouvons appeler commune, par opposition à la perfection à laquelle nous avons accès par la voie des conseils évangéliques, comporte un degré inférieur d'amour de Dieu qui est de nécessité de salut. Ce qui laisse entendre que les autres degrés ne le sont pas. Ces degrés supérieurs de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne constitueraient-ils pas une autre espèce de perfection, à laquelle saint Thomas n'a pas donné de nom particulier, mais que nous pourrions appeler la perfection proprement dite, selon la distinction établie par saint Thomas lui-même entre ce qui est de nécessité et ce qui est de perfection? Cf. *supra*, col. 1224. *Cum id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non* OPTIMO MODO *implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud; non est transgressor præcepti, qui non attingit* AD MEDIOS PERFECTIONIS GRADUS, *dummodo attingat ad infimum.* Q. CLXXXIV, a. 3, ad 2um. Un commandement peut être accompli de bien des manières, mais celui qui le donne n'entend pas nécessairement qu'il soit accompli de la meilleure manière possible : il y a de la marge laissée à la générosité du bon serviteur. Il y a là tout un domaine qui constitue la perfection de la charité, non plus *quantum ad esse suum*, mais *quantum ad bene esse;* cf. *In IIIum Sent., loc. cit.*, qu. 2; tout ce qui dépasse cette *quantitatem determinatam citra quam non porrigitur (caritas)* rentre dans ce domaine.

Or, la grandeur de la charité peut être envisagée de deux points de vue différents : *secundum intensionem, scilicet ut perfecte diligat;* et *secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat, ibid.;* ou mieux : *caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur.* IIa-IIæ, q. XXIV, a. 4. ad 1um. En deux mots, la charité peut croître en extension ou en intensité : du moins la charité envers le prochain, car il semble bien que la charité envers Dieu ne puisse croître qu'en intensité. C'est à propos de l'amour du prochain que saint Thomas partage le domaine de la perfection proprement dite, ou perfection *quantum ad bene esse*, en trois régions, si l'on peut dire : *primo quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos; secundo secundum intensionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit; tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum.* Q. CLXXXIV, a. 2, ad 3um. La différence des deux derniers points de vue paraît un peu subtile, mais ce n'est pas le lieu de nous y attarder. Dans les trois chapitres XIV, XV et XVI du *De perfectione*, saint Thomas étudie cette perfection de l'amour du prochain *quæ cadit sub consilio*, précisément à ce triple point de vue : *secundum extensionem, quantum ad intensionem* et *quantum ad effectum.*

Il est bien évident que cette cinquième espèce de perfection — si du moins on peut la distinguer de la troisième en ce qui concerne l'amour de Dieu; le *De perfectione*, cf. c. VI et XIII, ne semble connaître d'autre perfection de conseil, en ce qui concerne Dieu, que la perfection à laquelle on accède par la voie des conseils évangéliques — admet une infinité de degrés, au moins quant à l'intensité : l'amour peut croître à l'infini. IIa-IIæ, q. XXIV, a. 7.

III. LA PERFECTION EST-ELLE POSSIBLE ICI-BAS? (IIa-IIæ, q. XXIV, a. 8; q. XLIV, a. 4, ad 2um; a. 6; q. CLXXXIV, a. 2; *De caritate*, a. 10; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX; *Cont. retrahentes*, c. VI; *De perfect.*, c. IV). — On devine aisément la réponse que donnera saint Thomas à cette question : elle consistera à distinguer entre perfection et perfection et à conclure qu'une certaine espèce ou un certain degré de perfection est possible ici-bas, mais non toute espèce de perfection; et que, notre charité étant susceptible de croître à l'infini, la perfection absolue ne peut pas exister. Du

reste, les différentes espèces de perfections reconnues par saint Thomas l'ont été précisément à l'occasion de cette question sur laquelle il est revenu plusieurs fois. A ce propos, qu'on nous permette de signaler une curiosité assez piquante : dans la *Somme théologique*, q. XXIV, a. 8, et q. CLXXXIV, a. 2, les objections qui précèdent la thèse tendent à prouver que la perfection n'est pas possible ici-bas, les *Sed contra* et la thèse sont donc orientés dans le sens de l'affirmative; dans la q. XLIV, a. 6, et surtout dans la *Quæst. disp. de caritate*, a. 10, c'est le contraire : les objections précédentes deviennent des *Sed contra* et vice versa, et la thèse est orientée dans le sens de la négative; mais, chose plus curieuse, dans le *De caritate*, la réponse aux objections est suivie de la réponse aux *Sed contra*, c'est-à-dire aux raisons apportées en faveur de la thèse!

1° *L'antinomie.* — C'est que saint Thomas se trouvait en présence de textes de l'Écriture et de la tradition qui pouvaient appuyer l'une ou l'autre thèse.

L'Écriture affirme que nul homme ici-bas ne peut éviter le péché : I Joa., I, 8 : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*; Jac., III, 2 : *In multis offendimus omnes;* donc personne ne peut être parfait ici-bas; c'est la deuxième objection à la thèse affirmative dans la q. XXIV, a. 8, et dans la q. CLXXXIV, a. 2; c'est, au contraire, la première raison apportée en preuve de la thèse négative dans le *De caritate*.

Saint Paul oppose *quod perfectum est* à *quod ex parte est* comme ce qui est de l'éternité à ce qui est du temps présent : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, I Cor., XIII, 10; *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim*, Phil., III, 12; et son autorité est invoquée en faveur de la thèse négative dans la q. CLXXXIV, a. 2, obj. 1, et dans le *De perf.*, c. IV. — Un texte du *De perfectione justitiæ* de saint Augustin revient souvent à la mémoire de saint Thomas lorsqu'il traite de la perfection : *In illa plenitudine caritatis quæ erit in patria, caritatis præceptum illud implebitur : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita non habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur si nullis præceptis ostenderetur?* Cf. *Cont. retrah.*, c. VI; q. CLXXXIV, a. 3, corp. et ad 2um; ce texte a fourni le *Sed contra* de la thèse négative de la q. XLIV, a. 6. Enfin, saint Grégoire est invoqué en faveur de la thèse négative dans la troisième objection de la q. CLXXXIV, a. 2 : *ut Gregorius dicit super Ezech., hom. XIV : Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, amplius in amore ipsius ignescit.* — Outre ces autorités, les principales raisons invoquées en faveur de la thèse négative se ramènent à deux : d'abord la perfectibilité indéfinie de la charité, q. XXIV, a. 8, obj. 3, et *De carit.*, a. 10, troisième *Sed contra;* ensuite, la proportion inévitable de notre amour à notre connaissance, proportion affirmée par saint Augustin, et le caractère évidemment fragmentaire de notre connaissance actuelle de Dieu; cf. *De carit.*, second *Sed contra*.

En faveur de la thèse affirmative, on pouvait apporter les textes de l'Écriture qui semblent faire de la perfection un devoir, soit l'*Estote perfecti* de l'Évangile, q. CLXXXIV, a. 2, *Sed contra*, soit le *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* du Deut., q. XLIV, a. 6, obj. 1, et *De carit.*, a. 10, obj. 1; la perfection est obligatoire, donc elle est possible, car Dieu ne commande pas l'impossible. Et saint Augustin, dans le texte célèbre, où il énumère les étapes de la croissance de la charité, ne reconnaît-il pas qu'elle peut arriver à la perfection : *cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit : Cupio dissolvi et esse cum Christo?* Cf. q. XXIV, a. 8, *Sed contra*. — En dehors de ces autorités, le *De caritate* apporte, en faveur de l'affirmative, des raisons qui témoignent, en saint Thomas, d'un bel optimisme et qui permettraient facilement de le ranger parmi les précurseurs de « l'humanisme dévot » : *Caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi* (obj. 4); *Voluntas est domina sui actus, sed diligere Deum est actus voluntatis, ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum* (obj. 6); la bonté divine, objet de la charité, est ce qu'il y a de plus délectable; il ne paraît donc pas difficile de s'y attacher *continue et sine intermissione* (obj. 7). Enfin, d'autres raisons sont prises de considérations plus abstraites : *affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem; sed quando intellectus immediate feretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognoscemus; ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus* (obj. 5); ce qui est simple et indivisible, *si aliquo modo habetur, totum habetur;* or l'amour de charité est simple et indivisible; donc... (obj. 8).

2° *La thèse négative.* — La solution de l'antinomie doit être cherchée dans la distinction de plusieurs espèces de perfection, spécialement dans ce que saint Thomas appelle une perfection *secundum naturam* et une perfection *secundum tempus. Perfectum secundum naturam dicitur cui non deest aliquid eorum quæ nata sunt haberi a natura illa*, c'est-à-dire quand un être possède tout ce que sa nature lui permet de posséder : l'intelligence de l'homme sera parfaite de cette manière, quand elle connaîtra tout ce qu'une intelligence humaine est capable de connaître. *Perfectum secundum tempus dicitur quando nihil deest alicui eorum quæ natum est habere secundum tempus illud : sicut dicimus puerum perfectum quia habet ea quæ requiruntur ad hominem secundum ætatem illam.* Or, la charité, en quoi consiste la perfection de la vie chrétienne, pour être parfaite *secundum naturam rationalis creaturæ*, exigerait que l'homme aimât Dieu *secundum suum posse*, c'est-à-dire dans toute la mesure où un cœur humain est capable d'aimer Dieu. Cette formule du *De caritate* va se préciser dans la IIa-IIæ : l'homme aime Dieu autant qu'il le peut, quand tout son cœur se porte toujours vers Dieu non seulement *habitualiter*, mais *actualiter*, q. XXIV, a. 8; quand il est, peut-on dire, toujours et tout entier en acte d'amour de Dieu. — Or, c'est là une chose impossible dans la vie présente, *in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum, ibid.* Le *De caritate* décrit cette infirmité de la vie présente, qui ne nous permet pas de penser toujours à Dieu et de l'aimer toujours *actualiter* : ce sont les nécessités de la vie : le dormir, le manger, *et alia hujusmodi, sine quibus vita duci non potest; et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sua essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur;* par cette dernière proposition, on voit que saint Thomas fait rentrer la perfection de la charité produite par la vision intuitive dans le domaine de la perfection de l'homme *secundum naturam rationalis creaturæ*.

Le *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX, contient aussi une description des *impedimenta quibus (homo in hac vita) retrahitur, ne totaliter possit in Deum ferri;* ces *impedimenta* proviennent soit du corps, *cujus sustentationi et quieti curam impendere oportet*, soit des facultés inférieures de l'âme : *nam commotiones phantasmatum et perturbationes passionum perturbant quietem mentis, quæ est necessaria ad hoc quod mens libere feratur in Deum. Et hæc quidem impedimenta totaliter ab homine tolli non possunt quamdiu in mortali corpore vivit : oportet enim quod ad ea quæ sunt necessaria mortali vitæ intendat; per quod impeditur ne actu in Deum semper tendere possit.* Si l'on ajoute à ces *impedimenta* cette

autre faiblesse de la nature humaine, affirmée par l'Écriture, qu'elle ne peut pas, en cette vie, éviter tout péché, et cette autre vérité que notre charité *in hac vita semper potest proficere*, *De carit.*, a. 10, troisième *Sed contra*, on verra que la perfection que l'homme peut atteindre ici-bas est une perfection relative et non une perfection absolue, la perfection *simpliciter*, cf. q. XXIV, a. 8, ad 3um et q. CLXXXIV, a. 2, ad 2um, et que, par conséquent, à condition de la bien entendre, la thèse négative peut se soutenir.

Mais alors que va-t-on répondre aux arguments de la thèse affirmative? — 1. Tu dois, donc tu peux; la perfection est obligatoire de par le commandement divin, donc elle est possible. Saint Thomas se débarrasse lestement de cette objection dans la q. XLIX, a. 6, ad 1um : *ratio illa probat quod aliquo modo (præceptum de dilectione Dei) potest impleri in via, licet non perfecte.* La réponse du *De caritate*, ad 1um, est plus subtile et introduit une distinction sur laquelle nous reviendrons quand nous traiterons de l'obligation d'être parfait : *hoc quod dicitur : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse præceptum secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhæsionem; et hoc non est præceptum, sed finis præcepti; indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.* Le texte de saint Augustin visé ici est celui du *De perfectione justitiæ*, cité ci-dessus col. 1231.

2. *Caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi; ergo caritas in hac vita potest esse perfecta. De carit.*, obj. 4. Que la charité puisse résister à la tentation de telle sorte que l'homme ne puisse être entraîné par elle au péché mortel, saint Thomas le concède; mais il conteste qu'il soit au pouvoir de l'homme *quod nullo modo tentatione afficiatur : hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ.*

3. *Voluntas est domina sui actus; ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum*, obj. 6. Oui, la volonté est maîtresse de son acte, répond saint Thomas, mais seulement *quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret, cum conditio hujus vitæ requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa.*

4. La bonté divine, objet de la charité, est ce qu'il y a de plus délectable; il ne paraît donc pas qu'il soit difficile de s'y attacher *continue et sine intermissione*, obj. 7. C'est vrai, répond saint Thomas, si l'on ne tient compte que de l'objet, mais il faut aussi tenir compte du sujet : à ce point de vue *in hac vita non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanæ non est sine actione virtutis imaginativæ et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio.* Voilà bien ici, pour le dire en passant, la perfection chrétienne identifiée à la contemplation, sans que l'on distingue d'ailleurs entre contemplation active et passive, acquise et infuse.

5. La cinquième objection partait de ce principe que *affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem* et qu'une faculté, qui atteint immédiatement son objet, l'atteint parfaitement et totalement. Dans sa réponse, saint Thomas ne résout pas directement cette objection : il se contente de redire qu'il n'est pas possible en cette vie *ut absque intermissione affectus actualiter feratur in Deum.*

6. A la huitième objection, qui partait de l'indivisibilité de la charité pour conclure que l'on ne pouvait l'avoir *aliquo modo* sans l'avoir tout entière, saint Thomas répond que ce qui est simple et indivisible admet cependant une mesure, des degrés, *non secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis.*

3° *La thèse affirmative.* — La thèse négative paraît avoir les préférences de saint Thomas; il ne nous dit pas quels adversaires il combat, mais il semble viser des tendances analogues à celles des futurs quiétistes, tant il insiste sur l'impossibilité d'une contemplation ininterrompue, *continue et sine intermissione.* Et pourtant, comme nous l'avons dit, c'est bien par l'affirmative qu'il répond à la question : *Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus*, dans la IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 2, qui représente sans doute la dernière étape de sa pensée à ce sujet. D'ailleurs, dans le *De caritate*, il accordait déjà que l'homme peut ici-bas écarter les deux premiers *impedimenta* qui l'empêcheraient *ne totaliter mens ejus in Deum feratur :* à savoir le péché mortel et le souci des affaires du monde, *occupatio sæcularium rerum;* et qu'il pouvait ainsi réaliser deux espèces ou degrés de perfection, la perfection commune, qui est d'obligation, et la perfection de surérogation ou la vie contemplative, qui est une imitation de la perfection des bienheureux; et, nous l'avons dit aussi, après avoir réfuté les arguments de la thèse affirmative qu'il combattait dans cet article 10, il s'appliquait à répondre aux arguments apportés à l'appui de la thèse négative, c'est-à-dire de la thèse même qu'il venait de soutenir dans le corps de l'article et dans la réfutation des objections. Sans doute, on éprouve quelque répugnance à désigner encore par ce terme de perfection des états ou des degrés de vie spirituelle qui ne sont pas la perfection *simpliciter*, mais l'Écriture elle-même ne le fait-elle pas? à quelques lignes d'intervalle, saint Paul ne nie-t-il pas qu'il soit parfait et ne se range-t-il pas cependant au nombre des parfaits? Phil., III, 12-15 : *non quod jam perfectus sim...; quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Cf. q. XXIV, a. 8, ad 1um : d'une part, l'Apôtre *negat de se perfectionem patriæ*, mais, d'autre part, il se reconnaît comme un *perfectus viator.* Oui, il y a des parfaits en ce monde, d'une perfection relative, c'est entendu, mais néanmoins d'une véritable perfection : ils aiment Dieu autant qu'ils le peuvent, étant données les conditions imparfaites et les imperfections inévitables de la vie présente; ils ne réalisent pas la perfection *secundum naturam rationalis creaturæ*, mais *secundum tempus.* Le précepte de l'amour de Dieu *plene et perfecte in patria implebitur; in via autem impletur imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.* Q. XLIX, a. 6.

On objecte : 1. Que *perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato*, ce qui est impossible dans la vie présente, *De carit.*, a. 10, premier *Sed contra.* Saint Thomas répond que l'homme peut éviter le péché mortel; quant au péché véniel, *non repugnat perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ*, parce que le péché véniel *non tollit habitum caritatis, sed impedit actum ejus;* or, la différence entre la perfection de la terre et celle du ciel est précisément que celle-ci consiste dans un amour de Dieu toujours en acte, tandis que celle-là consiste dans une disposition « habituelle » d'amour : *quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo.* Q. XXIV, a. 8.

2. Que l'amour est proportionné à la connaissance; or, notre connaissance actuelle de Dieu est imparfaite, donc notre amour actuel de Dieu ne peut être parfait, *De carit.*, second *Sed contra.* Saint Thomas répond très subtilement que, en effet, la perfection de notre amour de Dieu en cette vie est proportionnée à notre connaissance de Dieu : ici-bas, notre connaissance de Dieu est surtout négative, nous savons ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est; de même la perfection de notre amour : elle est en quelque sorte négative et consiste en ce que *nunquam in contrarium ejus feratur mens*, plutôt qu'en ce que *semper actu in ipsum feramur.*

3. Que ce qui est susceptible d'accroissements indéfinis ne peut être appelé parfait, ce qui veut dire achevé, terminé, à quoi l'on ne peut rien ajouter; or, telle est notre charité ici-bas, *De carit.*, troisième *Sed contra*. Saint Thomas concède que la perfection à laquelle nous pouvons atteindre ici-bas n'est pas la perfection *simpliciter*, la perfection absolue, qui n'appartient qu'à Dieu; ni la perfection *secundum humanam naturam*, qui ne sera réalisée qu'au ciel; c'est une perfection *secundum tempus*, c'est-à-dire essentiellement progressive : *ea vero quæ sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.*

On trouvera dans la *Vie spirituelle*, t. I, p. 312-326, p. 409-417, et t. II, p. 50-58, une étude de dom B. Maréchaux sur *La construction ascétique de saint Augustin*, où l'on montre quelle est, d'après saint Augustin, le principal guide de saint Thomas en cette question, « la perfection réalisable dans la vie présente ».

IV. La perfection est-elle obligatoire? — Faut-il distinguer entre tendre à la perfection et la posséder? Saint Thomas le fait dans son commentaire de *III Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8, sol. 2, quoique, dans la première objection de la qu. 2, à laquelle correspond précisément cette *solutio* 2, il semble bien n'y mettre aucune différence. La question à résoudre était celle-ci : *Utrum omnes teneantur ad caritatem perfectam?* sa réponse sera négative; or, à sa thèse négative, il oppose l'axiome de saint Bernard : ne pas avancer, c'est reculer; donc, conclut-il, *omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere.* Que peut bien être, en effet, l'obligation de tendre à la perfection, sinon l'obligation de dépasser la limite du devoir strict, l'obligation de progresser dans la perfection, l'obligation de se rapprocher de plus en plus de la perfection absolue, qu'on ne peut d'ailleurs jamais atteindre en cette vie? En outre, l'obligation de tendre à la perfection se distingue-t-elle de l'obligation d'aimer Dieu autant qu'on le peut, de l'obligation d'accomplir toujours le plus parfait, quand ce plus parfait est en notre pouvoir? Dans la quatrième et dernière des objections de la qu. 2 qui nous occupe, saint Thomas formule à peu près en ces termes la thèse opposée à sa thèse négative : *Ergo quilibet debet pro Deo facere totum quod potest. Potest autem ad opera perfectionis se extendere. Ergo tenetur ad illa.* Il semblerait donc que, pour saint Thomas, être tenu à la perfection, être tenu de tendre à la perfection et être tenu d'accomplir toujours le plus parfait, soient des expressions à peu près synonymes. Enfin, la question de l'obligation d'être parfait a besoin d'être encore précisée selon qu'il s'agit de l'ensemble des chrétiens : *Utrum omnes...*, ou de la catégorie spéciale des « parfaits », ou de ceux qui ont embrassé l'état de perfection.

1° *Tout le monde est-il obligé d'être parfait?* — 1. *Le pour et le contre.* — L'article 11 du *De caritate* qui porte ce titre *(Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem)* ne comprend pas moins de douze *videtur quod sic*, de douze arguments qui permettraient de prouver la thèse affirmative. Signalons les principaux :

a) Le plus important de tous, celui contre lequel saint Thomas déploiera tant d'ingéniosité, se tire du précepte de l'amour de Dieu, tel qu'il est formulé par l'Écriture : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde.* A plusieurs reprises, saint Thomas avouera que, en ce qui concerne l'amour de Dieu tout au moins, il n'y a pas à distinguer la zone de l'obligatoire au delà de laquelle s'étendrait la zone du surérogatoire : *Sic igitur præceptum dilectionis Dei... nullis terminis coarctatur, ut possit dici quod tanta dilectio Dei cadat sub præcepto, major autem dilectio limites præcepti excedens sub consilio cadat; sed unicuique præcipitur ut Deum diligat quantum potest, quod ex ipsa forma præcepti apparet. Contra retrah.*, c. VI. La IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, assimile à ce point de vue le précepte de l'amour du prochain à celui de l'amour de Dieu.

b) La perfection consiste à rapporter à Dieu tout ce qu'on fait non seulement *habitualiter*, mais *actualiter;* or, saint Paul nous en fait une obligation, I Cor., X, 31 : *Sive manducatis..., omnia in gloriam Dei facite. De carit.*, obj. 2 et 3.

c) Les perfectionnements apportés à la Loi ancienne par l'Évangile s'imposent au chrétien *de necessitate salutis;* or, ces perfectionnements étendent l'obligation jusqu'au domaine de la perfection : *prædicta adimpletio ad perfectionem pertinet*; et c'est pourquoi Jésus termine sa réforme de la Loi par cette sentence : *Estote perfecti, sicut Pater vester cælestis perfectus est. De carit.*, obj. 4.

d) C'est être parfait, selon saint Augustin, que d'être prêt à mourir pour ses frères; mais à cela nous sommes tenus, selon I Joa., III, 16 : *Et nos debemus pro fratribus animas ponere. De carit.*, obj. 9; *In IIIum Sent., loc. cit.*, obj. 2.

e) C'est être parfait que d'aimer Dieu autant qu'on le peut : *perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse;* mais à cela nous sommes tenus par la justice; car, selon Aristote, *Deo et parentibus non possumus reddere æquivalens, sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest. De carit.*, obj. 11; *In IIIum Sent.*, obj. 4. A l'appui de cette exigence, on peut encore invoquer le texte de l'Eccl., IX, 10 : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Cf. q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um.

f) Mourir pour le Christ est une œuvre de charité parfaite; mais mourir pour le Christ est obligatoire en certaines circonstances. Donc. *In IIIum Sent.*, obj. 3.

g) Ne pas avancer dans la vie spirituelle, c'est reculer, dit saint Bernard, ce qui signifie sans doute pécher. Donc, il y a pour tous obligation d'avancer, de progresser. Mais progresser, c'est tendre vers la perfection. *Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere. Ibid.*, obj. 1.

De quelles autorités, de quels arguments, saint Thomas va-t-il pouvoir étayer sa thèse négative?

a) Le *Sed contra* du *De caritate* n'aurait sans doute pas contenté saint Augustin : *Nullus tenetur ad id quod non est in ipso; sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo; non ergo potest esse in præcepto.*

b) Celui du commentaire *In IIIum Sent.* ne satisferait pas nos contemporains, qui demanderaient à distinguer entre péché mortel et péché véniel : *Quilibet peccat omittens id ad quod tenetur; si ergo omnes tenentur ad perfectam caritatem, omnes imperfecti damnarentur; quod falsum est.* Quelle que soit la valeur de l'argument, une chose est certaine à priori pour saint Thomas, c'est qu'on n'est pas damné pour n'être pas parfait; la perfection n'est pas *de necessitate salutis.* C'est sans doute tout ce qu'il prétend prouver, en sorte que sa question aurait eu besoin d'être précisée par l'addition : *sub peccato mortali* ou *de necessitate salutis.* S'il en était ainsi, il paraîtrait difficile d'invoquer l'autorité de saint Thomas dans la controverse récente : « péché véniel ou imperfection? »

c) Pour imposer l'obligation d'être parfait, on invoquait la teneur du précepte de l'amour de Dieu, la *forma præcepti;* or, en maintes circonstances, le Christ, *ex ipso modo loquendi*, a bien montré que ce qui est matière de perfection n'est pas imposé, mais laissé à notre bonne volonté : *Unde ex ipso modo loquendi apparet hæc* (il s'agit de l'*odium et abnegatio sui ipsius*) *a Domino proposita esse quasi ad perfectionem pertineant* (et, par définition, ce qui est matière de perfection s'oppose à ce qui est matière de précepte). *Sicut enim dicit : « Si vis perfectus esse ... » non necessitatem*

imponens, sed voluntati relinquens; ita dicit : « Si quis vult post me venire ... » quod Chrysostomus exponit, dicens : « non coactivum facit sermonem, non enim dicit : Si nolueritis, oportet hæc vos pati. » De perfectione, c. x.

2. *La thèse négative.* — Elle s'établit par la distinction de deux sortes de perfection : celle *quæ ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quæ consistit in remotione cujuslibet inclinationis in contrarium caritatis*, et celle-là est obligatoire, puisque, sans elle, la charité ne peut exister; et celle *sine qua caritas esse potest, quæ pertinet ad bene esse caritatis, quæ scilicet consistit in remotione occupationum sæcularium quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum*, et celle-ci n'est pas obligatoire, *cum quælibet caritas sufficiat ad salutem. De carit.*, a. 11. Par cette réponse, on voit que saint Thomas se place toujours au point de vue d'une obligation *sub gravi*, d'une obligation dont l'inobservance entraînerait la perte du salut.

La réponse du commentaire *In IIIum Sent., loc. cit.*, sol. 2, substantiellement la même, est cependant plus nuancée. Outre la distinction d'une perfection *quæ pertinet ad esse caritatis* et d'une autre *quæ pertinet ad bene esse caritatis*, saint Thomas signale encore un double accroissement de la charité, une double perfection de la charité : *una secundum intensionem, scilicet ut perfecte diligat; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat.* Or, à l'un et l'autre de ces points de vue, il y a un minimum de perfection nécessaire au salut, qui constitue la perfection *quæ pertinet ad esse caritatis : quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur.* Il semblerait s'ensuivre que tout ce qui dépasse ce niveau, soit en intensité, soit en extension, serait facultatif, puisqu'il est du domaine de la perfection *quæ pertinet ad bene esse caritatis;* cependant, saint Thomas n'est pas tout à fait de cet avis : pour ce qui est de la perfection *quantum ad bene esse*, dit-il, *distinguendum est; quia ad perfectionem quæ est per intensionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere; sed ad perfectionem quæ est secundum objecta non tenetur quis neque tendere, neque eam habere, sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare.* Et la raison de cette distinction, ajoute-t-il, c'est que *præmium essentiale ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum, quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat.* Nous reviendrons plus loin sur l'obligation de ne pas mépriser la perfection *quæ est secundum objecta* et de ne pas se raidir contre elle; quant à ce qui concerne l'obligation de tendre à la perfection *quæ est per intensionem*, mais non de la posséder, nous croyons qu'il faut l'entendre comme saint Thomas entend l'obligation d'aimer Dieu de tout son cœur; ce précepte, en effet, selon saint Augustin, nous indiquerait plutôt *quo tendendum sit* que *quid faciendum sit. De carit.*, a. 10, ad 1um.

Il semble inutile d'insister : qui dit perfection dit nécessairement chose non obligatoire; perfection obligatoire serait une contradiction dans les termes. *Ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio.* IIa-IIæ, q. XLIV, a. 1, obj. 3. Seulement répétons que, pour saint Thomas, perfection s'oppose à obligation grave et non à obligation légère, si bien qu'il a pu écrire cette proposition, qui paraît bien renfermer aussi une contradiction : les parfaits ne sont pas obligés d'éviter les péchés véniels! *Perfectionis est lingua non offendere et peccata venialia vitare; sed hoc nullus facit, etiam apostoli; ergo perfecti non obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. In IIIum Sent., loc. cit.*, qu. 3, deuxième *Sed contra.*

3. *La réponse aux arguments de la thèse affirmative.* — *a)* Le précepte de l'amour de Dieu ne nous oblige-t-il pas à aimer Dieu autant que nous le pouvons et, par conséquent, à être parfaits? Certes, il paraît difficile d'échapper à cette conclusion, et pourtant saint Thomas va s'y efforcer, et ce de diverses manières. La plus célèbre, celle qui consiste à déclarer que la charité doit être envisagée comme fin et non comme matière de précepte, lui a été fournie par saint Augustin, dans le fameux texte du *De perfectione justitiæ*, auquel saint Thomas se réfère si souvent : *indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius* QUO *tendendum sit, ut dicit Augustinus. De carit.*, a. 10, ad 1um. Cf. ci-dessus, col. 1233. Le texte de I Tim., I, 5 : *Finis præcepti caritas est*, est aussi invoqué à l'appui de cette théorie. Q. CLXXXIV, a. 3. Si l'amour de Dieu est la fin vers laquelle il nous faut tendre et non seulement un moyen d'atteindre notre fin, on comprend, dit saint Thomas, que le précepte de l'amour de Dieu soit exprimé en des termes aussi absolus, aussi généraux : *in fine non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanat, sed quanta medicina vel diæta utatur ad sanandum; ibid.* (cf. *Contra retrah.*, c. VI); et c'est pourquoi *totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.* IIa-IIæ, q. XLIV, a. 4. Donc, si le précepte de l'amour de Dieu est formulé d'une manière aussi absolue, c'est parce qu'il indique *non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit.*

Si le précepte concerne la fin vers laquelle il nous faut tendre et non les divers moyens à prendre pour atteindre cette fin, il s'ensuit que celui qui n'atteint pas la fin, mais qui ne s'en détourne pas, n'enfreint pas le précepte, quoiqu'il ne l'accomplisse pas parfaitement. *Perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens; impletur autem sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem.* Q. XLIV, a. 6. — *Sicut miles, qui legitime pugnat, licet non vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur, ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter. Ibid.*, ad 2um. Ainsi, ce précepte de l'amour de Dieu, si formel, si absolu, se ramène à une attitude toute négative : ne rien faire qui soit contraire à la charité; donc ne rien aimer contre Dieu, plus que Dieu, autant que Dieu. On remarquera le *non peccat mortaliter* qui marque bien la position de saint Thomas relativement à l'obligation d'être parfait.

Une autre manière de restreindre à un minimum l'obligation qui naît du précepte de l'amour de Dieu nous est fournie par l'ad 2um de l'a. 3 de la q. CLXXXIV; somme toute, elle repose sur un principe de théologie morale, dont saint Thomas refuse ailleurs, q. XLIV, a. 4, ad 1um, de faire l'application au précepte de la charité, à savoir que *modus virtuosi actus non est in præcepto.* Voici le raisonnement : *cum id quod cadit sub præcepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud; perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, sed transgressionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit : est autem infimus divinæ dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur;* ne pas atteindre ce degré, c'est transgresser le précepte, mais ne pas atteindre les degrés supérieurs n'est pas transgresser le précepte. Au moins *totaliter*, est-il dit au c. VI du *Contra retrahentes*, où nous retrouvons à peu près le même enseignement : *Ille autem* TOTALITER *ab observantia hujus præcepti deficit qui Deum in suo amore non omnibus præfert; qui vero ipsum præfert omnibus ut ultimum finem, implet quidem præceptum vel perfectius vel minus perfecte secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore.* Il semble bien que cet accomplissement, plus ou moins

parfait, ou plutôt plus ou moins imparfait, d'un précepte sous lequel tombe, saint Thomas l'avoue, *perfectio divinæ dilectionis universaliter*, en soit plutôt une transgression plus ou moins considérable, transgression qui ne sera pas totale, qui ne constituera pas un péché mortel, mais transgression partielle, qui constituera un péché véniel. Saint Thomas le dit équivalemment dans le *non peccat mortaliter* que nous avons relevé tout à l'heure.

Enfin, il est une troisième façon de limiter l'obligation qui résulte du précepte d'aimer Dieu de tout son cœur, c'est de reconnaître que cette « totalité » de l'amour, qui est prescrite, peut s'entendre de plusieurs manières : *quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu ejus contrarium dilectioni divinæ. De carit.*, a. 10, ad 5um. Il y aurait ainsi plusieurs sortes d'amour total, plusieurs « totalités » de l'amour; une seule d'entre elles serait obligatoire *sub gravi* : *Diligere Deum ex toto corde tenentur omnes; est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato (mortali) prætermitti non potest, aliqua autem, quæ sine peccato (mortali) prætermittitur, dum tamen desit contemptus.* Q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um.

b) L'obligation dont parle saint Paul, de rapporter à Dieu tous ses actes, ne peut s'entendre d'une référence toujours actuelle, parce que cela est impossible en cette vie. *De carit.*, a. 11, ad 2um. Il faut l'entendre d'une référence « virtuelle », ce qui n'est pas autre chose que *habere Deum ultimum finem;* une référence simplement « habituelle » ne suffirait pas. *Ibid.*, ad 3um. Cf. Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 2um.

c) Le mot de l'Évangile *Estote perfecti* paraît se rapporter à l'amour des ennemis, où il faut distinguer ce qui est *de necessitate præcepti* et ce qui est *de perfectione consilii. De carit.*, ad 4um. C'est bien vite dit. Qu'il y ait des degrés de perfection dans l'amour du prochain comme dans l'amour de Dieu; qu'on y puisse aussi distinguer un degré au-dessous duquel on ne puisse descendre sans enfreindre « totalement », comme dirait saint Thomas, le précepte de l'amour du prochain, et des degrés supérieurs qui marquent un accomplissement plus ou moins parfait, ou plus ou moins imparfait, du précepte général, aussi absolu et aussi total, à sa manière, que le précepte de l'amour de Dieu, tout le monde peut l'admettre. Mais que ces degrés supérieurs constituent des degrés de perfection non obligatoire, c'est ce qui, certainement, ne ressort pas de l'*Estote perfecti* de l'Évangile, qui paraît bien, au contraire, faire rentrer dans le domaine de l'obligation ce qui est précisément perfection par rapport au minimum requis pour que le précepte soit rempli « d'une certaine manière », d'une manière imparfaite. Mais nous ne pouvons nous attarder et rechercher par quels moyens saint Thomas se tirera de cette difficulté. Cf. *De perfect.*, c. XIV; *De carit.*, a. 8; IIa-IIæ, q. XXV, a. 8-9. La solution paraît lui avoir été donnée par saint Augustin et consister à reconnaître, ici encore, que l'*Estote perfecti* indique plutôt *quo tendendum sit* que *quid faciendum sit;* saint Augustin dit, en effet, dans l'*Enchiridion*, que : *ista* (à savoir aimer ses ennemis, faire du bien à ceux qui vous haïssent) *sunt perfectorum filiorum Dei, ad quæ quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum secumque luctando perducere; tamen hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quam tamen credimus exaudiri cum in oratione dicimus* : *Dimitte nobis...* Cité *De perfect.*, c. XIV. Saint Thomas respecte l'interprétation traditionnelle de l'Évangile, qui distingue dans le précepte de l'amour du prochain, comme dans celui de l'amour de Dieu, ce qui est *de necessitate præcepti* et *de perfectione consilii*, ce qui est d'obligation *sub gravi* et ce qui ne l'est pas.

d) La quatrième autorité invoquée par les partisans de la thèse affirmative était le texte de saint Jean : *Et nos debemus pro fratribus animas ponere*, qui paraît bien nous obliger à ce que tout le monde qualifiera de perfection de la charité : *Majorem caritatem...* Saint Thomas se débarrasse de cette objection en posant en principe ce qui est précisément en question, à savoir que « perfection » et « obligation » sont des termes qui s'opposent, que, par conséquent, si un acte de charité parfaite devient obligatoire, il sort du domaine de la « perfection ». *Cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animæ sine periculo animæ nostræ, tunc tradere animam pro fratribus non est perfectionis sed necessitatis; alias autem est perfectionis. In IIIum Sent., loc. cit.*, ad 2um; cf. *De carit.*, a. 11, ad 9um. Saint Thomas ne commet-il pas ici, *salva reverentia*, une pétition de principe? Mais les adversaires de la thèse négative, ceux qui prétendent que nous sommes tenus d'être parfaits, n'entendent-ils pas, eux aussi, par perfection ce qui n'est pas strictement obligatoire? Autrement la question n'aurait pas de sens; mais, ainsi posée, ne renferme-t-elle pas une contradiction? n'est-il pas absurde de se demander si l'on est obligé de faire ce qui n'est pas obligatoire? La question paraît donc mal posée : il ne faudrait pas demander si l'on est tenu d'accomplir ce qui ne serait que de conseil et non de précepte, mais si l'on ne serait pas tenu d'accomplir tout le bien qu'on peut, s'il ne faudrait pas abandonner la distinction d'un bien obligatoire et d'un bien facultatif, s'il ne faudrait pas prendre à la lettre les préceptes généraux de l'Écriture; il n'y aurait de facultatif, dans la morale chrétienne, que ce qui, manifestement, nous est proposé comme tel, la pauvreté volontaire et la continence, les « conseils » proprement évangéliques; tout le reste serait matière d'obligation, grave ou légère, suivant les cas. L'objection suivante pose précisément la question de cette manière.

e) Saint Thomas reconnaît que *sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, ita etiam omnes tam religiosi quam sæculares tenentur* ALIQUALITER *facere quidquid boni possint : omnibus enim communiter dicitur : « Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. »* IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um. Voici donc encore un commandement divin aussi général, aussi absolu, que ceux de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Saint Thomas va lui appliquer les mêmes procédés qu'à ces derniers. De même que, dit-il, *est aliqua totalitas perfectionis* (ou *dilectionis*) *quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus;* de même ici *est aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur : scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. Ibid.* Le parallélisme nous fait entendre qu'il y a plusieurs manières de comprendre ce que veut dire « faire tout ce que l'on peut »; il y aurait ici aussi *aliqua totalitas quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur;* faire tout ce que l'on peut absolument parlant, accomplir tout le bien possible, choisir toujours le meilleur, le plus parfait, qui soit à notre portée : cette manière parfaite d'accomplir le précepte de l'Écriture ne s'impose pas *sub peccato mortali;* ce qui est requis, c'est que *homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status.* Ceci a besoin d'être expliqué. Le *De caritate*, ad 11um, nous dit que le devoir de rendre à Dieu et aux parents tout ce qu'on peut *(et parentibus et multo magis Deo tenetur homo rependere totum quod potest)*, doit s'entendre *secundum communem modum humanæ vitæ, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate præcepti non tenetur;* qu'est-ce donc, en définitive,

que cette « commune mesure de la vie humaine » qui détermine le minimum obligatoire de ce que nous devons à Dieu et à nos parents, au delà duquel se trouve le domaine du surérogatoire laissé à notre générosité? Les formules précédentes, le *secundum quod requirit conditio status hominis*, le *secundum communem modum humanæ vitæ*, doivent être interprétées, il nous semble, par l'ad 4um de l'*In IIIum Sent., loc. cit.* Ici, saint Thomas déclare formellement que *sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus, ita non exigit a nobis quantum possumus, quia hoc esset contra rationem nostri status.* Et cette *ratio nostri status* qui s'oppose à ce que Dieu exige de nous tout ce que nous pouvons, c'est le caractère de notre libre arbitre dans la vie présente : *cum homines in statu isto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum posse expendatur in servitium Dei : hoc erit in patria, quando jam defectus incidere non poterit; sed sufficit quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus, et illa quæ nobis determinata sunt faciamus : alius periret ratio nostri status.* Notre libre arbitre, ici-bas, n'est pas déterminé *ad unum*, comme il le sera dans l'autre vie; or, *in illis quæ non sunt determinata ad unum, non potest tota potentia obligari ad aliquid unum, quia periret ratio contingentiæ secundum quam aliquid deficere potest in minori parte.* En somme, il s'agit de tenir compte de la condition actuelle de l'homme, de l'homme moyen, *secundum communem modum humanæ vitæ*, et de ne pas lui imposer un joug qu'il ne pourrait porter; si sa volonté tendait infailliblement et sans difficulté vers ce qui lui est présenté comme bien, il n'y aurait pas d'inconvénient à l'obliger à tout donner, à donner tout ce qu'il peut; mais il n'en est pas ainsi; on se contentera donc de lui imposer *sub gravi* le strict minimum : *quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus et illa quæ nobis determinata sunt faciamus.*

A une condition pourtant, c'est qu'il ne méprise pas ce qui dépasse ce strict minimum : *dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.* Q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um. Le moment est venu de nous occuper un peu de cette fameuse restriction mise par saint Thomas à sa thèse négative. Remarquons d'abord que cette formule diffère de celle du commentaire *in IIIum Sent.*, que nous avons citée plus haut (cf. col. 1237) : *sed tenetur eam (perfectionem quæ est secundum objecta) non contemnere, nec contra eam se obfirmare*; ici, le mépris et le raidissement de la volonté contre la perfection étaient présentés séparément comme deux choses à éviter également; là, le mépris est envisagé comme la cause du refus et du raidissement de la volonté à l'endroit du progrès spirituel. Le contexte du *dummodo contemptus...* ne permet pas de douter que, pour saint Thomas, celui qui se trouve dans ce déplorable état d'âme ne soit gravement coupable; cela ressort encore de l'enseignement de la IIa-IIæ, q. LIV, a. 3, sur la « négligence » : *dupliciter contingere potest quod negligentia sit peccatum mortale : uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam : quod quidem si sit de necessitate salutis, erit peccatum mortale; alio modo ex parte causæ... et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu; alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus quod non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu... tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.* Saint Thomas nous donne la raison de cette malice du mépris; c'est, dit-il, que, par lui, *voluntas in tantum est remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter a Dei caritate deficiat, ibid.*; le mépris de la perfection, qui aboutit au refus catégorique de tout progrès spirituel, est en opposition, en contradiction, avec l'amour de Dieu. Comment cela? La raison en est donnée dans le *Quodlibet* III, a. 14 : *quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est impedimentum opponere quominus in illud bonum opus procedere possit; cujus ratio est, quia prætermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod præcepta affirmativa quæ sunt de actibus virtutum non obligant ad semper; sed* IMPEDIMENTUM BONI OPERIS DIRECTE VIRTUTI CONTRARIATUR, *et ideo cadit sub prohibitione præcepti negativi, quod obligat ad semper.* Ainsi donc, ce mépris qui nous fait opposer un refus formel à tout ce qui n'est pas strictement obligatoire, à toute inspiration, à tout appel vers une perfection supérieure, ce mépris qui déclare équivalemment à Dieu : vous me commandez cela, vous l'aurez, parce que je ne puis pas faire autrement sous peine d'être damné, mais vous me conseillez ceci, vous ne l'aurez pas, parce que c'est bien assez de vous accorder ce que vous exigez sous peine de damnation, ce mépris *directe caritati contrariatur, totaliter a Dei caritate deficit*, il est la négation même de l'amour.

f) L'objection tirée de la nécessité où l'on peut être de mourir pour le Christ se résout de la même manière que celle qui se tire de l'obligation qui peut s'imposer de mourir pour le prochain; à savoir, quand il y a nécessité, il n'y a plus « perfection » : *perfectionis est quod homo persecutionibus se offerat, quando incumbit periculum fidei; sed quod comprehensus non neget, hoc necessitatis est. In IIIum Sent., loc. cit.*, ad 3um.

g) Enfin, à ceux qui s'appuient sur la parole de saint Bernard pour affirmer que *omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere*, saint Thomas concède que cela est vrai *de profectu qui est secundum intensionem, in quem debet homo semper conari. Ibid.*, ad 1um.

2° *Les « parfaits » sont-ils tenus ad omnia quæ sunt perfectionis, ad id quod melius est?* — Si tous les chrétiens ne sont pas tenus, comme nous venons de le voir, à cette perfection de la charité *quæ est secundum objecta*, les « parfaits » ne le seraient-ils pas? C'est ce que saint Thomas se demande dans le commentaire des *Sentences*, l. III, dist. XXIX, q. I, a. 8, qu. 3. En faveur de l'affirmative, on pourrait faire valoir les raisons suivantes : 1. Il est dit dans l'Évangile : *Cui plus committitur, plus ab eo exigitur*, Luc., XII, 48; n'est-ce pas le cas des parfaits? *Et ita videtur quod teneantur ad ea quæ perfectionis sunt.* — 2. *Sicut se habet imperfectus ad communia, ita se habet perfectus ad ea quæ perfectionis sunt. Sed imperfectus tenetur ad communia. Ergo et perfectus ad ea quæ perfectionis sunt.* — 3. L'Apôtre se tenait pour obligé à l'évangélisation du monde, ce qui est sans nul doute une œuvre de perfection; et ce ne pouvait être qu'en raison de sa qualité de parfait; *ergo illi qui habent perfectam caritatem tenentur ad ea quæ perfectionis sunt.*

A ces raisons, saint Thomas oppose l'aphorisme de saint Paul : *ubi spiritus Domini, ibi libertas; quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*; et, par conséquent, ceux qui possèdent une charité parfaite jouissent aussi d'une liberté parfaite. Donc, le parfait *minus habet de obligatione; ergo obligatus est ad minora quam alii.* Les parfaits seraient-ils donc dispensés de la loi morale? Allons-nous verser dans l'anomisme? Nous verrons tout à l'heure qu'il n'en est rien. Mais voici qui paraît vraiment singulier : un deuxième *Sed contra* propose l'argument suivant : *Perfectionis est lingua non offendere et peccata venialia vitare; sed hoc nullus facit, etiam apostoli; ergo perfecti non obligantur ad ea quæ perfectionis sunt.* Les « parfaits » ne seraient-ils donc pas tenus d'éviter les péchés véniels?

La solution donnée à la qu. 2 est assez brève : elle consiste à affirmer, sans apporter de preuve, que le « parfait » *non obligatur ad opera perfectionis nisi sicut alii*; mais que *obligatur ad intensius Deum diligendum*

pro bonis acceptis. Retenons cet aveu. D'ailleurs, ajoute saint Thomas, cette obligation ne lui pèse pas, car *ad hoc ex habitu caritatis perfecto inclinatur.*

Le *Quodlibet*, I, a. 14, ne contredit-il pas le commentaire des *Sentences*, en posant en principe que *perfecti tenentur ad id quod melius est?* obj. 2. L'ad 2um nous fournit une distinction qui permet de répondre que non : *cum dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis; hujusmodi enim obligantur* EX LEGE INTERIORI QUÆ INCLINANDO OBLIGAT; *unde ad hoc obligantur secundum mensuram suæ perfectionis.* Cette obligation, qui provient *ex lege interiori quæ inclinando obligat*, peut-elle être encore appelée une véritable obligation? Il ne le semble pas : c'est, pour ainsi dire, une sorte de nécessité physique plutôt qu'une nécessité morale; c'est la force « extatique » de l'amour décrite par l'Aréopagite : *est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum*, cité *Quodl.*, III, a. 17.

La réponse à la première objection tirée du texte de saint Luc concède que le parfait *tenetur ad plus et perfectius agendum*, mais nie qu'il soit tenu *ad opera alia facienda. In IIIum Sent., loc. cit.*, ad 1um. — L'ad 2um nie purement et simplement le présupposé de la seconde objection, à savoir que *sicut se habet imperfectus ad communia, ita se habet perfectus ad ea quæ perfectionis sunt. Illa ratio falsum supponit, nisi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera.* — Enfin, ad 3um, saint Thomas répond que, si saint Paul se tenait pour obligé à l'évangélisation du monde, ce n'était pas en raison de sa qualité de parfait, mais *propter officium prælationis.* Et il ajoute, pour expliquer ce que l'on dit, en sens contraire, de la liberté des parfaits à l'égard de la loi morale : *perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moventur; quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quæ debent; et quantum ad hoc dicitur major in eis esse libertas.*

3° *Les religieux sont-ils tenus « ad habendam perfectionem caritatis et ad omnia quæ ad perfectionem vitæ pertinent »?* (IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2; *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8, sol. 3; *De caritate*, a. 11, ad 12um; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um) — La question, que nous formulons d'après le *De caritate*, est un peu différemment posée dans la IIa-IIæ : *utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia;* mais cela revient au même. La raison la plus spécieuse que l'on puisse invoquer en faveur de l'affirmative consiste à dire que les religieux « font profession » de perfection, *profitentur perfectionem vitæ*, donc se vouent à la perfection, font vœu de perfection. *De carit.*, obj. 12; IIa-IIæ, obj. 1. D'autre part, si les religieux ne sont pas tenus *ad omnia quæ sunt perfectionis*, c'est-à-dire, *ad omnia consilia*, mais seulement à certains conseils, aux conseils évangéliques, il n'y a plus de différence entre les religieux et les fidèles qui, restés dans le monde, pratiquent aussi ces conseils, *quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant.* IIa-IIæ, obj. 3.

Sed contra : en matière de perfection, on n'est tenu qu'à ce à quoi l'on s'oblige; or, tout religieux ne s'oblige pas *ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa;* et, par conséquent, *non omnes tenentur ad omnia.* L'état religieux *est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi, ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis;* or, il est évident que l'on ne peut exiger de celui qui travaille à réaliser une fin, qu'il soit déjà en possession de cette fin, mais seulement qu'il y tende; ainsi, celui qui a embrassé l'état religieux, n'est pas tenu de posséder la charité parfaite, et, par la même raison, *non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem caritatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat; contra quod facit contemnens; unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat; similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.* IIa-IIæ, *loc. cit.* Le *Quodlibet*, I, a. 14, ad 2um, ajoute une raison qui ne s'applique pas seulement aux religieux, mais à tous les chrétiens, même parfaits : *religiosi non tenentur nisi ad ea ad quæ obligantur ex voto suæ professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant;* toute obligation véritable doit être strictement déterminée, délimitée, et ne peut s'étendre à l'infini.

A l'objection qui consiste à prétendre que les religieux *profitentur perfectionem*, font profession ou vœu de perfection, saint Thomas répond que ce n'est pas exact : *perfectionem caritatis nullus profitetur, sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quæ organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas et jejunia; unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto, sed est eis finis ad quem pervenire conantur per ea quæ vovent. De carit.*, ad 12um. On pourrait se demander si les principes de saint Thomas ne s'opposeraient pas au vœu du plus parfait qu'ont émis certains saints. — L'autre objection, qui voudrait conclure du fait que des séculiers pratiquent certains conseils à l'obligation pour les religieux de les pratiquer tous, se résout par la distinction entre conseils et conseils : *quædam consilia sunt quæ, si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus, et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur; sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur*, et, par conséquent, ces conseils ne s'imposent pas à tous les religieux. IIa-IIæ, ad 3um.

V. L'ÉTAT DE PERFECTION. — 1° *Ce qu'il faut entendre par un état de perfection* (IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 4; *De perfectione vitæ spiritualis*, c. XVII; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um; *Quodl.*, III, a. 17). — Perfection et état de perfection sont choses bien différentes : on peut être parfait sans être dans un état de perfection et vice versa; c'est ainsi que *aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi.* IIa-IIæ, *loc. cit., Sed contra.* (Remarquons, en passant, que c'est la première fois que saint Thomas mentionne la grâce sanctifiante en parlant de la perfection.) Qu'est-ce donc qu'un état de perfection? Un état, au sens où le prend ici saint Thomas, est une condition sociale perpétuelle, celle d'homme libre ou d'esclave : *status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus.* Q. CLXXXIII, a. 1. Ici, nous sommes *in spiritualibus.* Or, dans une société donnée, *ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio; secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat.* Par conséquent, *in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis.* Q. CLXXXIV, a. 4. L'état de perfection est donc un état de servitude : celui qui s'y engage aliène à perpétuité sa liberté; il se consacre, il se voue *ad ea quæ sunt perfectionis.*

Le *De perfectione*, c. XVII, et le *Quodlibet*, III, a. 17, distinguent deux sortes d'aliénation de la liberté pour se consacrer *ad ea quæ sunt perfectionis :* l'une partielle et temporaire, l'autre totale et perpétuelle; l'état de perfection n'est réalisé que par cette dernière. *Sic ergo dum aliquis Deo vovet aliquod particulare opus, puta peregrinationem, aut jejunium, aut aliquod hujusmodi, non simpliciter conditionem vel statum mutavit, sed*

secundum quid tantum. Si vero totam vitam suam voto Deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit. De perf., loc. cit.

Se vouer pour la vie *ad ea quæ sunt perfectionis* n'est pas nécessairement être parfait. Saint Thomas revient à plusieurs reprises sur ce point; sans parler de ceux qui manquent à leurs engagements, *contingit quod aliqui se obligant ad id quod non servant*, q. CLXXXIV, a. 4, cf. *De perf.*, c. XVII, on peut faire observer qu'embrasser l'état de perfection n'est pas faire profession d'être parfait, mais seulement de tendre à la perfection : *homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere.* Q. CLXXXIV, a. 5, ad 2um; cf. q. CLXXXVI, a. 2, corp. et ad 1um.

2° *Qu'il y a deux états de perfection : celui des évêques et celui des religieux* (IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 5; *De perfectione*, c. XVIII et XX; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um; *Quodl.*, III, a. 17). — Saint Thomas emprunte cette idée à l'Aréopagite, qui, dit-il, *attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus, et religiosis, quos vocat monachos, vel therapeutas, id est Deo famulantes, tanquam perfectis.* IIa-IIæ, *loc. cit.*, *Sed contra.* Pour prouver la thèse, il faut montrer que religieux et évêques s'obligent à perpétuité *ad ea quæ sunt perfectionis cum aliqua solemnitate.* Laissons de côté la solennité de ces engagements perpétuels, pour nous attacher à déterminer seulement à quelles œuvres de perfection s'obligent, selon saint Thomas, religieux et évêques.

D'après la *Somme théologique, loc. cit.*, *religiosi se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent*; la formule se précisera dans la suite : somme toute, le religieux s'oblige à observer les trois conseils dits évangéliques, de pauvreté, chasteté et obéissance, qui constituent bien, en effet, des œuvres de perfection. *Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat (pastor) pro ovibus suis;* donner sa vie pour ses ouailles serait donc l'œuvre de perfection à laquelle l'évêque s'engagerait; cette formule va aussi se préciser dans le *De perfectione*, c. XVIII, et le *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um, qui vont nous présenter deux manières originales de distinguer ou même, si l'on veut, d'opposer les deux genres d'œuvres de perfection auxquelles s'obligent respectivement les religieux et les évêques.

Dans le *De perfectione*, la symétrie est complète : d'une part, la triple voie par laquelle on s'avance vers la perfection de l'amour de Dieu, *scilicet abrenuntiando exterioribus bonis, relinquendo uxorem et alias cogitationes carnales, et abnegando seipsum* (c'est-à-dire *propriam voluntatem*), voilà les œuvres de perfection auxquelles s'oblige à perpétuité le religieux; d'autre part, la perfection de l'amour du prochain, qui (par une symétrie un peu artificielle!) comprend aussi trois choses, *ut scilicet inimici diligantur eisque serviatur, et ut aliquis animam suam pro fratribus ponat* (et ceci se réalise quand on se consacre entièrement et à perpétuité au service du prochain), *et quod proximis spiritualia impendantur*, telles sont les œuvres de perfection auxquelles s'oblige l'évêque.

Dans le *Quodl.*, I, la distinction est prise d'un autre point de vue : Sont dits posséder l'état de perfection, y est-il déclaré, *qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum;* mais quelque chose peut être *annexum perfectioni caritatis*, et il ne s'agit certainement que de l'amour de Dieu, de deux manières : *uno modo sicut præambulum et præparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis sæcularium rerum, ut liberius vacet his quæ sunt Dei*, et tel est le lot des religieux; *alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus, ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectæ caritatis ut aliquis propter Dei amorem prætermittat dulcedinem contemplativæ vitæ, quam magis amaret, et accipiat activæ vitæ occupationes ad procurandum proximorum salutem;* et c'est ce que font les évêques.

Mais comment peut-on assimiler l'état épiscopal à un état de perfection, étant donné que les évêques ne renoncent pas aux biens de ce monde et que le Seigneur a fait de ce renoncement une condition nécessaire de la perfection? *Potest aliquibus videri quod status prælationis non sit perfectus, quia divitias eis possidere licet, cum tamen Dominus dicat : Si vis perfectus esse, vende... De perfect.*, c. XIX. Il est longuement répondu à cette objection dans le chapitre suivant. Cf., q. CLXXXIV, a. 7, ad 1um. — D'autre part, si le fait d'assurer le ministère pastoral, d'avoir charge d'âmes, établit l'évêque dans un état de perfection, n'en doit-on pas dire autant des *presbyteri curati* et des *archidiaconi?* IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 6. Non, répond saint Thomas : l'autorité de l'Aréopagite s'y oppose *(Sed contra)*; et la raison, c'est que *non obligantur vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant*, tandis que l'évêque est lié à perpétuité à son diocèse; on en peut donner aussi cette raison que *cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione. Ibid.*, ad 2um. Cf. *Quodl.*, III, a. 17.

Nous ne nous arrêterons pas à la question de la supériorité de l'état épiscopal sur l'état religieux, cf. q. CLXXXIV, a. 7; q. CLXXXV, a. 8; *De perfect.*, c. XIX-XX; ni, à plus forte raison, à la question de la supériorité de l'état religieux sur l'état des *presbyteri curati* et des *archidiaconi*, cf. q. CLXXXIV, a. 8; *De perfect.*, c. XXII-XXVII; *Quodl.* III, a., 17. Nous ne nous occuperons plus désormais que de l'état de perfection des religieux.

3° *But de l'état de perfection des religieux.* — Les formules que nous avons déjà rencontrées : *quod a rebus sæcularibus se abstineant, ad hoc quod liberius Deo vacent*, q. CLXXXIV, a. 5; *quibus homo retrahitur a curis sæcularium rerum, ut liberius vacet his quæ sunt Dei, Quodl.*, I, a. 14, ad 2um, indiquent clairement que, pour saint Thomas, le but de l'état religieux, c'est d'établir l'homme dans ce troisième degré de perfection, qui n'est autre chose que la vie contemplative, imitation de la vie des bienheureux. Il s'agit de débarrasser l'homme de ces *impedimenta* qui l'empêchent d'être tout entier et continuellement occupé de Dieu : *religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectæ caritatis*, q. CLXXXVI, a. 1, ad 1um; cf. a. 2, ad 3um; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXI.

La perfection que tend à réaliser l'état religieux, saint Thomas le remarque lui-même, est donc une perfection d'un genre particulier; c'est une perfection qu'on peut appeler religieuse, comme nous l'avons dit au début de cet article, cf. col. 1221, à propos de la théorie plotinienne de la vertu, reprise par saint Thomas : *perfectio ad quam prædicta (consilia) disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit; unde et prædictorum professores religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes, et quantum ad res per paupertatem, et quantum ad corpus per continentiam, et quantum ad voluntatem per obedientiam. Cont. gent., ibid.* L'état religieux n'a pas pour but de rendre l'homme parfait au sens moral du mot, mais de le rendre parfaitement religieux, c'est-à-dire consacré tout entier au service de Dieu : *religio est quædam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet; et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaus-*

tum Deo offerentes. Q. CLXXXVI, a. 1. Cette remarque nous paraît de la plus haute importance pour bien comprendre la question qu'il nous reste à examiner : à savoir, si la pratique des conseils évangéliques est nécessaire pour parvenir à la perfection.

1° *L'état de perfection religieuse requiert essentiellement la pratique des conseils évangéliques.* — Nous n'avons pas l'intention de reproduire ici tout ce que saint Thomas enseigne à ce sujet, n'ayant pas à traiter de l'état religieux, mais de la perfection chrétienne; nous voudrions seulement, dans les nombreuses pages qu'il consacre à démontrer que la pauvreté, la chasteté et l'obéissance sont nécessaires *ad perfectionem religionis*, recueillir ce qu'il a pu dire relativement à la nécessité des conseils évangéliques *ad perfectionem caritatis*, pour la perfection chrétienne, pour la perfection tout court.

1. *La pauvreté volontaire* (IIª-IIæ, q. CLXXXVI, a. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXII-CXXXVI; *De perfectione*, c. VII et XX). — Contrairement à ce que nous venons d'affirmer sur le but principal que saint Thomas paraît assigner à l'état religieux, l'article 3 de la q. CLXXXVI débute par cette déclaration : *status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem caritatis;* c'est qu'en effet, dit à son tour l'article 7 de la même question, l'état religieux peut être envisagé de trois manières : comme un moyen de tendre à la perfection de la charité, comme un abri contre les préoccupations extérieures, comme un holocauste enfin, par lequel le profès s'offre, lui et ce qui lui appartient, totalement à Dieu; et saint Thomas montre ensuite comment la pratique des conseils évangéliques permet de réaliser ces trois fins de l'état religieux. En ce qui concerne la première, dont seule nous voulons nous occuper ici, voici son raisonnement : « Pour s'exercer à la perfection, il est requis que l'on éloigne tout ce qui pourrait empêcher l'affection de tendre complètement à Dieu, en quoi consiste la perfection de la charité. Ces empêchements sont au nombre de trois : le désir des biens extérieurs : il est supprimé par le vœu de pauvreté; le désir des délectations sensibles, parmi lesquelles les délectations charnelles occupent le premier rang : il est exclu par le vœu de continence; enfin, le désordre de la volonté : il est exclu par le vœu d'obéissance. »

Le tout est de savoir si ces trois vœux sont des moyens absolument nécessaires, ou simplement des moyens très utiles, pour parvenir à la perfection de la charité. Or, nous avons déjà fait remarquer, cf. col. 1223, qu'au c. VI du *Contra retrahentes*, saint Thomas paraissait bien affirmer qu'en dehors des conseils et dans la vie du siècle l'observation parfaite des préceptes ne se rencontrait pas.

En ce qui concerne la pauvreté volontaire, la thèse de l'a. 3 de la q. CLXXXVI semblerait aussi, au premier abord, en faire une condition absolue de la perfection : *inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino : « Si vis perfectus esse, vende omnia quæ habes et da pauperibus. »* Mais l'ad 4um lui apporte un tempérament : la possession des richesses, si elle la rend plus difficile, ne rend pas cependant la perfection impossible. Le c. VII du *De perfectione* se maintient dans la même note : l'exemple d'Abraham prouve qu'on peut être parfait tout en possédant de grands biens; le Maître n'a pas donné ce conseil, parce qu'il serait impossible aux riches d'être parfaits, mais parce qu'ils ne le peuvent être facilement; mais ce n'est pas une raison pour taxer d'inutilité le conseil du Seigneur ; Abraham fut parfait au milieu des richesses, cela ne tire pas à conséquence : c'est là un de ces faits extraordinaires plus admirables qu'imitables, pour la plupart des hommes; par conséquent, on peut affirmer que, s'ils veulent être parfaits, ils doivent suivre le conseil du Seigneur.

Tournons quelques pages : nous voici au c. XX, où saint Thomas doit concilier le caractère de parfaits qu'on attribue aux évêques avec ce fait qu'ils peuvent posséder tant les biens de leurs Églises que leur propre patrimoine; n'est-ce pas contraire au *Si vis perfectus esse?* Non, car on peut poser en thèse qu'il est possible d'arriver à un certain degré de perfection sans l'abandon *actuel* de ses biens; les conseils du Seigneur, et celui de vendre ses biens pas plus que celui de tendre la joue gauche à celui qui vous frappe sur la droite, ne doivent pas être entendus au sens littéral : *non est ergo de necessitate perfectionis ut hujusmodi (consilia) opere compleantur, sed hæc intelligenda sunt secundum animi præparationem;* c'est-à-dire, en ce qui concerne les biens de ce monde, la perfection ne demande pas qu'on les abandonne effectivement, mais qu'on soit toujours prêt à les abandonner, qu'on possède cette *æquanimitatem inopiam tolerandi*, dont parle saint Augustin. L'exemple des saints doit nous servir à interpréter les paroles du Seigneur; or, il y a eu dans l'Église des évêques d'une incontestable sainteté qui n'ont pas pratiqué cet abandon effectif des richesses; donc on peut être parfait sans observer à la lettre le conseil évangélique de la pauvreté. Qu'on lise maintenant le c. CXXXIV du *Cont. gent.*, l. III, *quomodo paupertas sit bona*, et l'on y trouvera une excellente mise au point de cette question de la pauvreté volontaire.

2. *La continence perpétuelle* (IIª-IIæ, q. CLXXXVI, a. 4; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVII-CXXXVIII; *De perfectione*, c. VIII-IX). — La continence perpétuelle n'a pas seulement pour but de nous débarrasser des soucis de famille que le mariage impose à l'homme et de lui permettre de mener la vie contemplative; elle possède aussi *aliquam idoneitatem ad perfectionem adipiscendam. De perf.*, c. VIII. Le motif en est que l'usage du mariage développe le désir, lequel absorbe la raison et la retarde dans ce mouvement vers Dieu, qui constitue la perfection. IIª-IIæ, *loc. cit.* Saint Augustin l'avouait : *Nihil esse sentio quod magis ex arce virtutis deficiat animum virilem, quam blandimenta feminæ corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.* Et saint Thomas de conclure : donc la continence est tout particulièrement nécessaire pour atteindre la perfection. *De perf.*, c. VIII. Faut-il entendre au pied de la lettre ce *maxime necessaria?* non, sans doute; car quelques lignes plus loin, il n'est plus question que de *hujus viæ utilitas*. Les formules du *Cont. gent.* sont aussi modérées. C. CXXXVII-CXXXVIII.

C'est que, en effet, il fallait sauvegarder la possibilité d'être parfait dans le mariage, puisque aussi bien des hommes de vertu très parfaite ont usé du mariage, tels Abraham, Isaac et Jacob; *Cont. gent.*, c. CXXXVIII; plus loin, l'on nomme encore Moïse. Il faut, pour cela, une force d'âme peu commune, mais, enfin, elle peut se rencontrer : *quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quæcumque a sua altitudine defici* (on reconnaîtra ici l'expression employée tout à l'heure par saint Augustin). *Ibid.* Cependant ces cas exceptionnels ne tirent pas à conséquence : le fait que les patriarches ont su unir la perfection avec l'usage des richesses et du mariage, ce qui tenait à la grandeur de leur vertu, ne doit pas donner présomption à des gens de vertu moins affermie. IIª-IIæ, *loc. cit.*, ad 2um. Ne peuvent imiter les patriarches et parvenir à la perfection dans le mariage que ceux qui possèdent leur force d'âme. *De perfect.*, c. VIII.

3. *L'obéissance* (IIª-IIæ, q. CLXXXVI, a. 5, 8; *De perfectione*, c. X). — Il n'y a pas lieu de s'arrêter longtemps sur la nécessité ou l'utilité de la pratique de ce

troisième conseil évangélique pour l'acquisition de la perfection. D'abord est-ce bien un conseil évangélique? *Non invenitur (Christum) dedisse consilium de obedientia*, a. 8, obj. 1. Et saint Thomas paraît assez embarrassé pour retrouver ce conseil dans l'Évangile : *consilium obedientiæ*, dit-il, *includitur in ipsa Christi sequela; qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem*, *ibid.*, ad 1um; allusion au *Si vis perfectus esse, sequere me*. Ailleurs, a. 5, *Sed contra*, il fait ce raisonnement : la perfection de l'état religieux consiste avant tout à imiter le Christ, mais, dans le Christ, c'est l'obéissance qui est surtout mise en évidence. Enfin, dans le *De perfectione*, l'obéissance religieuse est présentée comme la réalisation la plus parfaite, après le cas des martyrs, du conseil de l'*odium et abnegatio sui ipsius* donné par le Seigneur : *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum.* C'est bien un conseil, et non un précepte, comme le fait remarquer saint Jean Chrysostome. Or, après la vie, nous n'avons rien de plus cher au monde que la liberté; y renoncer pour Dieu, c'est donc réaliser de la manière la plus parfaite le conseil évangélique de l'*abnegatio sui ipsius: aliqui vero libertati propriæ voluntatis totaliter abrenuntiant, se propter Deum aliis subjicientes per obedientiæ votum.*

Maintenant, ce renoncement total à la libre disposition de soi-même, de son activité, de son temps, car « le vœu d'obéissance religieuse s'étend à l'organisation de toute la vie », a. 5, ad 4um, est-il nécessaire pour l'acquisition de la perfection? La preuve que saint Thomas essaie d'en donner nous paraît démontrer seulement la nécessité de la direction, la nécessité d'avoir un guide, auquel nous obéirons *in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, ibid.*, ad 1um, mais en cela seulement : « quiconque s'entraîne et s'exerce pour atteindre un but déterminé, doit suivre la direction de quelqu'un et se soumettre pleinement à son autorité, comme c'est le cas des disciples à l'endroit de leur maître. » A. 5. Encore moins que la pauvreté volontaire et la continence perpétuelle, la pratique du conseil de l'obéissance religieuse ne paraît donc être une condition nécessaire, un moyen indispensable de perfection.

VI. Conclusion. — Pour revenir à notre point de départ, nous pouvons nous demander quelle conception, en résumé, saint Thomas se fait de la perfection chrétienne. Nous pouvons répondre hardiment qu'elle est pour lui chose essentiellement morale, puisqu'elle consiste principalement dans l'amour de Dieu le plus actuel, le plus intense qu'il soit possible à l'homme de posséder ici-bas ou dans le ciel : *ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando et ejus voluntatem implendo. De perfect.*, c. vi. Que cet amour procède de la grâce sanctifiante et s'accroisse avec elle, saint Thomas n'en doute pas; mais il constitue une réalité distincte de la grâce sanctifiante; avec lui, nous restons dans le plan, dans la sphère, dans le domaine psychologique de l'action, dans le domaine moral par conséquent; avec la grâce sanctifiante, nous descendons, si l'on peut dire, dans le plan, dans la sphère, dans le domaine infrapsychologique de la substance, dans le domaine ontologique par conséquent. Que si de n'insister pas, lorsque l'on parle de la perfection chrétienne, sur les « grandes réalités dogmatiques qui dominent toute notre vie spirituelle », expose au reproche de *moralisme*, il faudrait donc en accuser tout d'abord saint Thomas.

Maintenant, que cette union psychologique à Dieu par la contemplation, l'amour et l'accomplissement de sa volonté soit le fruit de grâces actuelles ordinaires ou de la grâce mystique, que nous l'acquérions par notre effort, ou qu'elle nous soit donnée et pour ainsi dire imposée par l'action souveraine et envahissante de Dieu, cela ne change pas sa nature, et l'on ne voit pas pourquoi « la contemplation mystique au sens strict, pour autant qu'elle n'est autre chose que l'exercice passif et éminent des vertus de foi et de charité, constituerait la perfection par excellence ». Dire que l'union produite par la grâce mystique sera plus forte, plus intense, plus continuelle, qu'elle aboutira à un accomplissement plus parfait de la volonté divine, cela se comprend aisément : l'amour ressenti, l'amour-passion est plus obsédant, plus tyrannique, que l'amour commandé, que l'amour de volonté. Mais l'amour mystique ne dépend pas de nous, il est un don gratuit que Dieu accorde à qui il lui plaît; ce n'est pas lui qui nous est commandé par le grand précepte : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* cet amour ne se commande pas, et l'on ne peut pas dire, par conséquent, qu'il soit « le terme final auquel doit tendre toute vie chrétienne ». Le terme final auquel doit tendre toute vie chrétienne, c'est d'aimer Dieu activement, de toute notre âme, de toutes nos forces, en attendant qu'il nous soit donné de l'aimer passivement, quand la vision intuitive fixera pour toujours notre cœur dans l'amour béatifique.

Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608; Arintero, *Escalas de amor y la verdadera perfección cristiana*, Salamanque, 1926; Barthier, *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, Paris, 1901; Bellarmin, *Quinta controversia generalis*, l. II, *De monachis;* Cathrein, *Unvollkommenheit und lässliche Sünde*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1928, p. 115-137, 221-239; F. Chatel, *La contemplation est-elle nécessaire pour parvenir à la perfection?* Arras, 1925; H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927; E. Elter, *Sitne in doctrina morali sancti Thomæ locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?* dans *Gregorianum*, 1929, p. 20-51; Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint-Maximin; *Péché véniel et imperfection*, dans *Vie spirit.*, t. viii, p. 583-592; *La fin ultime du péché véniel et celle de l'acte imparfait dit « imperfection »*, dans *Rev. thom.*, 1924, p. 314-317; *Imperfection et péché véniel*, dans *Vie spirit.*, t. xi, p. [85]-[88]; *Le moindre bien (imperfection) et le moindre mal*, *ibid.*, t. xv, p. [1]-[14]; *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits*, dans *Rev. thom.*, 1928, p. 388-411; *Utrum perfectio caritatis cadat sub præcepto an sub consilio?* dans *Divus Thomas*, 1924, p. 162-169; P. Glorieux, *Pour qu'on lise le « De perfectione »*, dans *Vie spirit.*, t. xxiii, p. [97]-[126]; M. Grabmann, *Katholisches Priestertum und christliches Vollkommenheitsideal nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, dans *Zeitschr. für Asz. und Myst.*, t. ii, p. 189-209; Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère paulinien*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1929, p. 412-429; Fr. Huerth, *De imperfectione positiva*, dans *Gregorianum*, t. v, p. 102-106; Janvier, *La perfection dans la vie chrétienne*, conférences de N.-D. de Paris, carême 1923; Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Ligori, im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit*, Paderborn, 1926; *Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori*, dans *Vie spir.*, t. xvi, p. [189]-[210]; Klinger, *Der Stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, 1926; A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Hamberg, 1923; Le Gaudier, *De perfectione vitæ spiritualis*, Paris, 1619; A. Lemonnyer, *La vie humaine, ses formes, ses états*, traduction française de la *Somme théol.* de saint Thomas d'Aquin, II^a-$II^æ$, q. clxxix-clxxxix; Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la « Somme théol. » de saint Thomas* (I^a-$II^æ$, q. lxi, a. 5), Fribourg (Suisse), 1926; Lottin, *Doctrine de saint Thomas sur l'état religieux*, dans *Vie spir.*, t. vii, p. 285-406; O. Marchetti, *Le seuil de l'ascétique*, dans *Rev. d'asc. et de myst.*, t. i, p. 36-46; *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*, dans *Gregorianum*, t. i, p. 41-77; *Due sensi della parola « perfezione »*, *ibid.*, p. 286-298; *La sfera di attività della carità*, *ibid.*, t. ii, p. 13-41; *La perfezione cristiana secondo il S. card. Bellarmin*, *ibid.*, t. xi, p. 317-335; B. Maréchaux, *La construction ascétique de saint Augustin*, dans *Vie spir.*, t. i, p. 312-326, 409-417; t. ii,

p. 50-58; A. Meunier, *Imperfection ou péché véniel*, dans *Rev. eccl. de Liége*, janv. 1932, p. 201-219; Passerini, *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quæstiones Secundæ Secundæ*, Lucques, 1732; Pègues, *Commentaire français littéral de la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin*, t. XIV, *Les états*, Paris et Toulouse, 1921; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, Paris, 1927; Raitz von Frentz, *La vie spirituelle d'après le bienheureux Robert Bellarmin*, dans *Rev. d'asc. et de mystique*, 1926, p. 113-150; Ranwez, *Péché véniel et imperfection*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, 1926, p. 177-200; 1928, p. 32-49; Ribet, *L'ascétique chrétienne*, 3e édit., Paris, 1902; Richard, *Le perfectiorisme et saint Thomas*, dans *Rev. thom.*, 1928, p. 1-26, 276-281, 555-565; Riggenbach, *Der Begriff der τελειώσις im Hebräerbrief*, dans *Neue kirch. Zeitschr.*, t. XXXIV, p. 184-195; Rossignoli, *De disciplina christianæ perfectionis*, Ingolstadt, 1600; Schellinkx, *Autour du problème de l'imperfection morale*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, 1927, p. 195-207; Schram, *Theologia mystica ad usum directorum animarum*, Paris, 1848; Suarez, *De statu perfectionis*, 1623; Thomas a Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, Turin, 1911; Videmari, *La perfezione e lo stato di perfezione nei preti, nei frati, nei vescovi*, Milan, 1921; Viller, *Martyre et perfection*, dans *Rev. d'asc. et de myst.*, 1925, p. 3-25; *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-B., 1929; *Vom Wesen der Vollkommenheit*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XLIX, p. 387-401; *Die Pflicht zur Vollkommenheit*, *ibid.*, p. 516-528; *Arten der Vollkommenheit*, dans *Zeitschr. für Asz. u. Myst.*, 1926, p. 229-251.

A. FONCK.

1. PÉROUSE (André de), de l'ordre des mineurs, fut créé docteur à Paris le 15 septembre 1332 sur l'ordre de Jean XXII et nommé par Benoît XII évêque de Gravina (Pouille) le 3 septembre 1342. D'après son testament, découvert par J. H. Sbaralea et publié dans les additions à l'*Italia sacra* d'Ughelli, il avait composé des *Postillæ* sur la Genèse, sur neuf psaumes, des *Principia in theologia*, et diverses *Quæstiones*. Il est plus connu par le petit traité *Contra edictum Bavari*, qu'il écrivit en 1328 pour défendre le pape Jean XXII, dont Louis de Bavière venait de prononcer la déposition. Il y soutient, chemin faisant, que l'autorité du pape s'étend sans limites au temporel aussi bien qu'au spirituel.

Analyse dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 28-32. Le texte est publié avec des coupures au t. II du même ouvrage, p. 64-75, d'après un ms. de la bibliothèque Ottoboni, *lat. 2795*, fol. 134-159. Voir aussi J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. I, Rome, 1908, p. 38; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. V, Rome, 1898, n. 993; du même, *Hierarchia Medii Ævi*, t. I, Rome, 1913, p. 268.

J. RIVIÈRE

2. PÉROUSE (Fortunat de), frère mineur de la régulière observance (XVe siècle), surnommé *de Copolis*. Après la mort de sa femme, il entra dans l'ordre des mineurs et avec le P. Barnabé de Terni, il se consacra, vers 1450, tant par sa parole que par ses écrits, à l'érection des monts-de-piété. Nous avons de lui un *Consilium montis pietatis*, imprimé à Venise en 1498, et un *Tractatus circa materiam ludi quæ utilissima est tam pro prædicatoribus quam pro confessoribus*, connu par le ms. *629* de la bibliothèque communale d'Assise. Ce manuscrit contient, en effet, aux fol. 335v°-339v° un traité qui constitue un résumé et un abrégé de l'ouvrage plus long et plus développé de Fortunat.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 76; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 254; L. Alessandri et G. Mazzatinti, *Inventario dei mss. della biblioteca del convento di S. Francesco di Assisi*, Forli, 1894, n. 629, p. 102 (leur indication sur la longueur du *Compendium* est inexacte; il finit fol. 339 v° et non fol. 350).

AM. TEETAERT.

PERPINIAN ou PERPINIEN, Pierre-Jean, jésuite espagnol. Né en 1530, à Elche, dans la province de Valence, il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1551. Il acquit une grande réputation comme orateur et professeur de rhétorique à Coïmbre, puis à Rome (1561-1565). En 1565, il expliqua avec le même succès l'Écriture sainte au Collège de la Trinité à Lyon, puis au Collège de Clermont à Paris. Dans ces deux villes, il contribua grandement, par ses discours et ses leçons, à combattre le protestantisme. Il mourut prématurément, à Paris, le 28 octobre 1566.

Les discours du célèbre orateur et controversiste ont été très souvent édités : *Petri Joannis Perpiniani... orationes quinque*, Rome 1565; *Orationes sex*, Cologne 1581; *Orationes duodeviginti*, Rome, 1587; Paris, 1588; Ingolstadt, 1588, 1592; Lyon, 1594, etc. Mentionnons en particulier : *Laudatio in B. Elisabetham Lusitaniæ reginam*, trois panégyriques donnés à Coïmbre, auxquels il faut joindre *De vita et moribus beatæ Elisabetæ...*, Cologne, 1609; dans ces ouvrages, l'éloquence tient trôp de place au détriment de l'histoire; cependant, l'information historique n'y manque pas. (Voir *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 172, un jugement, qui paraît trop sévère au P. Gaudeau). — *Oratio de Deo trino et uno*, Rome, 1563; les nombreuses citations et allusions témoignent de la vaste érudition classique et théologique de l'auteur. — *De retinenda veteri religione et falsa recentiorum hæreticorum doctrina rejicienda*, six discours de controverse dont le premier fut prononcé à Lyon, en 1565, et les cinq autres à Paris, en 1566. — Le P. Lazeri, S. J., réunit sous le titre *P. Perpiniani Valentini opera*, Rome, 1749, 3 vol. in-8°, 19 discours de sainte Élisabeth, 33 lettres (dont 30 avaient déjà été publiées à Paris en 1683 par le P. Vavasseur), plusieurs allocutions à l'occasion des disputes publiques de philosophie et de théologie. Plusieurs autres ouvrages concernant surtout la littérature classique et la rhétorique sont restés inédits.

P. Lazeri, S. J., *De vita et scriptis P. J. Perpiniani diatriba*, Rome, 1749 (fait suite aux 3 vol. des *Opera*); B. Gaudeau, S. J., *De P. J. Perpiniani vita et operibus*, Paris, 1891; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 547-554; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 58.

J. P. GRAUSEM.

PERREAU Edme (1675-1741) naquit à Paris en 1675, entra dans la congrégation de Saint-Maur, à l'abbaye de Lire, en Normandie, le 19 mars 1694; il montra de grandes dispositions pour la prédication et il étudia, en particulier, les traités de Nicole. Il vint à Saint-Germain-des-Prés, mais, comme il était appelant de la bulle *Unigenitus*, le cardinal de Bissy, qui en était l'abbé, le fit exiler, en 1719, à Corbie. Perreau, plus tard, devint abbé de Saint-Riquier, et c'est dans cette abbaye qu'il mourut, le 29 octobre 1741.

Dom Perreau a laissé quelques écrits, tous favorables aux idées jansénistes : *Dénonciation des lettres de dom Vincent Thuillier, bénédictin, contre l'appel de la bulle « Unigenitus »*, in-4°, s. d.; *Très humbles remontrances de plusieurs religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur à S. E. le cardinal de Bissy, à M. l'archevêque d'Embrun, à MM. les évêques de Saint-Flour, d'Amiens, de Saint-Malo, d'Angers, de Soissons, de Québec, de Saintes, de Léon, d'Alet, de Saint-Pons, de Bayonne et de Séez, au sujet des approbations qu'ils ont données à la seconde lettre de dom Vincent Thuillier, dans laquelle ces quatorze prélats ont autorisé, par leurs suffrages, une acceptation feinte, simulée et frauduleuse de la constitution « Unigenitus », plusieurs erreurs contraires aux saintes Écritures et à la tradition, des semences et des déclarations de schisme dans l'Église de France, des calomnies atroces contre des évêques et des personnes les plus respectables, plu-*

sieurs absurdités et contradictions..., s. l., 1731; *Traité philosophique et théologique*, in-12, Utrecht, 1731, cet écrit avait été composé par E. du Pin, mais Perreau l'acheva et le publia *(Continuation de la bibliothèque de Dupin*, t. i, p. 128); *Histoire des derniers chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur, où l'on voit l'irrégularité de ces assemblées, l'opposition de ce corps à la bulle « Unigenitus » et par quelles intrigues on est enfin parvenu à faire souscrire un décret favorable à cette bulle, dans le chapitre de 1733, pour servir de supplément à l'Histoire de la constitution*, in-4°, s. l., 1736, avec un recueil de pièces justificatives, de différents formulaires et diverses lettres et protestations de dom Jean Daret. On regarde Perreau comme le dénonciateur des *Lettres théologiques* de dom La Taste, au chapitre de 1736.

Tassin, *Histoire générale de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 581-584; François, *Bibliothèque générale des écrivains*, t. ii, p. 380-382; Barral, *Les appelants célèbres*, p. 457-461; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, t. i, p. 448-449; *Nouvelles ecclésiastiques* du 25 mars 1742, p. 46-47; Louandre, *Biographie d'Abbeville et de ses environs*, in-8°, Abbeville, 1829, p. 359-360.

J. Carreyre.

PERRETUS Félix, voir Sixte V.

PERRIMEZZI Joseph-Marie, minime (1670-1740). Né à Paola, en Calabre, il fit preuve, dès sa jeunesse, d'une intelligence vive et d'une mémoire complaisante; entré dans l'ordre des minimes, il y fut signalé de bonne heure par sa science et sa vertu et y remplit plusieurs charges importantes. De plus, il se fit connaître, dans les milieux littéraires, comme érudit, théologien et jurisconsulte de mérite. Aussi, le 11 avril 1707, il était promu à l'évêché de Scala et Ravello, d'où il fut transféré, le 10 janvier 1714, à celui d'Oppido, dans les Calabres. Il administra cette Église pendant vingt ans, y établit une académie, dite Mariana, en l'honneur de la sainte Vierge, et y tint un synode diocésain. Benoît XIII, qui l'avait en haute estime, le nomma prélat domestique et assistant au trône pontifical. En 1734, Perrimezzi se démit de l'évêché d'Oppido, fut promu au siège archiépiscopal de Bostra *in partibus*, et se retira à Rome, où il mourut en 1740.

Perrimezzi fut un écrivain très fécond, mais non toujours original. Il publia une quarantaine d'œuvres, de valeur inégale, sur des sujets divers : la vie religieuse, l'ascétisme, la morale, la théologie; des panégyriques, des sermons à ses religieux, à ses prêtres, à son peuple, des biographies pieuses. Voici les principales : *La scuola del buon governo aperta nel chiostro*, Venise, 1697; *La vita dell' uomo renduta brieve dall' ozio*, Venise, 1697; *Ecclesiastiche disserlazioni dette in Roma nell' Accademia dei concilii*, Rome, 1710; *La virtù in trionfo nel mezzo delle sue guerre*, Rome, 1699; *Vita di fra Niccolo dei Longobardi*, Rome, 1713; *De natione tortorum Christi*, Rome, 1727; *Canoniche allegazioni fatte a pro delle ragioni di se stesso, del suo clero, e delle sue chiese*, Rome, 1725; *Della immunità dei sacri luoghi tra i cristiani*, 3 vol., Urbino, 1731; *In sacram de Deo scientiam dissertationes selectæ, historicæ, dogmaticæ, scholasticæ*, 8 vol., Naples, 1730-1739 (cours complet de théologie, où l'auteur se défend du reproche d'avoir écrit *non nova*, pour les avoir écrites *nove*).

Em. de Tipaldo, *Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del sec. XVIII*, t. viii, 1841; F. G. M. Roberti, *Disegno storico dell' ordine de' minimi*, t. iii, 1922, p. 614-640; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 1039; Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, p. 909, 916; Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, t. xxi, p. 179.

F. Bonnard.

1. PERRIN Charles-Joseph, jésuite français, né à Paris le 11 octobre 1690, reçu dans la Compagnie le 14 octobre 1708, enseigna plusieurs années la rhétorique. Appliqué ensuite à la prédication, il parla avec succès dans les villes les plus considérables de France et surtout dans la capitale (1740-1763). Il y fut l'émule des PP. Charles de Neuville, Griffet, Le Chapelain, des abbés Poulle, de Boismont, Clément. Après 1762, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, lui donna asile dans son palais; il aurait été mis à la Bastille comme accusé d'avoir aidé Mgr de Beaumont dans la composition de son *Instruction pastorale en faveur des jésuites* (Sommervogel, d'après les *Memorie storiche* inédits du P. Laurent Ricci).

Le P. Perrin se retira ensuite à Liége où il mourut, le 3 novembre 1767, pendant l'impression de ses sermons. « On y trouve, dit Feller, un style facile, mais quelquefois incorrect, des raisonnements pleins de force et de solidité, un pathétique mêlé d'onction, des images vives et touchantes. » M. A. Bernard (*Le sermon au XVIIIe siècle*, p. 241) juge « ce grand admirateur et imitateur de Bourdaloue... plein de zèle et de talent médiocre » et donne (p. 310) des exemples d' « un mauvais goût d'autant plus curieux à signaler qu'il avait longtemps enseigné les belles-lettres en province et qu'il fut même désigné pour la chaire de rhétorique à Louis-le-Grand ». En tout cas, inférieur à certains de ses émules, il a des qualités de clarté, de solidité et de composition qui expliquent son succès. Les *Sermons du R. P. Perrin, de la Compagnie de Jésus, sur la morale et les mystères* ont paru à Liége en 1768, 4 vol. in-12; ils ont été réimprimés à Saint-Brieuc, 1826, et Lyon, 1831, 4 vol. Migne les a reproduits au t. lv de sa *Collection... des orateurs sacrés*, 1854 (col. 853-1464, 40 sermons, 30 sur les grandes vérités dogmatiques et morales, 10 sur des fêtes.) Ils ont été traduits en allemand par le P. Ant. Jäger, S. J., 4 vol., Augsbourg, 1771 et 1775.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 556; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 253; Feller, *Dictionnaire historique*, art. *Perrin* (Ch.-Joseph); Notice en tête des sermons; A. Bernard, *Le sermon au XVIIIe siècle*, Paris, 1901.

R. Brouillard.

2. PERRIN Jean, frère mineur (xve-xvie siècle). Originaire de Neufchâteau, il aurait appartenu d'abord à la custodie de Lorraine des frères mineurs et serait passé ensuite à la province de France de la réforme de sainte Colette. Il composa un *Tractatus per modum quæstionis theologalis super dispensatione fratrum minorum*, qui fut imprimé sans aucune indication, mais, en France, en 1505. D. Reichling (*Appendices*, t. vi, p. 114) donne une description détaillée de cette édition. Ce même ouvrage fut publié encore dans *Monumenta ordinis minorum*, part. II, Salamanque, 1511; dans le *Speculum minorum*, part. III, Rouen, 1509, fol. 135-146; dans *Firmamentum trium ordinum*, part. III, Venise, 1513. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. ii *b*, Berlin, 1925, p. 72, cite encore une édition de 1495, sans nom de lieu, avec le titre : *Tractatus de dispensatione ordinis minorum conventualium*. A peine paru, ce traité fut attaqué par le P. Bernardin Trivisanus du même ordre, surnommé *le Philosophe*, et inquisiteur dans la province de Saint-Antoine des frères mineurs. Il écrivit contre le P. Perrin l'opuscule : *Quæstio theologalis de paupertate fratrum minorum et dispensatione ejus legitima*, publié à Venise en 1505. Le même traité du P. Perrin fut attaqué aussi par Pierre de la Croix à la fin de son ouvrage *Antiminorica*, publié à Venise, le 25 juin 1505.

D'après le ms. *148* de la bibliothèque publique de Metz, Jean Perrin serait aussi l'auteur d'un ouvrage, en français, intitulé : *Dicta salutis*, et écrit

en 1492. Il aurait composé ensuite *Quædam motivæ meditationes ex S. Scripturæ et sanctorum senlenciis compilatæ*, contenues dans le même ms. Enfin, toujours d'après le même ms., l'ouvrage de Roderic de Zamora, intitulé *Speculum humanæ vitæ*, est dit *scriptus per manus fratris Joh. Perrini domus S. Trinitatis Metensis ministri*. D'après ce dernier témoignage, il aurait été supérieur au couvent de la Sainte-Trinité de Metz, en 1496. D'après quelques auteurs, le P. Perrin serait l'auteur du *Speculum minorum* ou du *Firmamentum trium ordinum*.

J. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 148; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fr.*, t. II, Rome, 1921, p. 114-115; *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. V, Paris, 1879, p. 64-65.

Am. TEETAERT.

PERRONE Jean (1794-1876), né à Chieri, près de Turin, le 11 mars 1794, embrassa l'état ecclésiastique et fit ses études au grand séminaire de Turin, où il obtint le grade de docteur en théologie. La Compagnie de Jésus n'était guère rétablie par Pie VII que depuis un an, quand le jeune docteur demanda et obtint d'y être admis (10 novembre 1815). Dès l'année suivante, il est envoyé à Orvieto pour y enseigner la théologie. Lorsque Léon XII rappela les jésuites au Collège romain (17 mai 1824), le P. Jean Perrone fit partie du premier corps professoral et reçut la chaire de théologie dogmatique (2 novembre 1824). Sauf un court rectorat au collège de Ferrare (1830-1834), il conserva cet enseignement jusqu'en 1848. Il partit alors pour l'exil avec ses collègues et alla enseigner au scolasticat anglais de Benarth (Galles). En 1851, il put revenir au Collège romain. Il est fait recteur de cette maison de 1853 à 1855, et il remplit ensuite, pendant vingt-deux ans, la charge de préfet des études (1855-1876). Consulteur de plusieurs congrégations romaines, membre des commissions qui préparèrent d'abord la définition de l'immaculée conception et ensuite le concile du Vatican, il était très spécialement estimé de Pie IX, qui voulut même le créer cardinal. L'humble religieux réussit à écarter cette dignité. Il mourut à Rome, à Saint-André du Quirinal, le 28 août 1876, âgé de plus de quatre-vingt-deux ans.

Le P. Perrone est tenu, à juste titre, pour l'un des principaux restaurateurs des études ecclésiastiques au XIXe siècle. A lire les jugements portés sur lui par ses contemporains, on constate combien son œuvre théologique apparaissait à tous opportune et adaptée aux besoins nouveaux de la controverse religieuse. Au souci d'écrire pour son temps, le zélé professeur romain alliait un vif sentiment de l'importance de la tradition. Moins brillant que Passaglia, moins solide que Franzelin, moins érudit que ces deux rénovateurs de la théologie positive, il prépara cependant les voies à l'un et à l'autre. Clair, méthodique, concis, il fit pénétrer beaucoup de lumière dans l'enseignement ecclésiastique. La plupart de ses nombreux ouvrages (Sommervogel en énumère 44) connurent un grand succès. Ses manuels ont eu une diffusion extraordinaire. Son œuvre principale est constituée par les *Prælectiones theologicæ* qui parurent en 9 volumes de 1835 à 1842. Cet ouvrage a eu 34 éditions (la 31e est donnée par l'auteur comme *emendatissima, aucta*); il a été en entier traduit en français (4e éd. en 1871), et pour certaines parties en diverses langues. Ces « leçons » sont complétées par divers traités : *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, Ratisbonne, 1865; *De virtute religionis*, Paris, 1866; *De immaculata B.M.V. conceptione*, Rome 1855; un *Compendium* en deux volumes de cette œuvre a atteint la 47e édition. Les traités de Perrone, au dire de Hurter, ont conservé leur valeur à cause de l'immense érudition théologique dont ils témoignent. De même nature sont les trois volumes *De matrimonio christiano*, Rome, 1858. Les écrits de controverse qui méritent le plus d'être signalés regardent d'abord Hermès dont Perrone fut un redoutable adversaire : *L'ermesianismo*, Rome, 1838-1839, etc.; puis les protestants : *Il protestantesimo e la regola di fede* (1853), qui ent plus de dix éditions en diverses langues; *Catechismo intorno al protestantesimo*, 1854, etc., enfin des erreurs diverses : *De D.N.J. Christi divinitate*, 3 vol. in-8°, Turin, 1870; *De romani pontificis infallibilitate*, Turin, 1874, etc.

L'università gregoriana del Collegio romano nel primo secolo dalla restituzione (1553-1824-1924), p. 177; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 558 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *b*, col. 1496; *Annali delle scienze religiose*, I sér., t. IV, V, VII, XIII, XV, XVI, etc.; *Le Correspondant*, t. XX, p. 521-539 (G. Darboy).

Ch. BOYER.

PERSÉVÉRANCE. — « Le mot de persévérance, dit saint Thomas d'Aquin, s'emploie en trois sens différents. Parfois, il désigne une *disposition* de l'âme, par laquelle un homme demeure fermement attaché à la vertu, malgré les épreuves qui l'assaillent... Ou bien encore la persévérance est une disposition d'après laquelle quelqu'un a l'*intention* de persévérer jusqu'au bout dans le bien... Enfin, la persévérance. c'est la *continuation effective* du bien jusqu'au terme de la vie. » *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CIX, a. 10. Les deux premiers sens se rapportent à la vertu de persévérance, partie de la vertu cardinale de force. Le dernier sens, exprimant l'exercice actuel de la vertu de persévérance, pose le problème théologique de la grâce de la persévérance. D'où deux divisions dans cet article. I. Persévérance-vertu. II. Persévérance-grâce.

I. PERSÉVÉRANCE-VERTU. — 1° La vertu; 2° les vices opposés.

I. LA VERTU (saint Thomas, IIª-IIæ, q. CXXXVII). — 1° *La persévérance est une vertu.* — Sans doute, la persévérance n'a pas pour objet un bien particulier; mais son objet formel est distinct de celui des autres vertus. Il s'agit, en effet, de persister dans le bien longtemps et jusqu'au bout. Ainsi, « la persévérance est une vertu spéciale qui a pour fonction de supporter, autant qu'il est nécessaire, la durée dans les œuvres des vertus précédentes et de toutes les autres ». S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1; cf. *In III^um Sent.*, dist. XXXIII, q. III, a. 3, qu. 1, ad 4um.

2° *C'est une partie de la vertu de force.* — Elle pratique une fermeté analogue à celle que comporte la vertu de force. Mais cette fermeté ne s'affirme pas, comme dans la force, à l'égard même du danger de mort. Il s'agit, en effet, uniquement de supporter la difficulté qui vient de la durée de la vertu. La persévérance est donc une vertu annexe de la force. Saint Thomas, *id.*, a. 2; cf. q. CXXVIII, a. un.; *In III^um Sent.*, dist. XXXIII, q. III, a. 3, qu. 1, 2. 4.

3° *Elle ne doit pas être identifiée avec la constance.* — Constance et persévérance ont la même fin : la fixité dans le bien. Mais la difficulté que chacune doit surmonter n'a pas la même cause; celle qui fait l'objet de la persévérance vient de la durée même du bien; celle qui fait l'objet de la constance vient de tout obstacle extérieur, quel qu'il soit. La persévérance se rapproche davantage de la force, parce que la difficulté provenant de la durée est plus essentielle à l'acte bon que celle qui vient du dehors. Saint Thomas, *id.*, a. 3.

4° *En tant que vertu infuse, elle exige le don de la grâce habituelle.* — Simple application particulière du principe général de la connexité des vertus infuses et de la grâce. Saint Thomas, *id.*, a. 4.

II. Les vices opposés (saint Thomas, IIa-IIæ, q. cxxxviii). — 1° *La mollesse.* — « Ce qui fait de la persévérance une vertu, c'est l'attachement au bien, malgré l'endurance prolongée des difficultés et des souffrances. A quoi s'oppose directement la facilité de se détacher du bien à cause de quelques difficultés qu'on est incapable de supporter; ce qui correspond bien à l'idée de mollesse, car on appelle mou ce qui cède à la moindre pression. » Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 1; cf. *Ethicorum*, l. VII, lect. 7.

2° *L'opiniâtreté.* — Ce vice est l'excès opposé : les opiniâtres sont ceux qui persévèrent dans leur opinion plus qu'il ne faut : « La persévérance est une vertu, parce qu'elle se tient dans le juste milieu, tandis que l'opiniâtreté pèche par excès et la mollesse, par défaut ». *Id.*, a. 2.

II. PERSÉVÉRANCE-GRACE. — Le problème théologique de la grâce de la persévérance peut être envisagé du côté de la cause suprême de la persévérance, qui n'est autre que la prédestination. Ce premier aspect sera étudié à l'art. Prédestination. Mais le problème de la persévérance peut être envisagé du côté de sa cause prochaine, c'est-à-dire de la volonté humaine, soutenue par la grâce de Dieu. Ici encore, les théologiens introduisent, dans le problème de la persévérance, de multiples distinctions qu'il est opportun de signaler de prime abord. On distingue la persévérance *imparfaite* ou *temporaire*, par laquelle l'homme se maintient, pendant un temps assez long, en état de grâce, sans cependant se maintenir jusqu'à l'heure de la mort; et la persévérance *parfaite* ou *finale*, qui, quelle que soit sa durée antérieure, aboutit à l'état de grâce à l'heure de la mort. Cette persévérance peut derechef être envisagée sous son aspect *actif* ou sous son aspect *passif*. La persévérance est dite *active*, quand on la considère par rapport à l'exercice des vertus et des bonnes œuvres nécessaires à la conservation et à l'accroissement de l'état de grâce : cette persévérance active est le fait des adultes. Elle est dite *passive*, quand on la considère par rapport à la conjonction opportune de l'instant de la mort avec l'état de grâce, abstraction faite de l'exercice des vertus, qui constitue la persévérance active et sans lequel, à la rigueur, la persévérance passive peut seule exister, par exemple chez les petits enfants baptisés et morts avant l'âge de raison, ou chez les adultes décédant peu après avoir reçu ou récupéré la justification.

Ces distinctions n'ont qu'une importance très secondaire et surtout scolastique par rapport au courant de l'enseignement traditionnel sur la grâce de la persévérance. Bien que, du côté de Dieu, il n'y ait qu'une grâce de la persévérance, celle qui conduit effectivement l'homme au salut (et nous verrons combien saint Augustin insiste sur ce point), on peut, cependant, du côté de l'homme, envisager la persévérance sous un double aspect, tout d'abord le *posse perseverare*, qui n'implique pas encore nécessairement l'acte final de la persévérance, puis cet acte lui-même. Les deux aspects sont d'ailleurs inséparables dans l'enseignement de saint Augustin, et c'est le concile de Trente qui a mis en un relief particulier le *posse perseverare*.

Nous chercherons donc ici à préciser le développement et la suite de l'enseignement traditionnel sur la grâce de la persévérance, depuis les assertions encore générales de l'Écriture et des Pères antérieurs à saint Augustin, jusqu'aux dernières précisions du concile de Trente et des théologiens modernes. D'où les divisions suivantes : 1° Comment s'est précisé le problème, des apôtres aux théologiens du Moyen Age; 2° la doctrine du concile de Trente; 3° les cadres de la théologie moderne; 4° le problème spécial de la persévérance finale. Nous ajouterons 5° des considérations sur quelques concepts extra-théologiques relatifs à la persévérance finale.

I. Comment s'est précisé le problème. — A l'origine, le problème de la grâce de la persévérance ne s'est pas posé dans les termes mêmes où le progrès doctrinal l'a amené au concile de Trente. Nos modernes traités de la grâce ont construit des cadres où la pensée théologique affirme un souci des nuances qu'elle ne pouvait connaître à l'époque patristique. C'est ce progrès de dix siècles qui a permis aux théologiens de poser, en des termes de plus en plus exacts, le problème du pouvoir qu'ont les justes de persévérer dans la justice. Primitivement, le problème était implicitement posé et résolu dans la question plus générale de la nécessité pour l'homme de recourir à l'aide de Dieu pour éviter le péché et accomplir les actes nécessaires à cette fin. C'est sous cet aspect qu'on le découvre, dans l'Écriture, chez les Pères antérieurs à la controverse pélagienne et semi-pélagienne. Mais cette controverse même fera apparaître, principalement sous la plume de saint Augustin, le point de vue très particulier du don de la persévérance finale. Le magistère ecclésiastique intervient alors à plusieurs reprises pour formuler, contre pélagiens et semi-pélagiens, les exigences du dogme. Enfin, les théologiens du Moyen Age, et particulièrement saint Thomas d'Aquin, achèvent l'évolution qui aboutira aux précisions de la théologie moderne. On retracera ici les stades de cette évolution : 1. Le fondement scripturaire; 2. Les Pères avant la controverse pélagienne; 3. Les Pères pendant la controverse pélagienne; 4. Les documents du magistère; 5. La théologie du Moyen Age.

1. LE FONDEMENT SCRIPTURAIRE. — Nous négligerons de parti pris les enseignements de l'Ancien Testament relatifs à la nécessité de la grâce pour le salut, pour nous en tenir au double fondement qu'on peut recueillir dans le Nouveau Testament : 1. L'impossibilité pour l'homme d'observer la loi sans le secours de Dieu; 2. la nécessité, pour les justes eux-mêmes, de recourir à ce secours divin s'ils veulent surmonter les périls spirituels.

1° *L'impossibilité pour l'homme d'observer la loi sans la grâce de Dieu* trouve son fondement scripturaire dans saint Paul, Rom., vii, 12-24. L'intelligence de cette péricope suppose une doctrine plus générale, dont l'énoncé se trouve reporté au c. v, 1-2 : « Justifiés par la foi..., nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. » Mais à cette espérance de la gloire s'opposent des obstacles énumérés aux c. v-vii, que d'un mot l'Apôtre résume dans le « règne du péché » qui, depuis Adam, s'étend sur le monde entier : c'est le péché, ἡ ἁμαρτία, avec ses satellites, la mort, la chair, la loi (car le péché abuse de la loi mosaïque pour mettre à mort spirituellement les hommes). La grâce de Dieu doit triompher de tous ces obstacles, v-vi, passim. De l'influence néfaste de la chair et de la nocivité de la loi sans la grâce, saint Paul parle dans le c. vii. Voici le texte important :

12. Ainsi donc la loi est sainte, et le commandement saint et juste et bon. 13. Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort? Loin de là. Mais le péché, afin de paraître péché, m'a donné la mort au moyen d'une chose bonne, afin que le péché soit (tenu) pour coupable à l'excès, par le fait du commandement. 14. Car nous savons que la loi est spirituelle; mais moi je suis charnel, vendu au service du péché. 15. Car ce que je fais, je ne le sais pas; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. 16. Si donc je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la loi est bonne. 17. Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. 18. Car je sais que ce n'est pas le bien qui habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair. En effet, le vouloir est à ma portée, mais non la pratique du bien, 19. car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux

pas. 20. Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. 21. Moi qui voudrais faire le bien, je constate cette loi que c'est le mal qui est à ma portée; 22. car je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, 23. mais j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. 24. Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? 25. Grâces soient rendues à Dieu, par Jésus-Christ Notre-Seigneur! (Trad. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 171 sq.)

On connaît les deux interprétations de ce texte. Lagrange, p. 172. De crainte que les pélagiens n'abusassent des ℣. 18 (le vouloir est à ma portée) et 22 (je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur), saint Augustin, sur la fin de sa carrière, opinait que l'Apôtre parlait, en ce passage, au nom de l'homme déjà justifié et obligé de lutter contre les mouvements indélibérés de la concupiscence. Cf. *Contra duas epist. pelag.*, l. I, n. 16-23, *P. L.*, t. XLIV, col. 559-562, et *Retractat.*, l. I, c. XXIII, XXIV, XXVI; l. II, c. I, t. XXXII, col. 621, 622, 624, 629; *Contra Julianum*, l. VI, n. 11-12, t. XLIV, col. 829, et *De prædest. sanctorum*, n. 8, id., col. 966. L'interprétation la plus littérale et la plus communément admise est que Paul parle ici au nom du juif harcelé par la Loi et conscient de sa faiblesse. C'est l'interprétation de saint Irénée, *Cont. hæres.*, l. III, c. XX, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 944; de Tertullien, *De pudicitia*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 1045; de saint Ambroise, *De Abraham*, l. II, c. VI; *De Isaac*, c. II; *De Jacob*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XIV, col. 490, 529, 634; de saint Jérôme, *In Danielem*, c. III, ℣. 29, *P. L.*, t. XXV, col. 532; *Epist.*, CXXI, c. VIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1022 sq., et même de saint Augustin dans ses premiers temps, *Expositio quarumdam propos. ex epist. ad Rom.*, prop. XXXVIII-XLVI; *Comment. in epist. ad Galatas*, n. 47, *P. L.*, t. XXXV, col. 2070-2072, 2139; *De LXXXIII diversis quæstionibus*, q. LXVI; *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, q. II, n. 7 et 9, t. XL, col. 60 sq., 115-117. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, saint Thomas expose les deux manières, mais, en raison de l'autorité de saint Augustin, à la fin de sa carrière, préfère la première. On ne doit citer que pour mémoire l'interprétation jadis soutenue par saint Méthode d'Olympe, *De resurrectione*, II, 1-8, édit. Bonwetsch, p. 189-204, et reprise par Cajétan, d'après laquelle le *moi* de ce chapitre VII désignerait l'humanité enfermée dans le premier homme. Malgré le rajeunissement qu'en a tenté le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 168, cette exégèse ne paraît pas devoir être prise en considération. Sur tous ces points, voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I (17e édit.), Paris, 1930, p. 272-275.

La signification littérale du texte de saint Paul est claire : le juif, placé sous la loi mosaïque, mais abandonné à l'infirmité de sa chair sans la grâce du Christ, peut ressentir un attrait vers le bien, et le vouloir même d'une manière inefficace; il ne peut l'accomplir en réalité. Le mal lui est si intimement présent, comme une loi existant dans ses membres et s'opposant à la loi de Dieu (qu'il connaît cependant et qu'il approuve), il le tient tellement captif sous la loi du péché que, loin de faire le bien, il pèche plutôt contre la loi de Dieu (℣. 21-23) d'une façon qui lui est imputable et le voue à la mort spirituelle (℣. 11). Les expressions « ce que je ne veux pas » du ℣. 16 et « ce n'est plus moi qui le fais » du ℣. 17 n'impliquent pas la négation de tout volontaire, mais désignent simplement un involontaire *secundum quid*. De cette triste condition, seule la grâce du Christ délivre. Cette affirmation n'est qu'implicitement contenue dans la formule εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ du ℣. 25, mais se retrouve explicitement plus loin, VIII, 2. Sur cette interprétation, voir Lagrange, Prat, *loc. cit.*, et Hermann Lange, *De gratia*, Fribourg-en-B., 1929, n. 144.

De l'interprétation littérale du texte, il est facile de passer à la doctrine. Ce qui est vrai pour le juif soumis à la loi mosaïque est vrai pour le païen, qui ne connaît que la loi naturelle, et même, dans une certaine mesure, pour le juste déjà sous l'influence de la grâce. Pour le païen, nous avons l'assertion explicite de saint Paul. Les païens connaissent une certaine loi divine, la loi naturelle : sans la loi (mosaïque), ils pèchent et périssent, Rom., II, 12; car ils sont à eux-mêmes leur loi et ils portent, inscrit dans leur cœur, ce que la Loi commande. II, 15. Ce qui, au c. VII, est dit du juif sous la loi mosaïque peut donc être transposé au païen sous la loi naturelle. Quant aux chrétiens de la loi nouvelle, « il est inadmissible que des docteurs comme Augustin et Thomas se soient égarés sur la doctrine elle-même. Il faut leur concéder que ce conflit est possible, même sous la grâce... L'argument de Paul prouve donc que toute loi divine est imparfaite, même dans l'ordre de la grâce? Oui, car, d'après saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCVIII, a. 1, une loi divine atteint le fond de l'homme, c'est-à-dire les actes intérieurs de la volonté, qu'elle ne peut cependant assister pour les rendre meilleurs. De sorte que la grâce est toujours le recours nécessaire dans tous les états... L'opinion des saints docteurs a aussi cela de juste que les sentiments du *moi*, mis en scène par Paul, sont trop élevés, malgré leur imperfection, pour être ceux d'un gentil ou même d'un juif assujetti au péché dans le style des c. I et II ou VI. Là-bas on avait pris son parti du vice; on était affranchi vis-à-vis de la justice, VI, 20. Maintenant la pauvre âme, même quand elle se laisse entraîner au mal, soupire, gémit, jette un regard vers la loi de Dieu, dont on l'éloigne comme malgré elle. Est-ce le langage d'un païen ancré dans le désordre? » Lagrange, *op. cit.*, p. 172-173.

Ainsi, d'une manière générale, la grâce, qui nous vient par le Christ, est le seul moyen d'éviter le péché, de vaincre la concupiscence, d'observer la Loi. Cf. I Cor., XV, 56, 57; II Cor., III, 6; Gal., II, 16, 21; III, 10, 11; Rom., VIII, 3-5.

2° *La transposition doctrinale, opérée par saint Augustin et saint Thomas, trouve une légitimation scripturaire dans l'affirmation, fréquemment répétée, que les justes eux-mêmes doivent recourir à la grâce pour surmonter les périls spirituels.* — Le diable, lion rugissant, tourne autour d'eux pour les dévorer, I Pet., V, 8; il se transforme en ange de lumière, II Cor., XI, 14, et sème sous les pas des justes des embûches. Eph., VI, 11-12. De là, pour le juste lui-même, de multiples tentations, contre lesquelles Jésus-Christ lui-même met en garde ses disciples, Matth., XXVI, 41; et que les apôtres indiquent d'un mot. Eph., VI, 10 sq.; Rom., VII, 23 sq.; I Pet., V, 8-9; I Joa., II, 16; Jac., I, 2, 12-15. De là aussi la nécessité d'un combat. Eph., VI, 11, 13 sq.; cf. I Cor., IX, 26; II Tim., II, 3 sq.; cf. I Tim., I, 18; Jac., IV, 7. Les armes dont le juste se servira sont des armes divines. Eph., VI, 11, 13; cf. II Cor., X, 4. Saint Paul les énumère, Eph., VI, 14-18 : « Soyez fermes, ceignant vos reins de la vérité (cf. I Pet., I, 13; Luc., XXII, 35) et revêtant la cuirasse de la justice, et chaussant vos pieds pour vous préparer à l'évangile de la paix : prenant surtout le bouclier de la foi (cf. I Pet., V, 9; Jac., I, 3-4; I Cor., XVI, 14; I Thess., V, 8; I Joa., V, 4), dans lequel vous puissiez éteindre tous les traits enflammés du malin. Prenez aussi le casque du salut et le glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu (cf. Heb., IV, 12); priant en esprit en tous temps (cf. Matth., VI, 13; Luc., XVIII, 1; XXII, 40), par toute sorte de prière et de supplication pour tous les saints. » La vigilance est aussi recommandée, I Cor., XVI, 14; cf. X, 12; Matth., XXVI, 41; I Pet., V, 8.

Beaucoup de ces textes laissent entendre qu'avec le secours divin l'homme peut avoir l'espérance du salut,

I Thess., v, 8, et triompher par la foi. I Joa., v, 4. Saint Paul dit expressément que ce qui était impossible à la Loi seule devient possible par « la loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus ». Rom., viii, 2. La Loi était sans force à cause de la chair; mais Jésus, revêtant notre chair, nous a donné le moyen d'accomplir la justice en nous. Id., 3-4. Cf. Gal., ii, 21. « Dieu, dit encore saint Paul, est fidèle et ne souffrira pas que vous soyez tentés par-dessus vos forces; mais il vous fera tirer profit de la tentation elle-même, afin que vous puissiez persévérer. » I Cor., x, 13; cf. II Pet., i, 10. Cette espérance n'est pas une certitude absolue, id., 12; cf. Phil., ii, 13, puisqu'elle laisse subsister une appréhension. Néanmoins, la persévérance est possible et le salut est au bout. Matth., x, 22; xxiv, 13; Marc., xiii, 13. Sur le sens très général de ces derniers textes, voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 317.

Enfin, la possibilité de la persévérance ne rend pas, même avec le secours de la grâce, l'homme juste impeccable. Des péchés, péchés de surprise et de faiblesse, lui échappent encore : Πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. Jac., iii, 2. L'expression πταίειν dénote cette surprise, cette faiblesse dans le péché. Cf. Matth., vi, 12; Luc., xi, 4; Marc., xi, 25; Ps., cxlii, 2; II Par., vi, 36, et peut-être Eccl., vii, 21 ; sur les textes dont le sens est douteux ou forcé, voir Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 177. Ces péchés sont ceux que nous nommons véniels.

II. LES PÈRES AVANT LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — 1° Les *Pères apostoliques* n'envisagent pas directement le problème de la vie chrétienne sous l'aspect de l'impossibilité morale où se trouve l'homme, même justifié, d'accomplir tout son devoir sans le secours de Dieu. Leurs exhortations présupposent toujours ce secours accordé : le souvenir du salut apporté par Jésus-Christ est encore très vivace et le retour du Sauveur est espéré si proche! Néanmoins, ils connaissent les obstacles à la vie chrétienne. Ce sont toutes les fautes de la voie de mort. *Didachè*, v, commises par « ceux qui sont en éveil non pour le bien, mais pour le mal ». v, 2. L'auteur de la *Didachè* ne met pas en doute que le chrétien puisse accomplir toute la loi de Jésus-Christ, préceptes et conseils, ou tout au moins « ce qui est possible » à tous indistinctement, c'est-à-dire les préceptes. vi, 2. Les recommandations de vigilance qui terminent l'écrit concernent de toute évidence le prochain retour du Christ; mais, au point de vue moral, n'est-ce pas le même conseil qui convient à la persévérance dans le bien?

La même préoccupation, persévérer dans la voie du salut pour être prêt au jour du jugement, se fait jour chez l'auteur de l'*Épître de Barnabé*. Cf. iv, 1-14. Tout le c. v montre comment Dieu, par Jésus-Christ, nous en a donné les moyens, de telle sorte que « périt justement l'homme qui, ayant connaissance de la voie de la justice, se tourne vers la voie des ténèbres ». v, 4.

Mêmes recommandations dans la *I Cor.* de Clément, xxviii-xxix. La seule chose importante pour l'homme est d'être trouvé « au nombre de ceux qui attendent le Seigneur ». xxxv, 4. Cela sera réalisé par la fidélité à la voie de la vérité qui éloigne l'homme de tout ce qui est odieux à Dieu. xxxv, 5-6. En cela, Jésus-Christ est le protecteur et le soutien de notre faiblesse. xxxvi, 1. C'est lui qui ouvre les yeux de notre cœur, qui donne la lumière à notre intelligence privée de clarté et de sagesse. Id., 2. Il faut donc combattre de toutes nos forces, en nous maintenant, tels des soldats disciplinés, dans l'ordre voulu par Dieu. xxxvii, 1. L'impuissance de l'homme, laissé à lui-même, transparaît dans les citations de Job, iv, 16 sq. et xv, 15, faites par Clément, xxxix. La prière est le moyen d'obtenir à tous de se conformer à la divine volonté, lvi, 1, et c'est l'obéissance aux préceptes divins qui nous placera au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, lviii, Dieu devant être, dans cette œuvre de salut, l'aide et le soutien des élus. lix en entier.

On trouve quelques traits analogues dans Ignace d'Antioche. La persévérance dans la prière et dans la foi est particulièrement recommandée aux *Éphésiens*, x, en vue du jugement prochain. xi, 1. Selon la forte expression de l'*Épître aux Magnésiens*, c'est en « se salant » en Jésus-Christ (ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ) qu'on sera préservé de la corruption. x, 2. Ignace lui-même ne peut supporter ses souffrances que soutenu par Jésus-Christ. *Smyrn.*, iv, 2. L'*Épître à Polycarpe*, décrivant les armes nécessaires au combat de la vie chrétienne, vi, 2, rappelle Eph., vi, 11-17.

2° Des *Pères apologistes* il est suffisant de citer le plus représentatif, saint Justin. Bien que le péché originel reste en dehors des vues de l'apologiste, l'impossibilité pour l'homme d'accomplir, sans la grâce, les œuvres nécessaires au salut est clairement proclamée : « C'est près de Dieu seul qu'il faut chercher le salut et le secours. » *Dial.*, c. cii, *P. G.*, t. vi, col. 713, et *Apol.*, I, c. lxv : « Que les chrétiens prient, afin que ceux qui ont appris la vérité y ajoutent la pratique des bonnes œuvres et l'observation des préceptes ». Col. 428. Voir aussi les deux beaux textes cités ici, t. viii, col. 2268.

3° Parmi les *controversistes*, saint Irénée mérite une mention spéciale. L'essentiel de la doctrine catholique sur la nécessité de la grâce pour faire le salut se trouve dans l'enseignement de l'évêque de Lyon. Voir t. vii, col. 2487 sq. Par ailleurs, Irénée affirme la possibilité pour tous, avec l'aide de Dieu, de parvenir au salut et, d'autre part, il enseigne explicitement que l'observation de l'économie providentielle, c'est-à-dire de la loi divine, justifie l'homme qui a foi en Dieu et cherche à lui plaire. Cf. col. 2491. Malgré leur vague et leur insuffisance relative, ces indications montrent néanmoins que la doctrine catholique, sur l'impossibilité d'observer la loi et de ne pas pécher sans le secours de la grâce, se trouve déjà tout au moins implicitement affirmée.

4° *Clément d'Alexandrie et Origène.* — Le maître d'Origène enseigne déjà que, « sans une grâce abondante, l'âme ne reçoit pas d'ailes et ne peut s'élever vers les choses d'en-haut ». *Strom.*, l. V, c. xiii, éd. Stählin, t. ii, p. 381 ; *P. G.*, t. ix, col. 124. Mais Origène est plus explicite. Bien qu'exaltant le libre arbitre, il n'ignore pas que l'homme a besoin du secours de Dieu pour vaincre les obstacles au salut. La lutte que le chrétien doit soutenir contre les démons et les tentations qu'ils suscitent est terrible. *In lib. Jesu Nave*, homil., xiv, 1, *P. G.*, t. xii, col. 892; xv, 5, col. 902 : éd. Bæhrens, t. ii, p. 376-377, 389-390. Mais Dieu se sert de ces tentations et de ces luttes nécessaires pour procurer notre bien, c'est-à-dire notre triomphe sur le mal. *In Numeros*, homil. xiv, 2, *ibid.*, p. 123, *P. G.*, t. xii, col. 677. Car « ce qui manquera par suite à l'humaine faiblesse, lorsque nous aurons fait ce qui est en notre pouvoir, Dieu l'achèvera, lui qui coopère en tout avec ceux qui l'aiment en vue du bien (cf. Rom., viii, 28), avec ceux dont il connaît d'avance, selon son infaillible prescience, ce qu'ils seront ». *De oratione*, n. 29 (fin), édit. Kœtschau, t. ii, p. 392 ; *P. G.*, t. xi, col. 545. La liberté humaine toute seule est impuissante à achever le bien (car elle est amenée à la perfection par un secours divin). Dieu lui donne des armes spirituelles, grâce auxquelles elle doit triompher des puissances adverses. Ce sont les armes énumérées dans Eph., vi, 11 sq. Cf. *De principiis*, l. iii, c. ii, n. 2, *P. G.*, t. xi, col. 306; *In Numeros*, homil. vii, 5-6, édit. Bæhrens, t. ii, p. 46-48 ; *P. G.*, t. xii, col. 618-620. Aussi devons-

nous avoir confiance : le récit de la tempête apaisée nous y invite. *In Matth. commentarii*, xi, 6, *P. G.*, t. xiii, col. 920 sq. Sur ces textes d'Origène et la suite des idées, voir G. Bardy, *Origène* (coll. *Les moralistes chrétiens*), Paris, 1932, p. 44-77. Une phrase typique résume bien la pensée d'Origène : « Le vouloir et le courir de l'homme ne suffisent pas pour remporter le prix. C'est Dieu qui achève la victoire par son secours. Notre perfection n'a pas son couronnement de nous-mêmes : c'est Dieu qui en est le principal artisan. » *De principiis*, l. III, c. i, n. 18, *P. G.*, t. xi, col. 289.

5° *Les Pères grecs du IVe siècle.* — Bien qu'ils s'attachent surtout à venger la liberté humaine des attaques manichéennes et gnostiques, les Pères grecs du ive siècle ont cependant reconnu l'impossibilité pour l'homme, sans la grâce de Dieu, de se maintenir ferme dans l'accomplissement du devoir. « Chaque jour, écrit saint Athanase, le Christ nous entraîne à la piété, nous incite à la vertu, nous enflamme du désir des choses célestes, nous révèle la connaissance du Père, nous inspire la force contre la mort. » *Orat. de incarnatione*, xxxi, *P. G.*, t. xxv, col. 139. Saint Basile est plus précis : « Ceux qui auparavant étaient stériles et destinés aux flammes (de l'enfer), dès qu'ils ont revêtu le Christ, ont recouvert la stérilité de leur vie par la grâce du Christ. » *Homil. in ps. XXVIII*, n. 5, *P. G.* t. xxix, col. 296. « Personne ne peut combattre le démon, à moins de recourir à la protection de la puissance du souverain Maître, pour frapper l'ennemi par la foi. » *In ps. XXXII*, n. 3, col. 328. Et, dans les tentations, c'est dans la grâce de Dieu qu'il faut placer notre espérance. Cf. *Epist.*, cxl, n. 1; clxxiv, in fine; ccxix, n. 1; ccxx, *P. G.*, t. xxxii, col. 585 sq., 652, 812, 813 sq. Cf. E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg-en-B., 1881, p. 113 sq.

« Pour vouloir le bien, dit saint Grégoire de Nazianze, se référant à Rom., ix, 16 (plus exactement, pour vouloir bien, βούλεσθαι καλῶς), l'homme a besoin du secours de Dieu; le choix du bien est un don de la divine miséricorde. » *Orat.*, xxxvii, 13, *P. G.*, t. xxxvi, col. 297. Saint Grégoire de Nysse, d'une part, affirme l'insuffisance de notre nature, *De prop. sec. Deum*, *P. G.*, t. xlvi, col. 289 sq.; d'autre part, la possibilité avec la grâce d'accomplir intégralement le devoir, car la loi divine n'oblige pas l'homme à ce qui dépasse la nature : « Il ne nous demande pas de devenir oiseau, ne nous ayant pas donné des ailes. » *De beatitudinibus*, orat. vi, *P. G.*, t. xliv, col. 1265. Cf. J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregorius von Nissa*, Munich, 1910, p. 164 sq.

Même note chez saint Jean Chrysostome : « Dix mille efforts ne peuvent nous faire produire le bien, si nous n'avons pas le secours d'en-haut. » *In Gen.*, homil. lviii, 5, *P. G.*, t. liv, col. 513. Impossibilité de vaincre les tentations. *In I Cor.*, homil. xxiv, 1, *P. G.*, t. lxi, col. 198; *Homil. in paralytic.*, 2, *P. G.*, t. li, col. 51. Mais, par contre, avec la grâce, possibilité de surmonter les tentations, *loc. cit.*, et de parvenir à la persévérance finale. *In Gen.*, homil. xxv, 8, *P. G.*, t. liii, col. 228. Cf. *In Act.*, homil. xxiii, 3, *P. G.*, t. lx, col. 182; *In Heb.*, homil. xvi, 4, *P. G.*, t. lxiii, col. 126; *In Matth.*, homil. lxxvi (lxxvii), 4, et *In I Cor.*, homil. ix, 2, *P. G.*, t. lviii, col. 699; lxi, col. 77.

Sur la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie, voir Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandria*, dans *Forschungen zur christl. Lit. und Dogmengeschichte* d'Ehrhard-Kirsch, t. v, fasc. 2-3 (1905), p. 251 sq.

6° Les *Pères latins* antérieurs à la controverse pélagienne exaltent encore, eux aussi, le libre arbitre, sans négliger toutefois la nécessité du secours divin pour agir conformément aux exigences de la vertu.

Tertullien enseigne non seulement la nécessité et l'efficacité de la grâce par rapport à nos libres décisions, *De anima*, c. xli, *P. L.* (1865), t. ii, col. 764, mais encore la possibilité de persévérer pour celui qui a reçu le baptême avec une vraie pénitence. *De pænitentia*, c. vi, *P. L.*, t. i, col. 1349-1350. S'adressant aux martyrs, il insiste sur le dur combat qu'ils sont obligés de livrer pour garder toujours l'Esprit saint en eux, et sur la nécessité de fortifier leur esprit contre les trahisons de la chair. *Ad martyres*, c. i, *P. L.*, t. i, col. 691 sq. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 270-272.

Avec saint Cyprien, nous avons une doctrine plus complète et plus précise. Commentant les paroles de l'oraison dominicale : « Pour que la volonté divine soit faite en nous, écrit-il, il est besoin de son secours et de sa protection, parce que personne n'est fort par ses propres forces. » *De dominica oratione*, c. xiv, *P. L.* (édit. 1865), t. iv, col. 545. La grâce baptismale lui a fait comprendre à lui-même que « tout ce que nous pouvons vient de Dieu ». *Epist. ad Donatum*, 4, édit. Hartel, t. i, p. 6; cf. *Testimoniorum*, l. III, c. iv, id., p. 116. Le baptême, en effet, donne, par la grâce, le pouvoir de faire ce qui, avant le baptême, était impossible. *Ad Donatum, loc. cit.* On sait d'ailleurs que saint Augustin, dans la controverse pélagienne, cite fréquemment saint Cyprien, tout particulièrement la lettre *Ad Donatum*, 5, 14, 15. Ces textes, dit à juste titre A. d'Alès, « manifestent la continuité de la tradition chrétienne depuis saint Paul ». *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 23. On consultera également le *De dominica oratione*, c. xii-xxvii; cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 25-28.

La pensée de saint Hilaire est également très nette : « Il faut que nous soyons aidés et dirigés par la grâce, pour réaliser en nous l'ordre des justifications prescrites. » *In ps. CXVIII*, lit. i, n. 12, *P. L.*, t. ix, col. 509. « La miséricorde nous est donnée pour que nous demeurions fidèles au service de Dieu. » Id., lit. xvi, n. 10, col. 610.

Saint Ambroise : « Voyez, partout et toujours la force divine coopère aux efforts humains; personne ne peut édifier sans le Seigneur, personne ne peut se préserver sans le Seigneur, personne ne peut commencer quelque chose sans le Seigneur. » *In Luc.*, l. II, n. 84, *P. L.*, t. xv, col. 1583. Cf. pour la résistance aux tentations, *In ps. XLIII*, 71, t. xiv, col. 1123.

Voir d'autres autorités citées par Lange, *De gratia*, n. 49, 179-180.

En résumé, jusqu'à Pélage, les formules sont encore générales; elles affirment cependant, d'une manière explicite, la nécessité de la grâce pour faire son salut, pour demeurer fidèle à Dieu au cours de la vie, spécialement par la victoire sur les tentations. Sans Dieu, cette fidélité — disons cette persévérance — est impossible.

III. Les Pères pendant la controverse pélagienne. — 1° *Saint Jérôme.* — Dès le début de la controverse pélagienne, saint Jérôme prit position d'une façon très nette. Voir Pélagianisme, col. 689. Sa théologie n'est pas toujours précise; dans certains passages du *Dialogus adversus pelagianos*, il ne distingue pas assez le secours spécial de la grâce du concours général requis pour tout acte de la créature. Cf. l. I, n. 3, *P. L.*, t. xxiii, col. 575. Mais, en ce qui concerne la nécessité de la grâce pour la persévérance dans le bien, il est très explicite : « D'après les pélagiens, dit-il ironiquement, le Christ n'aurait pas dû dire : veillez et priez, mais levez-vous et résistez, car vous avez votre libre arbitre et... vous n'avez pas besoin d'autre secours. » Id., l. II, n. 16, col. 552. Au l. III, n. 2, il affirme que l'impeccance absolue ne peut être attribuée qu'à Dieu et au Verbe incarné. Son raisonnement vaut pour la persévérance dans le bien : « Ce que je

peux faire pendant quelques instants, tu ne me forceras pas à le faire toujours; je puis jeûner, veiller, marcher, lire, chanter, m'asseoir, dormir, mais le puis-je perpétuellement? » Col. 581. Voir la comparaison entre pélagiens et stoïciens. *Epist.*, CXXXIII, n. 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1148.

2° *Saint Augustin.* — Il est incontestable que la doctrine d'Augustin sur la persévérance des justes a subi une certaine évolution. Il serait toutefois exagéré de rattacher cette évolution au changement d'attitude qu'on observe chez Augustin par rapport à la première bonne disposition de la volonté, changement décrit ici, voir t. I, col. 2378. Elle n'est pas non plus en corrélation avec le concept de péché attribué par Augustin à toute œuvre, même bonne, des infidèles, concept repris et déformé par Baïus, voir ce mot, t. II, col. 86; cf. GRACE, t. VI, col. 1578 sq.

La question de la persévérance des justes, en effet, est posée par les pélagiens avec assez de netteté, pour nous permettre de saisir, au cours de la controverse, la pensée de saint Augustin sur ce point précis. Pour les pélagiens, l'homme tient de Dieu la possibilité du bien : mais il ne tient que de soi-même le bon usage de sa liberté, par conséquent, le pouvoir de ne pas pécher, d'observer les préceptes et de persévérer jusqu'à la mort dans cet état d'impeccance. Voir PÉLAGIANISME, col. 684.

1. Il semble que d'abord saint Augustin n'ait pas prêté une attention suffisante à la nécessité d'un secours particulier de Dieu, en dehors de ce que nous appellerions aujourd'hui l'état de grâce. « Persévérer en l'Esprit saint, ce qui est au pouvoir du libre arbitre, entraîne le mérite de la vie éternelle. » *Exposit. quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos*, prop. 60, *P. L.*, t. XXXV, col. 2079. Dans cette manière de s'exprimer, saint Augustin ne faisait que transférer à l'humanité régénérée par le Christ ce qu'il enseignait de l'humanité encore innocente en Adam, avant la faute originelle. Cf. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. III, c. CX; *De natura et gratia*, c. XLVIII, n. 56; *De Genesi ad litteram*, l. VIII, n. 25-26, *P. L.*, t. XLV, col. 1294; XLIV, col. 271; XXXIV, col. 391.

2. Mais la controverse l'oblige bientôt à proclamer l'impuissance de l'homme, même ami de Dieu, à éviter le péché sans le secours divin. La doctrine générale d'Augustin est celle qui a été esquissée, ici même, t. I, col. 2385-2386, à propos de l'*impeccantia* pélagienne. Mais il n'est pas inutile de montrer comment saint Augustin propose déjà les arguments que la théologie moderne fera valoir en faveur de la nécessité morale de la grâce pour le *posse perseverare*.

Le *De spiritu et littera* est en grande partie consacré à montrer que le libre arbitre ne suffit pas pour vivre selon la justice. Livré à lui seul, il ne saurait faire autre chose que trébucher et pécher, s'il ne connaît pas la voie à suivre. Même celle-ci connue, il lui faut, en outre, la charité divine qui lui fera aimer cette voie et agir pour y progresser. Ainsi, le précepte donné de vivre selon la justice, sans l'esprit qui nous la fait aimer, c'est « la lettre qui tue ». Car il est des choses qui, bien que théoriquement possibles en elles-mêmes, ne peuvent, pour différents motifs, être réalisées en pratique. Et Augustin appuie son dire sur Rom., VII, 14-15. Cf. supra, col. 1259. Chrétiens, juifs, gentils, tous ont un besoin indispensable de la grâce méritée par Jésus-Christ. Lire surtout, c. IV, n. 6; c. XIX, n. 32; c. XXX, n. 52, t. XLIV, col. 203, 220, 233. D'autres textes peuvent être invoqués en faveur de la nécessité de la grâce divine pour soutenir et diriger le libre arbitre. Voir surtout *De gratia Christi*, c. VIII, t. XLIV, col. 364; *De peccat. meritis et remissione*, l. II, c. V, n. 5, t. XLIV, col. 153 (aux c. VII, n. 7; XVII, n. 26, col. 155, 167, Augustin indique nettement qu'avec la grâce, la persévérance qui empêche de tomber dans le péché est possible à l'homme); *De grat. et lib. arbitr.*, c. VI, n. 13; c. X, n. 22; c. XI, n. 23, t. XLIV, col. 889, 894, 895; *Epist.*, CLVII, c. II, n. 10; CLXXV (lettre collective des évêques du concile de Carthage à Innocent), n. 3; CLXXXVI, c. IX, n. 32, t. XXXIII, col. 677, 760, 827.

D'autre part, dans le *De correptione et gratia*, Augustin montre que le secours *sans lequel* Adam innocent n'aurait pu persévérer n'est plus suffisant, dans l'état actuel de l'humanité déchue et régénérée par le Christ, pour assurer la persévérance. Il faut un secours *par lequel* Dieu nous accorde et le pouvoir de persévérer et le fait de la persévérance. Ici-bas, au milieu de tant et de si fortes tentations inconnues au paradis terrestre, pour pouvoir vaincre le monde avec tous ses attraits, ses frayeurs, nous avons besoin d'une liberté plus forte, qui soit protégée et affermie par une grâce spéciale. Cf. c. XII, n. 38, t. XLIV, col. 939. Ici, Augustin touche au problème de la persévérance finale. Sans elle, pas de véritable persévérance, et c'est la grâce qui donne à l'infirmité de la volonté humaine de ne pas succomber aux tentations, alors qu'elle pourrait y succomber et être vaincue par l'adversité. *Ibid.*, cf. n. 35, col. 937. Dans le *De natura et gratia*, Augustin écrit déjà, contre les pélagiens, que, sans le secours du remède apporté par le Sauveur, le pouvoir de ne pas pécher était inconcevable, c. XLVIII, n. 56, t. XLIV, col. 274, et, de cette infirmité de la nature, il trouve la raison dans les difficultés provenant des tentations. Cf. c. LIII, n. 62, col. 277. Et, dans l'*Enarratio in ps. LXXXIX*, n. 4, il propose la brève formule suivante : « Sans le secours divin, nous ne pouvons surmonter les tentations de cette vie par le libre arbitre de notre volonté. » T. XXXVII, col. 1142.

3. Autant saint Augustin est ferme dans la doctrine de la nécessité de la grâce pour le simple *posse perseverare*, autant il est catégorique sur le fait que la grâce nécessaire ne manquera à personne. Si l'homme ne persévère pas, c'est que lui-même ne veut pas persévérer. *De correptione et gratia*, c. XIII, n. 42, t. XLIV, col. 942. Dans ses sermons au peuple et dans ses premiers écrits contre les pélagiens, Augustin insiste sur cet aspect de la doctrine catholique. Dans le *De natura et gratia*, il rappelle les prévenances et les soutiens de la grâce de Dieu, et conclut : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais, en les commandant, il t'avertit de faire ce que tu peux, et de demander ce que tu ne peux pas. » C. XXXI, n. 35; c. XLIII, n. 50; t. XLIV, col. 264, 271. Auparavant, il avait écrit dans le même sens : « Dieu, à moins d'être abandonné, n'abandonne personne de ceux qui veulent vivre dans la piété et la justice. » C. XXVI, n. 29, col. 261. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, c. XVI, n. 32, col. 900; *In ps. LVI*, n. 1; *In ps. CXLV*, n. 9, t. XXXVI, col. 661; t. XXXVII, col. 1890.

4. Enfin, sur la fin de sa carrière, saint Augustin précise sa pensée sur le don de la persévérance finale. Déjà, dans le *De correptione et gratia*, il donne à sa doctrine une expression plus parfaite; mais les principes de cette doctrine avaient été déjà posés dans divers ouvrages antérieurs. Augustin renvoie lui-même au *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I; aux lettres CLXXXVI, *ad Paulinum*; CXCIV, *ad Sixtum*. Cf. *De dono perseverantiæ*, c. XXI, n. 55, t. XLV, col. 1027. Il aborde directement le problème dans le *De prædestinatione sanctorum* et surtout dans le *De dono perseverantiæ* qui en est la suite.

La pensée d'Augustin sur la persévérance finale est en relation étroite avec sa doctrine de la prédestination. Voir t. I, col. 2398. Nous nous bornerons ici aux traits concernant directement la persévérance finale. Dans le *De correptione et gratia*, le saint évêque enseigne que c'est la grâce divine qui tire les élus de

l'originelle damnation, leur procure le bienfait de la foi et leur assure la persévérance finale. S'ils viennent à quitter en cours de route le droit chemin, la grâce les y ramène et c'est encore la grâce qui leur enlève la vie, à n'importe quel âge, pour les soustraire aux dangers de l'existence. C. vii, n. 13, t. xliv, col. 921. Ceux qui se perdent à la mort, même après avoir été quelque temps fidèles, n'ont jamais eu la persévérance finale, qui les eût séparés de la masse de perdition, n. 16, col. 925. Et c'est tellement la grâce qui opère en l'homme la persévérance finale, qu'il faut distinguer soigneusement cette grâce de celle qui, pour Adam innocent, était la condition de sa persévérance : la grâce d'Adam était le secours *sine quo* l'homme ne pouvait persévérer; la grâce que reçoivent maintenant les élus est le secours *quo fit ut perseverent*. C. xii, n. 34, 38, col. 936, 939.

Une doctrine analogue se retrouve dans le *De dono perseverantiæ*, avec quelques traits nouveaux. Augustin affirme que la persévérance finale est pour l'homme un don de Dieu. Car c'est à la fin de la vie seulement qu'existe le grand danger de manquer le salut. Tant que l'homme est en vie, il est incertain s'il a ce don. Car, s'il vient à pécher avant de mourir, en toute vérité, il ne peut être dit avoir persévéré. Sans doute, c'est déjà une sorte de persévérance de passer un certain temps de sa vie sans pécher; mais celui qui ne persévère pas jusqu'à la fin ne saurait être dit avoir la grâce de la persévérance. C. i, n. 1, t. xlv, col. 993; cf. c. vi, n. 10, col. 999. Cette grâce de la persévérance finale ne nous est pas accordée selon nos mérites, mais selon la volonté très secrète et en même temps très juste, très sage, très bienfaisante de Dieu. C. xiii, n. 33, col. 1012. Ce don de Dieu ne peut donc être obtenu que par nos supplications, *suppliciter emereri potest*. C. vi, n. 10; cf. xxiii, n. 64, col. 999, 1032. La persévérance finale est un don de Dieu, et qui ne dépend que de Dieu, parce qu'il appartient à Dieu seul d'imposer, quand il lui plaît, un terme à la vie; c'est lui seul qui peut envoyer la mort à un homme, avant une chute qu'il prévoit, afin d'assurer sa persévérance. C. xvii, n. 41, col. 1018. Cf. *Epist.*, ccxvii, *ad Vitalem*, c. vi, n. 21, t. xxxiii, col. 986.

C'est ce qui fait que, même pour les enfants baptisés et mourant avant l'usage de la raison, le simple fait de mourir en état de grâce constitue déjà le bienfait de la persévérance finale. Cf. *Epist.*, cxciv, n. 32; ccxvii, n. 19; *Contra Julianum*, l. IV, c. viii, n. 42; *De dono perseverantiæ*, c. xii, n. 31, t. xxxiii, col. 885, 985; t. xliv, col. 759; t. xlv, col. 1011.

3° *Après saint Augustin.* — Les disciples d'Augustin maintiennent intégralement ses affirmations. D'une part, ils affirment pour l'homme, pour le juste lui-même, l'impossibilité, sans la grâce de Dieu, d'éviter le péché et de surmonter les tentations au cours de l'existence. Cf. saint Prosper d'Aquitaine, *Liber contra collatorem*, c. xviii, n. 3, *P. L.*, t. li, col. 265; l'auteur du *De vocatione gentium*, l. I, c. vi, *P. L.*, t. li, col. 652; saint Fulgence, *Epist.*, iv, c. iv, n. 7, *P. L.*, t. lxv, col. 341. D'autre part, le don de Dieu dans la prédestination et la persévérance finale est prêché dans le sens d'Augustin. Cf. Saint Prosper, *Responsiones ad capitula objectionum Gallorum*, ad 7um, *P. L.*, t. li, col. 161 (xlv, col. 1836); saint Fulgence, *Epist.*, xvii, epilog., n. 67, *P. L.*, t. lxv, col. 492.

4° *Persévérance dans le bien et péché véniel, chez les Pères.* — L'affirmation de la possibilité pour l'homme d'éviter, avec la grâce de Dieu, les fautes graves et de surmonter les difficultés morales, n'empêche pas les Pères, soit avant, soit surtout pendant la controverse pélagienne, de reconnaître qu'il est impossible à l'homme justifié, même avec le secours de la grâce, d'éviter absolument tout péché.

1. *Avant la controverse*, nous trouvons cette doctrine déjà explicitement affirmée par de nombreux auteurs : Origène n'excepte que Jésus-Christ, *Contra Celsum*, l. III, c. lxii, *P. G.*, t. xi, col. 1001; Grégoire de Nazianze dit qu'être sans péché n'appartient qu'à Dieu, *Or.*, xvi, n. 15, *P. G.*, t. xxxv, col. 953. Voir saint Jean Chrysostome, *In Genesim*, homil. lx, n. 4, *P. G.*, t. liv, col. 521, et, chez les Latins, saint Cyprien, *De opere et eleemosyna*, n. 2, édit. Hartel, t. i, p. 374; *De oratione dominica*, n. 22, *P. L.* (édit. 1865), col. 552; Optat de Milève, *De schism. donat.*, l. VII, c. ii, *P. L.*, t. xi, col. 1085. Voir aussi les témoignages de Cyprien et d'Ambroise, rapportés par saint Augustin, *Contra duas epist. pelag.*, l. IV, c. x, n. 27 sq.; c. xi, n. 29-31, *P. L.*, t. xliv, col. 629 sq., 632-636.

2. *Pendant la controverse*, étant donnée l'orgueilleuse position prise par les pélagiens concernant le fait de l'impeccance parfaite, conçu comme possible pour l'homme libre, les Pères proclament hautement que cette impeccance absolue est un mythe. Voici, chronologiquement, les réactions de la pensée catholique contre l'assertion pélagienne. En 411, condamnation des erreurs de Célestius au concile de Carthage, d'après les Actes publiés par Marius Mercator, c. vi : *Posse esse hominem sine peccato et facile Dei mandata servare;* c. vii : *Quia et ante Christi adventum fuerunt homines sine peccato...*, *P. L.*, t. xlv, col. 1681. En 412, saint Augustin réprouve la parfaite impeccance préconisée par les pélagiens, *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. ii, n. 3, *P. L.*, t. xliv, col. 152; voir également c. vi, n. 7; c. xvii, n. 26, col. 155, 167. Dans le *De spiritu et littera*, il reconnaît que la vie d'ici-bas ne peut pas être sans péchés véniels, mais que ces péchés n'empêchent pas les justes d'entrer dans la vie éternelle, c. xxvii, n. 48; cf. c. xxxv, n. 65, t. xliv, col. 229, 242. En 414, l'erreur de l'impeccance se répand en Sicile; pour la réfuter, Augustin écrit la lettre clvii, t. xxxiii, col. 674. En 415, dans *De natura et gratia*, c. xxxvi, n. 42, il excepte la sainte Vierge, mais à tous les autres, il applique la parole de saint Jean, I Joa., i, 8, t. xliv, col. 267. Dans *De perfectione justitiæ hominis*, c. xxi, n. 44, il éprouve quelque difficulté à admettre qu'un juste, si parfait ait-il été, n'ait jamais commis le moindre péché : si cela était, il faudrait l'attribuer à un secours très particulier de Dieu. T. xliv, col. 316. En 415 également, le concile de Diospolis fait déclarer à Pélage qu'il « n'a pas dit qu'il ait existé quelqu'un qui, depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, n'eût jamais péché ». Voir ici col. 692; cf. saint Augustin, *De gestis Pelagii*, c. vi, n. 16 sq.; c. xi, n. 23 sq., t. xliv, col. 329, 333. En 416, les Pères des conciles de Carthage et de Milève et les cinq évêques écrivent leurs lettres à Innocent Ier contre la justice parfaite des pélagiens (dans les lettres de saint Augustin), *Epist.*, clxxv, n. 3; clxxvi, n. 2; clxxvii, n. 16-18, t. xxxiii, col. 760, 763, 771-772. En 417, Augustin écrit le *De gestis Pelagii*. En 418, a lieu le grand concile de Carthage, dont les canons 7-8 condamnent la doctrine de l'impeccance absolue. Voir Milève *(Conciles de)*, t. x, col. 1757. En 420, dans le *Contra duas epist. pelag.*, Augustin ne se contente pas d'invoquer contre la thèse pélagienne les autorités de Cyprien et d'Ambroise; il affirme lui-même, avec beaucoup plus d'assurance qu'auparavant, la fausseté de la doctrine de l'impeccance : *multi fideles sunt sine crimine, sine peccato neminem dixerim*, l. I, c. xiv, n. 28; et il compte parmi les erreurs de Pélage l'affirmation qu'en cette vie il existe des justes *nullum habentes omnino peccatum*, l. IV, c. x, n. 27, t. xliv, col. 563 et 629. Dans l'*Enchiridion*, écrit en 421, il proclame l'existence de ces péchés légers, sans lesquels la vie terrestre ne saurait exister, et que la prière suffit à remettre :

delet omnino hæc oratio minima et quotidiana peccata, n. 71, t. XL, col. 265. Dans le *De hæresibus* (428), il oppose à la prétention des pélagiens la prière que doivent réciter tous les hommes sans exception : *Dimitte nobis debita nostra*, n. 88, *P. L.*, t. XLII, col. 48. Ainsi, la doctrine d'Augustin est devenue de plus en plus ferme sur ce point. Voir GRACE, t. VI, col. 1594.

Saint Jérôme prit part, lui aussi, à l'affirmation catholique. Voir surtout *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 30 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 327. Citons également saint Léon le Grand, *Serm.*, XV, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 174; saint Grégoire le Grand, *Morat.*, l. XXI, c. XII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 201. Pour saint Cyrille d'Alexandrie, voir Weigl, *op. cit.*, p. 272.

Cassien lui-même a longuement professé la doctrine catholique sur ce point, dans ses *Collationes*, XXIII, c. XVII : *quod sancti omnes veraciter immundos se et peccatores esse confessi sunt;* c. XVIII : *etiam justos et sanctos sine peccato non esse;* c. XIX : *ex dominicæ precationis formula ostenditur neminem sine peccato vivere;* c. XX : *quod in ipso quoque orationis tempore peccatum declinari vix possit. P. L.*, t. XLIX, col. 1273-1278.

IV. LES PREMIERS DOCUMENTS DU MAGISTÈRE. — La pensée officielle de l'Église se fait jour dans divers documents provoqués par les remous de la controverse pélagienne.

1° Déjà le *synode de Diospolis* avait contraint Pélage à avouer que l'homme, « converti de l'état de péché, pouvait, par ses propres efforts et la grâce de Dieu, ne plus pécher, sans prétendre, néanmoins, qu'il fût impeccable ». Voir PÉLAGIANISME, col. 692. Il est manifeste, dans ce document, que les Pères du concile exigent le secours de la grâce laquelle permet à l'homme justifié de persévérer dans le bien, sans pour cela le rendre totalement impeccable.

2° *Le concile de Carthage de 418* affirme explicitement la nécessité de la grâce justifiante pour éviter les fautes à venir (can. 4); secours non seulement parce qu'elle éclaire notre intelligence et nous fait connaître ce que nous devons faire ou éviter, mais encore parce qu'elle nous donne la force indispensable pour aimer et pratiquer ce que nous savons être bon (can. 5). Il déclare enfin que la grâce de la justification nous est donnée non seulement « pour que nous puissions faire, avec plus de facilité, ce que nous devons (ou pouvons) faire par notre libre arbitre, mais parce que, sans elle, nous ne pourrions aucunement le faire » (can. 6). Voir le texte de ces canons, t. X, col. 1756; Denz.-Bannw., n. 103, 104, 105 (can. 3, 4, 5); Cavallera, *Thesaurus*, n. 843.

Ces canons sont dans l'esprit et même dans la lettre de la doctrine d'Augustin. La grâce de la justification n'est pas ici exclusivement ce que nous appellerions aujourd'hui la grâce sanctifiante; c'est toute espèce de secours surnaturel concourant à notre justification. En d'autres termes, le concile affirme la nécessité d'un secours spécifiquement surnaturel pour persévérer dans le bien et accomplir les préceptes divins.

3° Dans les *capitula annexés à la lettre de Célestin Ier* contre les semi-pélagiens, voir t. II, col. 2052 sq., le c. VI est le commentaire d'un passage de la lettre d'Innocent Ier aux évêques du concile de Carthage. Le secours divin y est affirmé nécessaire à la persévérance dans une bonne vie, pour surmonter les embûches du démon et vaincre les convoitises de la chair : *Bien que Jésus-Christ eût racheté l'homme de ses péchés passés*, écrit Innocent, *sachant cependant qu'il pouvait pécher encore, il lui a réservé de nouvelles grâces pour réparer ses forces et guérir ses blessures; il nous offre donc, chaque jour, des remèdes, et si nous n'appuyons pas sur ce secours nos efforts et notre confiance, nous ne pourrons en aucune façon triompher des erreurs humaines. C'est l'inévitable loi; avec le secours de Dieu, nous sommes vainqueurs, sans lui nous sommes vaincus.*

Le c. VII déclare que nul ne peut user du libre arbitre pour le bien que par la grâce du Christ.

Le c. IX rapporte également un texte du pape Zozime, proclamant la nécessité du secours divin contre les défaillances de la nature et les attaques des démons; commentaire de saint Paul, Eph., VI, 11 sq., et Rom., VII, 12 sq.

Le c. X rapporte, en les approuvant, les canons ci-dessus cités du concile de Carthage de 418.

Le c. XI résume toute la doctrine et attribue à Dieu « le commencement dans la bonne volonté, le développement des efforts louables et leur persévérance jusqu'à la fin ».

4° *Le deuxième concile d'Orange*, voir t. XI, col. 1093 sq., vise surtout la doctrine de la nécessité de la grâce dans l'ordre spécifiquement surnaturel et de l'impuissance de la nature humaine à s'élever par elle-même à cet ordre. Toutefois, le can. 10 rappelle que « les régénérés et les saints doivent, eux aussi, toujours implorer l'aide de Dieu, afin de pouvoir parvenir à une bonne fin et pouvoir persévérer dans le bien ». Denz.-Bannw., n. 183; Cavallera, n. 854. On a fait observer, t. XI, col. 1096, que ce canon tend à parer au reproche, adressé par Fauste à la doctrine augustinienne, qu'elle rend la prière inutile. Néanmoins, il implique que le secours de Dieu est nécessaire pour persévérer dans le bien et parvenir à une bonne fin : à cet égard, il offre une base doctrinale sérieuse à la question théologique de la persévérance dans l'état de grâce.

La conclusion du concile affirme, au nom de la foi catholique, « qu'avec l'aide et la coopération du Christ, tous les baptisés peuvent et doivent, en vertu de la grâce reçue au baptême, accomplir tout ce qui est nécessaire au salut de l'âme, s'ils veulent fidèlement y travailler ». Mais c'est Dieu qui, « antérieurement à tout mérite de notre part, nous inspire la fin (à laquelle nous devons tendre) et l'amour (que nous devons avoir) pour lui, afin que nous recherchions le baptême et qu'après le baptême nous soyons capables de faire, avec son aide, ce qui lui plaît ».

5° Aucun document ne sanctionne officiellement la doctrine de la persévérance finale, telle que l'expose saint Augustin. Néanmoins, il convient de rappeler les éloges adressés à la doctrine de saint Augustin par Gélase Ier, dans Thiel, *Epist. rom. pont.*, p. 571 : cf. *P. L.*, t. LIX, col. 30 sq., par Hormisdas, Denz.-Bannw., n. 3027; Cavallera, n. 851, par Boniface II, *P. L.*, t. XLV, col. 1790; Denz.-Bannw., n. 3039; Cavallera, n. 857. On peut en conclure que la doctrine d'Augustin est pour le moins fortement recommandée.

6° Les controverses ultérieures sur la *prédestination* ont eu pour effet, au point de vue qui nous intéresse, de mettre en relief l'infirmité de la volonté humaine, libre encore sans doute après le péché, mais d'une liberté atténuée et affaiblie, et qui, par conséquent, a besoin du secours de Dieu pour lui rester fidèle.

A la fin du Ve siècle, déjà, nous avons en ce sens toute une partie de la rétractation imposée par le concile d'Arles au prêtre Lucidus. Cavallera, n. 847, *P. L.*, t. LIII, col. 683. Voir art. LUCIDUS, t. IX, col. 1023. Au IXe siècle, lors de la querelle autour de Gottschalk, les deux partis, augustinien et antiaugustinien, Prudence de Troyes, Rémy de Lyon, Ébon de Grenoble, d'une part, Hincmar et ses fidèles, de l'autre, ont affirmé unanimement, malgré certaines contradictions plus verbales que réelles, la possibilité pour le libre arbitre, même après la chute, de se diriger dans la voie du bien avec le secours de la grâce divine. Voir concile de Quierzy, can. 2, Denz.-Bannw., n. 317; Cavallera,

n. 861; de Valence, can. 6, Denz.-Bannw., n. 325; Cavallera, n. 862; concile de Tuzey, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, p. 230. Les expressions du traité *De tribus epistolis*, manifeste de l'Église de Lyon, sont particulièrement remarquables. Voir c. XXXVII et XXXVIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1048 sq. Plus nettes encore celles du *De tenenda Scripturæ veritate*, qui est du même auteur. Voir c. XI, *ibid.*, col. 1112.

V. *LA THÉOLOGIE DU MOYEN AGE.* — Pour bien comprendre le progrès qui s'accomplit alors, de Pierre Lombard à saint Thomas et à ses commentateurs ou à ses contradicteurs, il faut se souvenir que notre terminologie actuelle : grâce sanctifiante ou habituelle, grâce actuelle, n'existe pas encore au début du XIIIe siècle. Bien des équivoques ou des obscurités peuvent subsister si l'on ne prête pas attention à ce fait. Sans doute, *quant à la chose elle-même*, la doctrine d'un secours divin permanent et d'un secours passager existait, même chez saint Augustin. Cf. P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1931 et 1932. Mais, jusqu'à Alexandre de Halès, la terminologie était variable.

Pour Pierre Lombard, la grâce sanctifiante paraît être la charité, identifiée avec le Saint-Esprit lui-même, *gratia gratis dans*, tandis que la grâce actuelle serait *gratia gratis data*. *Sententiarum*, l. II, dist. XXVII, n. 4.

Alexandre de Halès réagit contre cette conception. Il établit ce qu'il y a d'habituel dans la grâce sanctifiante, qui, distincte du Saint-Esprit et grâce créée, rend l'homme agréable à Dieu et semblable à lui. De toute évidence, l'influence de la philosophie aristotélicienne se fait sentir dans les concepts qu'Alexandre introduit dans la théologie de la grâce. La grâce est, pour lui, une *forme* qui *perfectionne* l'âme et ses puissances. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXI, m. 6, a. 1; cf. m. 2, a. 4. Cf. Karl Heim, *Das Wesen der Gnade... bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907, p. 37 sq. Alexandre appelle grâces *gratis datæ* les autres grâces, actuelles ou habituelles (foi et espérance informes, charismes de la primitive Église). A l'égard du libre arbitre, la grâce est *rectificans, complens, elevans. Sum. theol.* IIa, q. XCI, m. 1, a. 3.

Saint Bonaventure adopte la terminologie d'Alexandre, *gratia gratum faciens, et gratia gratis data.* La grâce *gratum faciens*, don créé et distinct de la grâce incréée, est le principe informant l'âme pour la vivifier et la réformer, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. II. Sous le nom de grâce *gratis data*, il comprend *quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adjuvans aliquomodo et præparans voluntatem ad habitum vel usum gratiæ, sive... sit habitus, sicut timor servilis, vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio vel locutio, qua Deus excitat animam hominis ut se requirat.* Id., dist. XXVIII, a. 2, q. I. La grâce *gratum faciens* est quelque chose de divin dans l'âme, au-dessus du libre arbitre; la grâce *gratis data* tient le milieu entre le don de la grâce sanctifiante et la liberté naturelle de la volonté. Id., ibid. Voir aussi *Breviloquium*, part. V, c. I. Cf. F. Mitzka, S. J., *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. L, 1926, p. 27-72, 220-252, et dans *Scholastik* (Fribourg-en-B.), t. I, 1926, p. 619 sq.

Albert le Grand réserve aussi le nom de *gratia gratum faciens* au don habituel, créé, qui constitue une habitude infuse, rendant notre âme capable d'accomplir des œuvres méritoires pour le ciel. *In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. 1, 2, 3; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. XXVI, a. 1; IIa, q. XCVIII, m. 1 et 2. On ne trouve pas chez Albert d'expression particulière répondant à notre concept de grâce actuelle. Cet aspect de la grâce est chez lui négligé.

Avec saint Thomas, nous avons à la fois une doctrine plus ferme et une terminologie plus précise. Il distingue la grâce *gratum faciens*, et la grâce *gratis data*. La grâce *gratum faciens*, ayant pour effet de rendre l'homme agréable à Dieu ou de le disposer à le devenir ou à le demeurer, est tout secours divin, d'ordre surnaturel, habituel ou actuel. C'est la grâce créée, qui doit être distinguée de la volonté divine, laquelle, en un certain sens, peut encore être appelée *gratum faciens. De veritate*, q. XXVII, a. 5. On voit que, pour saint Thomas, la grâce *gratum faciens*, créée, comporte ce que nous appelons « grâce habituelle » et « grâce actuelle ». On trouve déjà, sous la plume de saint Thomas, le nom de *donum habituale*, cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 6. Mais la grâce actuelle n'a pas encore de dénomination propre : elle est décrite comme un *auxilium gratuitum Dei interius moventis sive inspirantis bonum propositum. Ibid.*

La terminologie scotiste n'est pas encore définitive. Scot accepte la division proposée par saint Thomas, et distingue grâces *gratis datæ* et grâces *gratum facientes;* ces dernières de deux espèces : *gratum faciens vel actualiter, vel dispositive. In IVum Sent.*, dist. VI, q. V, n. 11. La première est la grâce habituelle, la seconde, la grâce actuelle. Voir ici t. IV, col. 1899. Mais on trouve aussi *gratia* tout simplement, ou *auxilium gratiæ*, ou encore *adjutorium ad salutem*, pour désigner la grâce actuelle. Cf. Minges, *Compend. theol. dogm. spec.*, t. II, Ratisbonne, 1922, n. 54, 57, 58; *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Munster, 1906; Joseph Klein, *Franziskanische Studien*, t. VIII, 1921, p. 260 sq.

De l'école occamiste nous n'avons rien à retenir, la grâce actuelle y étant méconnue et confondue avec le concours général de Dieu, voir Scheeben, *Dogmatik*, t. III, n. 41; Denifle, *Luther und Luthertum*, t. I, p. 577 sq., 586 sq.; sauf peut-être chez Marsile d'Inghen; cf. Gerh. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921. Pour les autres occamistes, voir aussi K. Feckes, *Die Stellung der nominal. Schule zur aktuellen Gnade*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXII, 1924, p. 157-165, et *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Münster, 1925.

C'est à Capréolus († 1444) qu'il faut rapporter l'origine de la terminologie actuelle : *Non enim oportet, quod dispositio positiva ad gratiam, scil. detestatio peccati et appetitus gratiæ et justitiæ, procedat ex gratia habituali gratum faciente; sed sufficit, quod procedat ex gratia actuali gratis data, quæ est aliqua motio, ut ostendit S. Thomas, Ia-IIæ, q. CXII, a. 2. Defensio theol. D. Thomae, In IVum Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 3, ad 1um, édit. de Tours, t. VI, 1906, p. 321.

Les autres théologiens immédiatement antérieurs au protestantisme parlent de la motion divine, *gratia motionis divinæ* ou du secours divin *gratuito movens*. Cf. Lange, *De gratia*, n. 500.

Dans l'exposé des doctrines scolastiques, il conviendra de se souvenir de cette terminologie mouvante et parfois peu concordante.

1° *Avant saint Thomas.* — Dans son dialogue *De libero arbitrio*, saint Anselme († 1109) ne fait que rappeler les principes généraux sur lesquels s'appuiera, au XIIIe siècle, la théologie de la persévérance. Par suite du péché originel, le libre arbitre a perdu la rectitude, c. III, *P. L.*, t. CLVIII, col. 494; aucune tentation, cependant, ne le force à pécher, c. V, col. 496; et, néanmoins, la volonté paraît impuissante devant la tentation, c. VI, col. 498. La rectitude ne peut être rendue que par celui qui l'avait donnée, c. X, col. 502.

Dans le traité suivant, *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio*, Anselme déclare que la rectitude ne peut être conservée qu'avec le secours de la grâce, en raison des tentations que doit repousser le chrétien; à plus forte raison, que la grâce est nécessaire à son accroissement. Q. III, c. IV, col. 525. Au sujet de la persévérance finale, Anselme a une phrase suggestive à propos de la fidélité des bons anges : *Ille angelus qui stetit in veritate, sicut ideo perseveravit, quia perseverantiam habuit, ita ideo perseverantiam habuit quia accepit, et ideo accepit, quia Deus dedit. De casu diaboli*, c. II, col. 328.

Saint Bernard († 1153), dans son traité *De gratia et libero arbitrio*, est plus orateur que théologien. *P. L.*, t. CLXXXII. Le libre arbitre n'a pas été détruit par le péché originel, mais s'il demeure, c'est dans un état misérable. Il lui faut donc le secours de la grâce : *ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. De grat.*, n. 47, col. 1026.

C'est Pierre Lombard († 1160) qui, le premier, écrivit un traité didactique de la grâce, *Sententiarum*, l. II, dist. XXIV-XXVIII. La dist. XXIV est consacrée à l'étude du libre arbitre et de ses possibilités de chute. La dist. XXV montre, dans le libre arbitre, les ravages du péché originel. Avant la chute, l'homme pouvait ne pas pécher : il possédait la liberté *a miseria et a peccato;* après le péché, il conserve sans doute sa liberté, mais il a perdu cette liberté qui le préservait facilement du péché. Aussi les pélagiens doivent-ils être condamnés pour avoir dit que l'homme déchu peut accomplir les préceptes de la loi sans le secours de la grâce. La grâce est donc nécessaire à l'homme pour vaincre ses tentations et ses vices. Dist. XXVIII, n. 2. C'est sur ce thème que les commentateurs broderont leurs variations concernant la nécessité de la grâce pour la persévérance active.

Si la doctrine d'Albert le Grand (1206-1280) accuse un réel progrès dans la conception de la grâce habituelle, don créé, *habitus* surnaturel perfectionnant essence et puissances de l'âme, communiquant une vie nouvelle à l'âme, *In II*um *Sent.*, dist. XXVI, a. 1-5; cf. *Sum.*, Iª, q. XXVI, a. 1; IIª, q. XCVIII, m. 1, 2, elle est assez timide, pour ne pas dire muette, sur le rôle de la grâce actuelle dans l'œuvre de notre persévérance. A prendre à la lettre les assertions d'Albert, il semblerait que le pécheur seul ne peut résister aux tentations et remplir, même d'une façon naturellement honnête, les préceptes de la loi. Dist. XXVIII, a. 1; *Sum.*, IIª, q. C, m. 2. Cette imprécision appelle des réserves et sera corrigée par les théologiens contemporains ou postérieurs.

Alexandre de Halès († 1245) distingue, on l'a vu, grâce incréée et grâce créée, grâce *gratum faciens* et grâce *gratis data*. Voir col. 1271. D'une manière générale, c'est la grâce qui excite notre libre arbitre en le faisant coopérer à l'action divine en nous, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXI, a. 3, 1; elle nous fait ainsi éviter le péché mortel, a. 5. Les assertions d'Alexandre relatives au *posse perseverare* se trouvent dans la IVe partie de sa Somme. On peut les ramener à trois : *a)* Il est impossible de fixer le libre arbitre dans le bien sans détruire par là même les conditions normales de la nature humaine, q. XCI, m. 1, a. 2, § 3, résol.; *b)* Sans la grâce, même dans l'état d'innocence et, à plus forte raison, dans l'état présent, eu égard aux difficultés qu'il comporte, l'homme ne saurait progresser dans le bien, id., m. 1, a. 3, § 2 résol.; *c)* Cette grâce nécessaire est la grâce sanctifiante, id., m. 2, a. 1, résol.

Saint Bonaventure († 1274) est plus précis. *In II*um *Sent.*, dist. XXVIII. Il expose que, sans la grâce sanctifiante *(gratum faciente)*, l'on peut *résister* au diable avec le secours de la grâce actuelle *(gratis data)*, mais non pas le *vaincre*. Vaincre le diable comporte, en effet, en plus de la résistance, un acte méritoire du ciel, ce qui suppose la grâce sanctifiante. A. 1, q. II. Cette opinion de Bonaventure a été rappelée avec éloges dans les discussions du concile de Trente. *Conc. Trid.*, éd. Ehses, t. V, p. 571. La grâce *gratis data* (qui renferme, en plus de la grâce actuelle, des secours habituels, mais non encore informés par la charité, voir ci-dessus, col. 1271), cette grâce *gratis data* est encore nécessaire à l'homme déchu pour observer les commandements d'une observance purement naturelle *(quoad substantiam operis)*. A. 1, q. III. Aussi est-il faux de prétendre, comme quelques-uns l'ont soutenu, que, sans le secours de la grâce, le libre arbitre est capable de résister à toute tentation par ses seules forces. Une telle assertion est fausse et contraire à la sainte Écriture et au témoignage des saints. La continence et la foi, nécessaires pour résister aux tentations de luxure et d'infidélité, ne peuvent exister sans le don de la divine grâce. A. 2, q. II. Toutefois, il ne faut pas tomber dans l'excès opposé et dire que, laissé à ses seules forces, le libre arbitre est incapable de résister à une tentation. L'expérience montre qu'il n'en est pas ainsi. Aussi faut-il affirmer que le libre arbitre, d'une part, ne peut, en raison de sa faiblesse et de sa versatilité, résister à toutes les tentations, mais, d'autre part, ne doit pas nécessairement succomber à toute tentation. *Ibid.* Ailleurs, saint Bonaventure semble affirmer la nécessité du don habituel de la grâce, *In III*um *Sent.*, dist. XXX, q. I. Les grandes tentations, du moins, exigent un accroissement de grâce sanctifiante : la résistance initiale procure, à la fin de la tentation, cet accroissement. *Ibid.* Voir, sur le manque de précision de saint Bonaventure sur ce point, la note de ses éditeurs, édit. de Quaracchi, t. III, p. 659. Et, précisément, l'accroissement de grâce habituelle montre que, dans la pensée de saint Bonaventure, la persévérance est toujours possible aux justes : *Deus hominem habentem caritatem nunquam deserit, nisi ille voluntarie ab eo recedat; quin potius secundum quod augetur tentationis bellum, operatur Deus caritatis augmentum. In III*um *Sent.*, dist. XXX, q. I.

2° *Saint Thomas d'Aquin.* — Le Docteur angélique réalise, dans la question de la persévérance, un progrès considérable. A part la terminologie, il envisagera pour ainsi dire tout l'essentiel du problème moderne, tel que le concile de Trente le proposera à la théologie catholique. Le cadre de la doctrine de saint Thomas est très nettement tracé dans la *Somme théologique*, Iª-IIæ, q. CIX, a. 4, 8, 9 et 10.

Dans l'article 8, saint Thomas se demande si « l'homme, sans la grâce, peut ne pas pécher » et, dans l'article 9, si « celui, qui est déjà arrivé à la grâce, peut, de lui-même et sans un autre secours de la grâce, faire le bien et éviter le mal », c'est-à-dire persévérer? Dans l'article 10, il se demande si « l'homme en état de grâce a besoin d'un secours nouveau de grâce pour persévérer » jusqu'à la fin de la vie. Ce sont bien là les deux aspects du problème de la persévérance : le pouvoir de persévérer, la persévérance finale.

1. Le premier aspect du problème, chez saint Thomas, est inséparable, en fait, de la question abordée à l'article 4 : « Sans la grâce, et par ses seules forces naturelles, l'homme peut-il accomplir les préceptes de la loi », même quant à la simple substance des actes? Cet accomplissement des préceptes est, en effet, nécessaire pour que l'homme fasse le bien et évite le mal.

Sur ce premier point, il y a eu, chez saint Thomas, une très réelle évolution. Dans le *Commentaire sur les*

Sentences, il admet qu'à l'homme déchu suffit le secours de la grâce actuelle, pour éviter tout péché mortel, même pendant longtemps; ce ne sera point avec la même facilité que dans l'état de nature intègre, mais la chose est possible. *In IIum Sent.*, dist. XXVIII a. 2, et surtout a. 3 : *Præcepta legis, quantum ad id quod directe sub præcepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso... Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante accipiatur, tunc... neutro modo* (ni quant à la substance de l'acte, ni quant au mode surnaturel) *homo sine gratia præcepta implere potest.* Cf. *In epist. ad Rom.*, c. II, lect. 3.

Plus tard, saint Thomas modifie sa pensée; il ne lui semble plus possible de persévérer sans pécher, si l'on n'est soutenu par l'état de grâce. Nous nous acheminons ainsi vers la position moderne du problème : le *posse perseverare* de l'homme déjà justifié. Dans le *De veritate*, q. XXII, a. 5, ad 7um; q. XXIV, a. 1, ad 10um et ad 12um, il propose encore deux opinions. Mais à la q. XXIV, a. 12, il traite derechef et *ex professo* la question et la résout en affirmant la nécessité de la grâce habituelle. Il commence par rappeler que la doctrine catholique se tient à égale distance de deux erreurs contraires : celle de Pélage, qui affirme que le libre arbitre suffit; celle qui prétend que l'impossibilité d'éviter le péché enlève à l'homme son libre arbitre. Les mouvements passionnels, prévenant la délibération, provoquent les péchés véniels qu'il est ainsi impossible d'éviter totalement. De même, par suite de l'existence du péché habituel en l'âme, il se crée une sorte de propension vers la faute grave qu'il est possible de réprimer, pour chaque cas particulier pris à part, mais qui amènera fatalement une chute grave dans l'ensemble des cas qui pourront se présenter. C'est la doctrine qu'il reprendra dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 8.

Dans cet article de la *Somme*, saint Thomas exprime la raison psychologique sur laquelle se base son sentiment :

De même que l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, celle-ci, à son tour, doit être soumise à Dieu et placer en lui la fin de ses vouloirs. C'est la fin, en effet, qui doit régulariser tous les actes humains, comme c'est le jugement de la raison qui doit régulariser les mouvements de l'appétit inférieur. Or, de même que l'appétit inférieur n'étant pas pleinement sous la domination de la raison, il s'ensuit inévitablement des mouvements désordonnés dans cet appétit sensitif; de même aussi, quand la raison de l'homme n'est pas pleinement soumise à Dieu, il s'ensuit beaucoup d'actes désordonnés dans l'exercice même de la raison. Du moment, en effet, que l'homme n'a pas son cœur vraiment affermi en Dieu, de telle sorte qu'il ne consente à s'en séparer, quel que soit le bien ou le mal qui se présente, il survient une multitude d'objets qui, ou bien parce qu'ils l'attirent ou parce qu'ils lui répugnent, le font s'écarter de Dieu en ne tenant pas compte de ses préceptes, et c'est le péché mortel. Étant donné surtout que, dans les cas qui se présentent inopinément, l'homme agit d'après la fin qui est déjà dans sa pensée et selon l'habitude préexistante, comme l'observe Aristote. Sans doute, par un acte réfléchi de sa raison, il est capable de se déterminer à l'encontre de cette fin antérieure et de cette inclination de l'habitude. Mais il ne peut pas toujours se tenir dans un semblable état d'attention sur l'acte qu'il va accomplir. C'est pourquoi il n'est pas possible qu'il demeure longtemps sans faire un acte dans le sens de cette volonté désordonnée et détournée de Dieu... Pris en particulier, chaque péché peut être évité; mais, pour les éviter tous, il faut la grâce. *Loc. cit.*, a. 8 et ad 1um, trad. Mulard, édit. de la *Revue des jeunes.*

Cette citation était utile pour faire connaître la raison sur laquelle, depuis saint Thomas, s'appuient tous les théologiens de son école, pour affirmer la nécessité de la grâce habituelle pour éviter tout péché mortel. Dans ce sens, ce n'est pas une pure tautologie de dire que la grâce habituelle est nécessaire à la persévérance dans le bien. Voir également le commentaire *In I Cor.*, c. XII, lect. 1.

2. Cette première conclusion n'épuise pas le sujet. Une grâce autre que la grâce habituelle est-elle nécessaire à l'homme justifié, pour demeurer longtemps sans offenser gravement Dieu? Les textes qu'on vient de citer sembleraient indiquer que saint Thomas, disciple d'Albert le Grand, a négligé cet aspect du problème de la persévérance. L'article 9 remet toutes choses au point.

Cependant, il est juste d'affirmer qu'ici encore la pensée de saint Thomas a évolué. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, il paraît ne pas se préoccuper d'un secours spécial. Cf. *In IIum Sent.*, dist. XXIX, a. 3, ad 2um; dist. XLIII, a. 3, ad 3um; *In IIIum Sent.*, dist. XXXIII, q. III, a. 3, ad 4um; dist. XXXVI, a. 2, ad 4um. Dans le *De veritate*, q. XXIV, a. 13, il distingue nettement *posse abstinere a peccato*, qui semble ne nécessiter que le secours de la grâce habituelle, et *posse perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia a peccato*, qui n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même soutenu par la grâce sanctifiante. Dans la q. XXVII, a. 5, ad 3um, il parle plus nettement : outre l'*habitus* de la grâce, nous avons besoin d'une *opération divine* à cause de l'infirmité de notre nature et de la multitude des obstacles : aussi, *habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.* Dans la *Somme contre les gentils*, l. III, c. CLV, il veut, par cinq raisons différentes, prouver que l'homme juste a besoin d'un secours divin, autre que la grâce habituelle, pour persévérer dans le bien. Entre autres raisons, il affirme que les *habitus* infus ne stabilisent pas suffisamment l'homme dans le bien. Aussi *habitis omnibus habitibus gratuitis adhuc indiget homo divinæ providentiæ auxilio exterius gubernantis.*

Dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, saint Thomas abandonne la distinction entre *abstinentiam a peccato* et *perseverantiam in hac abstinentia;* il ne reprend pas les raisons apportées dans la *Somme contre les gentils.* Mais il fait reposer la nécessité d'un secours autre que la grâce sanctifiante principalement sur l'infirmité de la nature humaine que ne guérit pas complètement le don habituel de la grâce.

Pour bien vivre, l'homme a besoin d'un double secours de Dieu. Le premier, c'est le don habituel, qui guérit la nature corrompue et, après l'avoir remise en état, l'élève pour lui permettre d'accomplir des œuvres qui méritent la vie éternelle, ce qui est au-dessus des aptitudes de la nature. Le second est un secours de grâce par lequel Dieu meut à l'action (grâce actuelle). Évidemment, celui qui se trouve déjà en état de grâce n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle infuse. Mais il reste qu'il a besoin de la seconde sorte de grâce, c'est-à-dire que Dieu le meuve à bien agir. Et c'est nécessaire pour deux raisons. La première se tire de la loi générale... qui veut qu'aucune créature ne puisse arriver à un acte, quel qu'il soit, si ce n'est en vertu d'une motion divine (sur cette raison, voir aussi Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 2, avec le commentaire de Cajétan). La seconde est une raison spéciale qui vient de la condition présente de la nature humaine. La grâce (habituelle), en effet, a bien pu guérir notre esprit, la corruption et l'infection demeurent dans notre chair... Et, même dans l'intellect, règne encore une part d'obscurité et d'ignorance qui fait que... *nous ne savons pas adresser la prière qu'il faut* (Rom., VIII, 26)... Voilà pourquoi il est nécessaire que Dieu nous dirige et nous protège, lui qui sait et peut tout. Ia-IIæ, q. CIX, a. 9; cf. ad 1um et ad 2um.

Le même argument fondamental, tiré de l'impuissance de la volonté à réprimer tous les mouvements de la sensibilité, servira à saint Thomas pour montrer l'impossibilité où se trouve l'homme justifié d'éviter tous les péchés véniels. Ia-IIæ, q. CIX, a. 8; *De veritate*, q. XXIV, a. 12. Voir un beau commentaire de la doc-

trine de saint Thomas par Bossuet, *Réfutation du catéchisme du sieur Paul Ferry*, sect. II, c. V, *Œuvres complètes*, t. IX, Besançon, 1835, p. 25.

3. Sur la question de la persévérance finale, voir plus loin, col. 1294 sq.

3° *Après saint Thomas.* — L'école thomiste ne fait guère que répéter les conclusions du maître dans la *Somme* : nécessité de l'état de grâce pour éviter le péché mortel, nécessité de la grâce actuelle (motion divine ou secours divin) pour persévérer; grâce spéciale pour la persévérance finale.

Au point de vue doctrinal, il faut signaler le commentaire de Cajétan sur la *Somme*, touchant l'influence de la grâce sanctifiante pour faire le bien et éviter le mal. Cette influence, dit-il en substance, n'est pas décisive. Elle peut bien suffire à nous faire agir correctement, *nunc et ad hoc*, c'est-à-dire pour un cas particulier. Mais elle laisse la chair infirme et l'esprit obscurci, d'où la nécessité d'un secours spécial de Dieu, même pour le juste. *In Iam-IIæ*, q. LXVIII, a. 2.

Voir, pour les autres auteurs postérieurs à saint Thomas, Denifle, *Luther und Luthertum*, t. I, p. 544 sq.

Au point de vue critique, il convient de signaler l'interprétation de la doctrine de saint Thomas par Capréolus († 1444), *Defensio theologiæ thom.*, *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, § 4. Capréolus reconnaît qu'il y a contradiction entre l'opinion de saint Thomas dans ses premières œuvres et celle qu'il professe dans les dernières, notamment dans la *Somme théologique*. Au début du XVIe siècle, cette interprétation est acceptée dans l'école thomiste. Voir Diègue Deza († 1523), *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, nota 1.

L'école scotiste présente des particularités intéressantes. Duns Scot, en effet, accuse des divergences assez sérieuses avec saint Thomas. On l'a même accusé de favoriser le pélagianisme. Voir t. IV, col. 1899. S'il est avéré qu'il ne préconise pas pour l'homme la nécessité de l'état de grâce pour observer les commandements quant à la substance des actes et pour éviter le péché mortel, il n'est point vrai qu'il nie la nécessité d'un secours divin, répondant à notre concept de la grâce actuelle. Voir les textes à DUNS SCOT, t. IV, col. 1899-1900. Aux textes expliqués dans cet article, il faut ajouter ici deux citations qui montrent clairement que le Docteur subtil maintient l'essentiel de la doctrine catholique, à savoir la nécessité d'un secours de la grâce divine pour observer les commandements, éviter le péché, persévérer dans le bien. *Pro statu naturæ lapsæ*, écrit Scot, *nec potest proficere homo in bono nec diu a peccato sibi cavere sine auxilio gratiæ, quia natura talis infirma est propter peccatum, licet forte in statu innocentiæ posset stare et a peccato sine gratia sibi cavere. Report.*, l. III, dist. XVIII, q. II, a. 4. *Nullus est qui aliqua committat, quin alius posset eadem committere, nisi præservaretur : igitur ille, cui dimittitur, tenetur plus diligere, supple ex causa remissionis; sed alius tenetur diligere ex alia causa, quia non habuit dimittenda, quod sine præservatione divina esse non potest, et hæc requirit simpliciter majorem gratitudinem. Comm. Oxon.*, l. IV, dist. XXII, n. 17. Cf. P. Minges, *Compend. theol. dogm. spec.*, t. II, p. 25; *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Munster, 1906, p. 59 sq. Quant à la persévérance finale, Scot n'y fait qu'une brève allusion à propos de l'ange confirmé en grâce. Il cite saint Anselme, voir ci-dessus, col. 1273 : *Quia Deus dedit perseverantiam bono angelo, ideo bonus angelus habuit. In Ium Sent.*, dist. XLIII, n. 1.

Pour les autres scotistes et occamistes, voir les ouvrages ci-dessus cités de Ritter et de K. Feckes, col. 1272.

En résumé, la théologie du Moyen Age a marqué un progrès considérable dans l'exposé des conditions requises pour la persévérance. Sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, elle a distingué plus nettement la grâce incréée et la grâce créée et, dans celle-ci, la grâce habituelle et la motion transitoire. Elle a envisagé le problème de la persévérance sous ses aspects psychologiques les plus divers : possibilité, pour le pécheur, d'observer les préceptes divins et, par là, d'éviter de nouveaux péchés; possibilité, pour le juste, de se maintenir dans la voie du bien et de parvenir ainsi jusqu'à la mort. On proclame la nécessité du secours divin, et, chez les thomistes, on précise que ce secours n'est pas uniquement constitué par la grâce habituelle.

II. LA DOCTRINE DU CONCILE DE TRENTE. — Le concile de Trente va recueillir ces données de la théologie médiévale et les opposer aux assertions protestantes. Sa doctrine sur la persévérance est insérée dans la session VI sur la justification. C'est logique. Luther, en effet, rapportait à la foi seule le principe de la justification, méprisant les œuvres et n'y voyant qu'un moyen de minimiser l'œuvre divine. Voir t. VIII, col. 2140 sq. Il était donc nécessaire de rappeler à la fois le rôle de la grâce et celui des œuvres dans la justification et dans la persévérance en l'état de justice.

Les six articles sur la justification, soumis, le 22 juin 1546, à l'examen des théologiens mineurs, étaient encore assez vagues. Voir *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses, t. V, Fribourg-en-B., 1911, p. 261. Seuls les articles 4 et 5 concernaient le rôle des œuvres et des sacrements avant et après la justification et, en général, tout ce qui pouvait accompagner ou suivre la justification. Mais, bientôt, les précisions se firent jour. Le 30 juin, les légats proposent une division de trois stades dans la justification, assemblant, dans le deuxième stade, les enseignements de l'Église sur la manière dont l'homme adulte, déjà justifié, peut et doit conserver la justice, y progresser fidèlement et couronner l'espérance de la gloire, dans laquelle la justification l'a fait renaître, par l'obtention même de cette gloire. Ils signalent les erreurs concernant ce second stade de la justification et nous y relevons les suivantes, qui touchent à notre sujet : 1. L'homme justifié peut, sans un secours spécial de Dieu, persévérer et éviter tous les péchés, même les véniels...; 4. L'homme justifié n'est pas tenu à l'accomplissement des préceptes, surtout s'il est parfait, et la promesse de la gloire renfermée dans l'Évangile est faite à celui qui croit, d'une manière absolue et non sous la condition de garder les commandements; 5. Toutes les œuvres de l'homme justifié sont péchés et méritent l'enfer; 6. Toutes les œuvres bonnes, faites en vue de la récompense ou par crainte du châtiment, sont mauvaises. A ces erreurs, on doit joindre l'erreur cataloguée, pour le premier stade, sous le n. 3 : Par nos propres forces, nous sommes justifiés, nous pouvons éviter tous les péchés, accomplir les préceptes, et persévérer, et mériter la gloire, sans que nous ayons besoin de la coopération de la grâce, sauf pour connaître plus facilement et plus facilement accomplir les préceptes. *Conc. Trid.*, p. 281-282.

Les articles du second stade furent examinés le 16 juillet et les jours suivants, et déjà, dans les déclarations des Pères, qui se réfèrent aux enseignements de l'Église contre les pélagiens, apparaissent nettement les grandes lignes des doctrines que le concile s'apprête à définir : nécessité de la grâce pour persévérer dans la justice, pour observer les commandements, pour éviter le péché mortel dans les tentations graves, impossibilité d'éviter complètement le péché véniel, etc. L'autorité de saint Augustin est fréquemment invoquée.

surtout dans le remarquable rapport de Seripandi, 23 juillet, p. 371, où le général des ermites de Saint-Augustin insiste sur le don précieux qu'est la persévérance finale, p. 373.

Des documents définitivement promulgués par le concile, nous n'avons à retenir ici que le chapitre xi concernant la nécessité et la possibilité de l'observance des préceptes pour assurer la persévérance du juste, et le chapitre xiii, concernant l'incertitude de la persévérance jusqu'à la fin. A ces chapitres doctrinaux doivent être joints les canons qui leur correspondent, notamment les canons 22 et 16. Nous nous servons ici exclusivement du texte de Mgr Ehses, lequel diffère sur un ou deux points de détail du texte reçu et publié par Denziger ou par Cavallera.

1. DE L'OBSERVANCE DES PRÉCEPTES; DE SA NÉCESSITÉ ET DE SA POSSIBILITÉ (c. xi).

Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet, nemo temeraria illa et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis; cujus mandata gravia non sunt (cf. I. Joa., v, 3), cujus jugum suave est et onus leve (cf. Matth., xi, 12). Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum (ut ipsemet testatur, cf. Joa., xiv, 23), servant sermones ejus, quod utique cum divino auxilio præstare possunt. Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis et verax : *Dimitte nobis debita nostra* (Matth., vi, 12). Quo fit, ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo *liberati jam a peccato, servi autem facti Deo* (Rom., vi, 22), *sobrie et juste et pie* viventes (Tit., ii, 12), proficere possunt per Christum Jesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam (Rom., v, 2). Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.

Que personne, si justifié soit-il, ne se tienne pour exempté d'observer les commandements; que personne n'ose se servir de cette téméraire parole anathématisée par les Pères, à savoir que les préceptes imposés par Dieu sont, pour l'homme justifié, impossibles à observer. Car Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais, en commandant, il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir, et de lui demander ce qui dépasse ce pouvoir, Dieu accordant le secours nécessaire. Ses commandements ne sont pas insupportables; son joug est suave et son fardeau léger. Ceux qui sont les enfants de Dieu aiment le Christ, et ceux qui l'aiment (il en témoigne lui-même) sont fidèles à ses enseignements, ce qui, avec l'aide du secours divin, est toujours possible. Sans doute, dans cette vie mortelle, si saints et si justes soient-ils, les (chrétiens) ne peuvent pas ne pas parfois tomber dans ces péchés légers et quotidiens, qu'on appelle aussi véniels, sans pour autant cesser d'être justes. Par là, elle appartient aussi aux justes cette prière à la fois humble et vraie : « Pardonnez-nous nos péchés. » Aussi, les justes eux-mêmes doivent-ils se sentir d'autant plus obligés à marcher dans la voie de la justice, que « déjà délivrés du péché, pour devenir les serviteurs de Dieu, par une vie sobre, juste et pieuse », ils peuvent progresser par Jésus-Christ, par qui ils ont eu accès à la grâce même. Car Dieu n'abandonne pas ceux qu'il a une fois justifiés, à moins d'être auparavant par eux abandonné.

Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans sola fide se hæredem esse constitutum hæreditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur (Rom., viii, 7). Nam et Christus ipse (ut inquit Apostolus), *cum esset Filius Dei, didicit ex his, quæ passus est, obedientiam, et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ* (Heb., v, 8-9). Propterea Apostolus ipse monet justificatos dicens : *Nescitis quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt sed unus accipit bravium; sic currite, ut comprehendatis. Ego igitur sic curro, non quasi in incertum, sic pugno, non quasi aerem verberans, sed castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (I Cor., ix, 24, 26-27). Item princeps apostolorum, Petrus : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; hæc enim facientes, non peccabitis aliquando* (II Pet., i, 10). Unde constat, eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut (quod intolerabilius est) pœnas æternas mereri; atque etiam eos, qui statuunt, in omnibus operibus justos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam, cum scriptum sit : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem* (Ps. cxviii, 112), et de Mose dicat Apostolus, quod aspiciebat in remunerationem (Heb., xi, 26). *Conc. Trid.*, t. v, p. 795; Denz.-Bannw., n. 804; Cavallera, n. 881.

Que personne donc ne se repose dans la foi seule, estimant que, par la foi seule, il est constitué héritier et qu'il recevra l'héritage même s'il ne s'associe pas aux souffrances du Christ pour être glorifié avec lui. Car, affirme l'Apôtre, le Christ lui-même, « quoiqu'il fût le Fils de Dieu, a appris l'obéissance par ce qu'il a souffert; et, par sa consommation, est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel ». Aussi, le même Apôtre avertit les justes en ces termes : « Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans la lice courent tous, mais qu'un seul remporte le prix? Courez donc, mais de telle sorte que vous le remportiez... Pour moi, je cours aussi, mais non comme au hasard; je combats, mais non comme frappant l'air; mais je châtie mon corps et le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. De même, le prince des apôtres, saint Pierre : « Appliquez-vous davantage à rendre certaines, par vos bonnes œuvres, votre vocation et votre élection; car, agissant ainsi, vous ne pécherez jamais. » D'où il apparaît clairement que ceux-là s'opposent à la doctrine orthodoxe de la religion, qui affirment que le juste, en chacune de ses œuvres, pèche au moins véniellement ou (ce qui est plus intolérable) mérite les peines éternelles. De même, ceux qui enseignent que les justes pèchent dans toutes leurs actions, si, en elles, secouant leur propre indolence et s'exhortant à courir dans la lice, le souci de chercher d'abord la gloire de Dieu, ils considérent aussi la récompense éternelle. N'est-il pas écrit : « J'ai incliné mon cœur à accomplir pour jamais vos justifications, à cause de la récompense ; et de Moïse, l'Apôtre n'a-t-il pas dit, « qu'il envisageait la récompense »?

On sait que le décret sur la justification, avant de revêtir sa forme définitive, a passé par trois rédactions successives. Voir Justification, t. viii, col. 2167.

Dans la première rédaction, les canons, au nombre de 18, sont précédés d'une courte profession de foi en trois points. *Conc. Trid.*, p. 385-386. Au n. 3 se trouve déjà l'affirmation augustinienne que personne n'est abandonné de Dieu, s'il n'abandonne Dieu auparavant. Chaque canon est suivi d'une explication doctrinale; c'est dans l'explication du can. 10 (13) qu'on trouve la substance doctrinale, qui devait former, dans la rédaction définitive, le c. xi. Le canon lui-même était ainsi conçu : *Si quis autem dixerit, justificatum hominem etiam quamlibet perfectum, non teneri ad observationem omnium mandatorum Dei, quæ in evangelio præcipiuntur, sed tantum ad credendum ut sit hæres vitæ æternæ*, A. S. L'explication marquait expressément que celui-là seul serait sauvé, qui persévérerait jusqu'à la fin. *Conc. Trid.*, p. 388-389.

Dans le deuxième projet, la rédaction comporte deux chapitres, viii et ix. Au c. viii, nous trouvons déjà bon nombre de traits qui ont été conservés dans le texte définitif, notamment la défense solennelle de se servir de la parole téméraire condamnée par les

Pères : « Dieu impose à l'homme justifié des préceptes dont l'accomplissement est impossible. » Il s'agit ici de la défense portée par les Pères du IIe concile d'Orange, voir ci-dessus, col. 1270; Denz.-Bannw., n. 200; Cavallera, n. 855. Déjà, on rappelait la célèbre formule augustinienne : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet*, etc. Cf. ci-dessus, col. 1266. Le chapitre se continuait par l'exposé de la doctrine catholique sur l'incertitude de la prédestination et de la persévérance finale, et sur la nécessité, pour celui qui est régénéré dans l'espérance de la gloire qu'il ne possède pas encore, de lutter contre les tentations et les difficultés. Bien qu'il ne puisse éviter tous les péchés véniels, il peut être certain, avec la grâce de Dieu, de remporter la victoire. *Conc. Trid.*, p. 424-425. Dans ce projet, les canons étaient disjoints des chapitres. Répondaient au c. VIII, les can. 10-14, p. 427.

Le c. IX continuait l'exposé du c. VIII. Les justes doivent se considérer comme obligés à l'observance des divins préceptes et ils ne peuvent se flatter d'obtenir l'héritage céleste, s'ils ne s'associent pas au Christ souffrant pour mériter d'en partager la gloire. On y trouve déjà les textes : Rom., VIII, 17; Heb., V, 8-9; I Cor., IX, 24, 26-27; II Pet., I, 10. La finale reproduisait, à peu de choses près, la finale de notre texte définitif et condamnait ceux qui accusent les justes de pécher en chacune de leurs œuvres et leur interdisent, même s'ils ont en vue la gloire de Dieu, de penser aussi à la récompense. *Conc. Trid.*, p. 425. Les canons correspondants étaient catalogués sous les n. 15 et 20, p. 427.

Tenant compte des remarques faites par les évêques, Seripandi (qui fut, on le sait, le grand artisan de ce décret sur la justification) rédigea entre temps (31 octobre 1546) un projet distinct de la deuxième rédaction, dans lequel l'exposé doctrinal se présente sous une forme nette et concise, VIII-IX, avec les canons correspondants, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 24, 30. *Conc. Trid.*, p. 513-514, 516. Cet essai doit être signalé à cause de l'influence visible des canons de Seripandi sur les canons de la troisième rédaction conciliaire.

Cette troisième rédaction est, quant aux chapitres doctrinaux, presque définitive. *Conc. Trid.*, p. 634-641. Elle ne se distingue du texte officiel, promulgué dans la VIe session, que par des détails insignifiants et l'absence du texte Heb., XI, 26, sur Moïse, dans la finale. Les canons, au nombre de 31, reproduisent, avec quelques interversions et de légères modifications de forme, les 32 canons du projet de Seripandi (dont le 29e est omis).

Au cours de ces rédactions successives, la pensée du concile s'est faite de plus en plus claire et précise.

Le concile affirme que la justification doit être complétée par l'accomplissement des préceptes divins, pour que le juste puisse espérer la gloire; que les préceptes divins ne sont impraticables pour personne; que, si l'observance des préceptes dépasse les forces de la nature déchue, Dieu est là qui accorde les secours nécessaires pour l'accomplissement du devoir, toujours possible de cette manière aux enfants de Dieu. Par là, si le juste ne peut se flatter d'éviter tous les péchés véniels, du moins il peut et doit, avec le secours divin, éviter tous les péchés mortels et persévérer ainsi dans la justice. C'est là un article *de foi* défini par le concile. Saint Augustin avait écrit : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis.* Le concile ajoute, pour mieux marquer sa pensée : *et adjuvat ut possis.*

Cet article de foi s'oppose à l'hérésie protestante, qui prétend que la foi seule rend l'homme digne de l'héritage céleste. Prétention inadmissible que condamnent saint Paul, marquant par l'exemple de Jésus-Christ lui-même la nécessité des œuvres, principalement des œuvres de pénitence, et saint Pierre, recommandant d'assurer, par de bonnes œuvres, notre vocation et notre élection.

La doctrine des deux apôtres condamne pareillement l'impiété luthérienne affirmant que le juste, dans ses actes bons, pèche toujours, au moins véniellement, et même mérite les châtiments éternels, voir t. VIII, col. 2150; elle condamne aussi le rigorisme des novateurs, d'après lequel l'espérance d'une récompense suffit à vicier l'acte bon accompli principalement à la gloire de Dieu, voir ESPÉRANCE, t. V, col. 657; MÉRITE, t. X, col. 711 sq., et surtout col. 760. A ce trait doctrinal (qui concerne plutôt l'honnêteté de la vertu d'espérance, et qu'on retrouve au c. XVI, cf. Denz.-Bannw., n. 809; Cavallera, n. 889) correspond, dans le décret *De justificatione*, le can. 31, Denz.-Bannw., n. 841; Cavallera, n. 892.

Multiples sont les canons qui se réfèrent à ce chapitre. Ils n'intéressent pas tous au même degré la question de la persévérance.

Can. 20. — Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitæ æternæ sine conditione observationis mandatorum, A. S. Denz.-Bannw., n. 830; Cavallera, n. 892.	Si quelqu'un dit que l'homme justifié et aussi parfait qu'on voudra n'est pas tenu à l'observance des commandements de Dieu et de l'Église; qu'il lui suffit de croire, comme si l'Évangile était la simple et absolue promesse de la vie éternelle sans condition de l'observance des commandements, qu'il soit anathème.

La foi ne suffit pas au juste pour assurer sa persévérance dans la justice; il faut encore les œuvres, c'est-à-dire l'accomplissement des préceptes de Dieu et de l'Église. La promesse évangélique de la vie éternelle est faite sous cette condition absolue. Soutenir le contraire serait une hérésie. Ce canon est d'ailleurs encadré des canons 19 et 21 qui affirment l'existence de préceptes s'imposant aux chrétiens. La même idée principale inspire ces deux canons : l'Évangile exige autre chose que la foi, les œuvres ne sont pas indifférentes pour le chrétien, et les dix commandements le concernent. Jésus a été donné aux hommes aussi bien comme législateur que comme rédempteur. Pour se garder dans la justice, la foi ne suffit donc pas; il faut la pratique des bonnes œuvres et l'obéissance aux préceptes.

Mais une objection se présente naturellement. Cette pratique est-elle possible? Est-elle possible, même à l'homme déjà justifié? Dans le c. XI, le concile a déjà répondu à cette question. Le canon 18 anathématisera la réponse négative des réformateurs.

Can. 18. — Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, A. S. Denz.-Bannw., n. 828; Cavallera, n. 892.	Si quelqu'un dit qu'à l'homme justifié et constitué en grâce, l'accomplissement des commandements de Dieu est impossible, qu'il soit anathème.

Les protestants avaient proclamé à l'envi l'impossibilité de pratiquer la loi divine, même pour l'homme justifié; et ils en concluaient qu'il n'y a en nous aucune justice actuelle et que, de leur nature, toutes les œuvres des justes sont des péchés mortels. Cf. Luther, *Assert. artic.*, 2, 31, 32, 36, édit. de Weimar, t. VII, p. 103, 136 sq.; Mélanchthon, *Loci*, 1a ætas, *De peccato*, dans *Corp. reform.*, t. XXI, p. 115; *Apolog. confessionis aug.*, *De impletione legis*, *ibid.*, t. XXVI, p. 450; Calvin, *Antidotum concilii Tridentini*, sess. VI, c. XI, *ibid.*, t. XXXV, p. 158 sq.; *Institution chrétienne*, l. II, c. VII, 5; l. III, c. XIV, 9; t. XXXI, p. 401 sq.; t. XXXII

p. 281 sq. Le canon 18 réprouve la prétendue impossibilité. L'anathème est brièvement formulé, car les explications utiles ont été fournies dans le c. XI : le texte de saint Augustin, *De natura et gratia*, XLIII, 50, est à la base des explications. La doctrine ici formulée *concerne uniquement le juste;* elle laisse donc intacte la controverse entre thomistes et scotistes sur l'impossibilité, pour le pécheur, d'observer intégralement la loi, uniquement avec le secours de la grâce actuelle. Voir ci-dessus, col. 1277.

L'Église sera amenée, plus tard, à reprendre cette condamnation d'une prétendue impossibilité pour le juste, par rapport à l'accomplissement des préceptes divins, dans les querelles baïanistes et jansénistes. Voir la 54e proposition de Baius, condamnée par Pie V; ici, t. II, col. 96 et la 1re prop. de Jansénius, condamnée par Innocent X, ici, t. VIII, col. 479.

Puisque les justes peuvent, avec le secours de Dieu, accomplir les préceptes divins et éviter ainsi le péché, il est donc faux d'affirmer que leurs bonnes œuvres soient des péchés au moins véniels et même (ce qui est plus intolérable encore) des péchés mortels méritant les peines éternelles. Can. 25, Denz.-Bannw., n. 835; Cavallera, n. 892. Voir bulle *Exsurge Domine*, prop. 31, 32, 35, 36, Denz.-Bannw., n. 771, 772, 775, 776; Cavallera, n. 869. Pour la justification historique des assertions luthériennes et calvinistes, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2132, 2137-2138; et CALVINISME, t. II, col. 1401-1403. De même, il est contraire à la foi d'affirmer que le juste pèche en agissant en vue de la récompense éternelle. Can. 31, Denz.-Bannw., n. 841; Cavallera, n. 892.

Ainsi donc, s'il le veut, s'il n'abandonne pas Dieu le premier, le juste pourra pratiquer son devoir et assurer ainsi sa persévérance dans le bien. Sans doute, il ne pourra pas éviter tout péché véniel, ce privilège ayant été, selon la croyance de l'Église, le partage de la sainte Vierge. Can. 23, Denz.-Bannw., n. 833; Cavallera, n. 892; voir GRACE, t. VI, col. 1594. Mais il résulte de tout ce qui précède que c'est un article de foi que le juste peut éviter le péché mortel, c'est-à-dire persévérer dans le bien.

II. DU SECOURS « SPÉCIAL » NÉCESSAIRE A LA PERSÉVÉRANCE. — Pour qu'il ne demeurât aucun doute au sujet de la persévérance du juste, le concile a promulgué le célèbre canon 22, qui, en quelques mots, condense la doctrine de l'Église sur ce point :

Can. 22. — Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, A. S. Denz.-Bannw., n. 832; Cavallera, n. 892.	Si quelqu'un dit que l'homme justifié ou bien peut, sans un secours spécial de Dieu, persévérer dans la justice reçue, ou bien, avec ce secours, ne peut pas persévérer, qu'il soit anathème.

Le sens général du canon est clair et n'a pas besoin d'explication : la persévérance est possible aux justes, *mais avec un secours spécial de Dieu.* Il est aussi faux de prétendre que, sans ce secours, le juste peut persévérer que d'affirmer qu'il ne le peut pas avec ce secours.

Toute la difficulté réside dans l'interprétation du mot « spécial ».

Les actes du concile nous apprennent peu de chose sur la pensée des Pères. On se souvient que les légats avaient dénoncé de prime abord l'erreur, selon laquelle l'homme justifié pouvait, *sans un secours spécial de Dieu*, persévérer et éviter tous les péchés, même véniels. Les théologiens n'avaient pas retenu l'expression : secours spécial. Dans le premier projet, le canon était ainsi rédigé : *Si quis dixerit, quod justificati vel sine gratia Dei perseverare possunt, vel cum Dei gratia non possunt, A. S. Conc. Trid.*, p .389. L'explication annexée rappelait qu'avec la grâce de Dieu et la pratique des mortifications le juste pouvait parvenir à éloigner de lui tout amour contraire à l'amour de Dieu, c'est-à-dire tout péché mortel. On notait aussi l'utilité de la communion, p. 390. Les théologiens consultés sur ce canon (16) ne firent aucune observation : *placet decretum cum suis probationibus.* P. 393.

La première forme du décret ayant déplu à un certain nombre de Pères, voir p. 408-410, la même doctrine était reprise dans le second projet. Dans le c. VIII, le projet affirmait : *Justificati ergo ex hac fide et amici Dei ac domestici facti, in accepta gratia perseverare et proficere debent; poterunt enim per D. N. Jesum Christum, per quem habuerunt accessum in gratiam istam. Nam Deus sua gratia semel justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur... Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet*, etc. Et le canon correspondant reprenait l'expression : « secours spécial » : *Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei perseverare posse in accepta justitia, vel cum eo non posse, A. S.* (can. 12), *Conc. Trid.*, p. 424, 427. Cette nouvelle rédaction est l'œuvre de Seripandi, *Conc. Trid.*, p. 418, note 1. Il n'y a rien d'étonnant que Seripandi ait puisé dans sa doctrine augustinienne l'expression *speciale auxilium.* La première remarque faite au sujet de ce canon est de l'évêque des Canaries, Antonio de Cruce. P. 509. Le prélat demande qu'en parlant ainsi du concours divin on ne jette point le blâme sur différents théologiens qui ne pensent pas ainsi. Seripandi qui, dans son projet personnel (que nous avons intercalé entre la seconde et la troisième rédaction, voir col. 1281), avait maintenu textuellement le canon 12 du second projet officiel (can. 21 de son projet personnel, p. 516), répondit à l'évêque des Canaries que, «dans ce canon, il n'était nullement question du concours divin, et qu'en conséquence aucun docteur ne pouvait paraître être condamné ». P. 522. Dans la troisième rédaction, le texte du canon fut maintenu intégralement, can. 21 (d'après *Conc.* (ms.), 17, d'après Theiner, 22). P. 641. L'évêque des Canaries revint à la charge et demanda la substitution de *sine gratia Dei* à *sine auxilio speciali. Conc. Trid.*, p. 720. Le 6 janvier 1547, à la majorité de 12 voix (dont celle de Seripandi) contre quatre, l'expression *speciale auxilium* est maintenue de préférence à *gratia Dei.* Mais les actes ne nous donnent aucune explication. Cf. Jos. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 352, note 1; Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach den Konzil von Trient*, Paderborn, 1926, p. 26.

Une grande liberté est donc laissée aux théologiens dans l'interprétation de ce canon, en ce qui concerne le sens précis à donner à l'expression « secours spécial ».

Tout le monde est d'accord sur deux points : ce secours spécial est distinct de la grâce sanctifiante et s'y ajoute. Le canon du concile serait inintelligible s'il n'avait ce sens. Et c'est bien là l'enseignement de l'Écriture qui veut que les justes eux-mêmes prient encore Dieu de les aider pour ne pas succomber au mal. Cf. Matth., VI, 13; Joa., XVII, 15; Matth., XXVI, 41; Eph., VI, 18. Voir ci-dessus, col. 1260. A cet enseignement scripturaire, les théologiens ajoutent le raisonnement formulé par saint Thomas, Ia-IIæ, q. CIX, a. 9. Voir col. 1276.

Ce secours spécial ne saurait être confondu avec le concours général prêté par Dieu à toute activité créée. En dehors du non-sens que représenterait pareille interprétation, nous avons, dans les débats mêmes du concile, l'affirmation de Seripandi à l'évêque Antonio de Cruce. Sur ces deux points, voir Straub, *Ueber den Sinn des 22. Canons der VI. Sitzung des Konzils von Trient*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXI, 1897, p. 108 sq., 121 sq.

Ces deux points admis, commencent les divergences.

Un bon nombre de théologiens, généralement thomistes, voient dans ce secours spécial la grâce actuelle efficace, nécessaire à la persévérance finale. Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XXI, a. 2, n. 1, *Cursus theologicus*, t. vi, Paris, 1885, p. 785; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tract. VII, a. 8, n. 350, t. iv, Paris, 1876, p. 681; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. XIV, *De gratia*, disp. III, n. 234, t. ix, Paris, 1878, p. 495; Billuart, *Theologia*, *De gratia*, dissert. III, a. 10, t. iii, Paris, 1878, p. 365; Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. i, Fribourg (Suisse), 1907, p. 121; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. ii, Paris, 1927, p. 140 sq. On peut ajouter les anciens thomistes indiqués par les Salmanticenses, *op. cit.*, p. 494 et, parmi les auteurs contemporains, en dehors de l'école dominicaine : L. Janssens, *Summa theologica*, t. ix, *De gratia Dei et Christi*, p. 229 sq.; Lépicier, *Tractatus de gratia*, Paris, 1907, p. 87-88. A cette interprétation, il est possible de faire quelques objections. Sans doute, la doctrine du concile n'exclut pas ici l'idée de la persévérance finale, avec le secours très spécial qu'elle comporte, voir col. 1286 sq. On peut même penser que cette préoccupation était prédominante dans l'esprit de Seripandi et des Pères qui votèrent avec lui. Néanmoins, le texte même du canon, sans exclure cette préoccupation, ne paraît pas la viser directement. Il s'agit du « pouvoir persévérer » et le canon ne parle pas expressément de persévérance *finale* : ce « pouvoir persévérer » suppose un secours spécial de Dieu non en raison de la coïncidence de la mort avec l'état de grâce, mais en raison des difficultés, dont le concile a parlé au début de la seconde partie du c. xi, voir col. 1279, et qui rendent à l'adulte, même justifié, l'observance des préceptes et la victoire sur toutes les tentations graves moralement impossibles, au moins s'il s'agit d'une longue durée. Le concile dit également qu'avec la grâce de Dieu cette victoire est possible et possible cette observance. Aussi d'excellents interprètes pensent-ils que le « secours spécial » du canon 22 ne saurait s'appliquer à ce que le concile de Trente appelle plus loin *magnum perseverantiæ donum*. Cf. Van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, Bruges, 1910, p. 319; Straub, *op. cit.*, p. 114, 188, 221.

On a tenté d'interpréter le canon 22 comme si le secours « spécial » désignait la grâce actuelle qu'on prétend être toujours nécessaire, même à l'homme justifié, pour faire un acte surnaturel. Trouver dans une simple opinion théologique (car la nécessité d'une grâce actuelle élevante pour chaque acte surnaturel de l'homme justifié n'est qu'une opinion, voir Grace, t. vi, col. 1678-1685) l'interprétation d'un document conciliaire semblera à coup sûr exagéré, tendancieux et incompatible avec la valeur doctrinale du document. C'est la tentative faite par Em. Lingens, S. J., dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1896, p. 40 sq., et réfutée par Ant. Straub, *op. cit.*, p. 107-140. Le concours surnaturel dont parle le P. Lingens est aussi connaturel à l'homme justifié que le concours naturel de Dieu l'est dans l'activité naturelle des êtres. Or, le secours spécial dont parle le concile de Trente, tout en étant au pouvoir des justes, doit cependant être demandé par eux à Dieu, cf. canon 11 : *petere quod non possis*. C'est donc un secours qui doit s'ajouter aux dons surnaturels habituels et au concours même surnaturel qui accompagne l'état de grâce. Cf. Lange, *De gratia*, p. 110, note.

D'autres théologiens, tout en demeurant dans la considération du « pouvoir persévérer », affirment que le secours « spécial » n'est pas un secours extraordinaire, distinct de la collection des grâces actuelles nécessaires à l'homme justifié pour surmonter les difficultés, vaincre les tentations, du moins pendant la longue durée qui peut justifier le mot de « persévérance ». Interprétation assez commune chez les théologiens modernes de la Compagnie de Jésus : Hurter, *Theologia specialis*, disp. *De gratia*, n. 35; Mazzella, *De gratia Christi*, n. 315; Ch. Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. v, n. 184; B. Beraza, *Tractatus de gratia Christi*, n. 230, 236. Ce dernier auteur s'efforce de démontrer que Suarez, malgré les apparences contraires, *De gratia*, l. X, c. ii, *Opera*, Paris, 1858, p. 571 sq., ne s'est pas écarté de ce sentiment. Le secours spécial serait dans la continuité même des secours, par ailleurs requis pour que le juste ne pèche pas.

Billot attaque vivement cette manière d'interpréter le texte conciliaire. *De gratia Christi*, thèse v. Le texte conciliaire, venant en complément des documents qui affirment la nécessité de la grâce pour accomplir les commandements, pour vaincre les tentations, signifie certainement quelque chose d'autre, sans quoi il se révélerait inutile. De plus, les grâces requises pour que le juste ne pèche pas ne font pas encore qu'il persévère : la fidélité du juste en chacune de ses actions n'épuise pas le concept de persévérance. Aussi Billot voit-il, dans le secours spécial du canon 22, « un instinct spécial de l'Esprit saint, *qui s'ajoute* à toutes les grâces actuelles », pour disposer l'âme à en user selon les exigences de la persévérance dans le bien. Cette thèse est développée surtout dans *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 171 sq. Elle peut être une excellente *explication* du 22e canon; mais elle reflète beaucoup plus la doctrine de saint Thomas, Ia-IIæ, q. lxviii, a. 2, ad 3um, que le sens obvie du texte conciliaire. Il est même douteux que les Pères de Trente aient pensé aux dons du Saint-Esprit en parlant de « secours spécial ».

Van Noort pense trouver l'explication de l'*auxilium speciale* dans ce fait que le secours nécessaire à la persévérance n'est pas, de par la nature des choses, un secours de grâce élevante, mais un secours de grâce médicinale. C'est donc en tant que la grâce ajouterait un caractère médicinal au caractère proprement surnaturel du secours accordé, que ce secours devrait être dit « spécial ». *De gratia Christi*, Amsterdam, 1911, n. 42.

Ne serait-il pas plus simple de considérer que le secours « spécial » s'explique par cette providence particulière dont Dieu entoure les justes, providence qui comprend tout un ensemble de grâces intérieures et de grâces extérieures, de grâces élevantes et de grâces médicinales, nécessaires à la volonté humaine pour se maintenir dans le bien, nonobstant les difficultés et les tentations, d'une part, et sa faiblesse, d'autre part? Le terme *auxilium* dont les Pères se sont servis et qu'ils ont systématiquement préféré au terme « grâce » semble, en effet, postuler une explication très large. Le secours spécial serait ainsi tout l'ensemble des grâces diverses accordées à l'homme, mais précisément considérées dans cette suite et cette coordination providentielles, qui assurent, dans les desseins de Dieu, la persévérance de qui en est le bénéficiaire. Cette explication, qui n'exclut aucune des théories proposées, semble rentrer dans les vues de Suarez, *loc. cit.*

III. DU DON DE PERSÉVÉRANCE (c. xiii).

Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth., x, 22; xxiv, 13) (quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat, statuere (Rom., iv, 20); ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere), nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, ta-

Pareillement, du don de persévérance, dont il est écrit : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé »; de ce don qu'on ne peut obtenir que de celui qui a le pouvoir de soutenir qui est debout et de le maintenir ainsi, et de relever celui qui tombe : de ce don, personne ne peut se promettre rien de certain, d'une absolue certitude, bien que tous doivent en former

metsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet (cf. Phil., I, 6), operans velle et perficere (cf. Phil., II, 13). Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant (I Cor., X, 12) et cum tremore et timore salutem suam operentur (Phil., II, 12), in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate (II Cor., VI, 5-6). Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ (cf. I Pet., I, 3) et nondum in gloria renati sunt, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti : *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini. Si autem Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom., VIII, 12-13). *Conc. Trid.*, p. 795; Denzinger-Bannw., n. 806; Cavallera, n. 886.

et placer l'espérance très ferme dans le secours de Dieu. Car Dieu, à moins que les (justes) eux-mêmes soient infidèles à sa grâce, achèvera l'œuvre de leur salut, comme il l'a commencé, opérant le vouloir et le faire. Cependant, que celui qui croit être debout prenne garde de tomber, et que tous travaillent à leur salut avec crainte et tremblement : dans les travaux, dans les veilles, par les aumônes, par les prières et les offrandes, par les jeûnes et dans la chasteté. Sachant que leur renaissance (spirituelle) est faite dans l'espérance, mais non encore dans la possession de la gloire, ils doivent toujours redouter l'issue du combat qu'il leur faut encore soutenir contre la chair, contre le monde, contre le diable, et dans lequel ils ne peuvent être victorieux qu'en obéissant, avec la grâce divine, à l'Apôtre disant : « Nous ne sommes point redevable à la chair pour vivre selon la chair : car, si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres de la chair vous vivrez. »

L'intelligence de ce texte se rattache étroitement au chapitre précédent, XII, exhortant les fidèles à se garder d'une téméraire présomption au sujet de leur prédestination. Ce c. XII se terminait par ces mots expressifs : « Sans une révélation spéciale, on ne peut connaître ceux que Dieu a choisis. » Nous avons dit que, du côté de la cause suprême, la persévérance se rattachait à la prédestination, col. 1257. Il est donc logique d'admettre, avec le concile, que l'incertitude de notre prédestination rejaillit sur l'incertitude de notre persévérance. De là la formule du début du c. XIII : *Similiter de perseverantiæ munere*...

Ce n'est d'ailleurs que peu à peu, au cours des discussions préparatoires, que cette question de la certitude de la persévérance a été envisagée. On y trouve une allusion assez nette dans la première rédaction du décret, n. 18 : « Tant que nous vivons, dans cette vallée de larmes, où nous sommes entourés d'ennemis, il n'y a pour nous aucune sécurité... Il nous faut marcher entre l'espérance et la crainte et avoir présente à notre esprit la pensée non seulement de la divine miséricorde, ce qui serait présomption, mais encore de la divine justice, ce qui est vraie piété et religion... D'où il faut exclure cette erreur, qui prétend que les justes peuvent non seulement conjecturer, mais encore savoir avec certitude leur prédestination et leur état de grâce. » *Conc. Trid.*, p. 390. Cette certitude de la persévérance est, dans les discussions du concile, étroitement mêlée à la certitude de la justification. Pour les discussions, on se reportera à l'article JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2186-2188. Dans la deuxième rédaction du décret, les déclarations doctrinales et les canons ont envisagé directement la question. Après avoir rappelé que les justes, même après avoir recouvré l'amitié divine, sont obligés, pour la conserver et l'accroître, d'observer les préceptes, le texte proposé ajoute que nul ne doit présumer des secrets décrets de la prédestination, pour s'affirmer, d'une façon certaine, au nombre des prédestinés, Dieu ayant voulu que cela demeurât dans l'inconnu, tant que nous sommes en cette vie mortelle. Et, rapprochant les deux points de vue, le texte ajoute : « Du don de persévérance finale, qu'on ne peut obtenir que de celui qui a le pouvoir de soutenir qui est debout et de le maintenir ainsi, et de relever celui qui tombe, que personne également ne se promette rien de certain. » On le voit, c'est déjà presque le texte définitif. Le canon 8 réunissait sous le même anathème la double présomption quant à la certitude, et de la prédestination, et de la persévérance finale. *Conc. Trid.*, p. 424, 427.

Dans la refonte du décret, opérée par Seripandi, il convient de noter une addition qui sera conservée dans le décret définitif. Après avoir énoncé l'incertitude de la persévérance finale, le général des ermites de Saint-Augustin ajoute cette raison : « Car Dieu, dans le secours duquel il faut placer toute espérance, comme il a commencé en eux (les élus) le vouloir, il le réalisera et l'achèvera selon sa volonté bienveillante. » N. 9, p. 513. Les autres considérations développées se retrouvent également dans le texte définitif. Mais, ici encore, la certitude de la persévérance, tout en demeurant en relation étroite avec celle de la prédestination, est abordée dans un paragraphe spécial. De même, le canon 8 du second projet est dédoublé et donne les canons 11 et 12, le premier condamnant ceux qui obligent l'homme justifié à croire de foi divine qu'il est au nombre des prédestinés, le second anathématisant qui se flatte de posséder le don de persévérance finale (hormis le cas où une révélation spéciale l'en aurait assuré). P. 516. Dans la troisième rédaction du décret, est exposé, en trois chapitres distincts, IX, XII, XIII, l'enseignement catholique sur la certitude de la justification, de la prédestination, de la persévérance finale. P. 637-638. Les canons 11 et 12 de Seripandi sont devenus les canons 12 et 13 du concile, p. 640, et seront maintenus dans la rédaction définitive, canons 15 et 16, avec quelques additions et précisions.

Notre chapitre sur la persévérance finale est rédigé d'une manière prudente. La doctrine de la persévérance finale, si intimement connexe à celle de la prédestination, ne reçoit aucune définition expresse. On rappelle la doctrine concernant le *posse perseverare* : l'obligation d'être vigilant dans la lutte qui s'impose avec la chair, le monde, le démon; la nécessité de la grâce divine pour surmonter ces difficultés; l'absence de certitude absolue d'y parvenir, quoiqu'il faille placer en Dieu, qui ne nous abandonnera pas, une très ferme espérance. Mais le fait de la persévérance *actuelle* à l'instant de la mort est à peine touché d'une brève allusion : il s'agit bien cependant ici de la persévérance *finale*, puisque le concile invoque Matth., X, 22; XXIV, 13, persévérance que Dieu seul peut accorder; c'est lui, en effet, qui doit parfaire l'œuvre commencée.

Le canon 16 insiste sur ce caractère de don vraiment grand que possède la persévérance finale. L'expression, introduite par Seripandi, est très certainement empruntée à saint Augustin et, par conséquent, doit être normalement entendue au sens d'Augustin. Néanmoins, le concile n'a rien défini sur ce point et laisse la porte ouverte aux opinions d'écoles, qui s'efforcent de pénétrer « le mystère caché de la divine prédestination », cf. c. XII, Denz.-Bannw., n. 805; Cavall., n. 885. Quant à la certitude de la persévérance finale, le dernier projet la condamnait en ces termes : *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum præsumpserit nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.* La forme définitive du canon est plus précise, et avait été acquise à la séance du 15 décembre. *Conc. Trid.*, p. 715.

Can. 16 : Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habi-

Si quelqu'un dit qu'il est certain, d'une certitude absolue et infaillible, de posse-

turum *absoluta et infallibili certitudine dixerit*, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S. *Conc. Trid.*, p. 798; Denz.-Bannw., n. 826; Cavallera, n. 885.

der plus tard le grand don de la persévérance finale (à moins qu'il ne l'ait appris par une révélation spéciale), qu'il soit anathème.

L'addition *absoluta et infallibili certitudine* fut introduite, vraisemblablement, dans l'intention de ne pas opposer l'absence de certitude à la fermeté de l'espérance (Zaius, p. 658) et à la confiance morale qui en découle (archevêque d'Armagh, p. 679). C'est là une précision non négligeable. Du mérite possible de l'homme justifié relativement à la persévérance finale, le concile n'a rien statué directement, ni dans la doctrine, ni dans les canons.

III. Les cadres de la théologie moderne. — La théologie moderne a systématisé les doctrines précédemment exposées et qui, toutes, convergent vers l'explication du grand don de la persévérance finale accordé par Dieu à ses élus. De là découlent la plupart des thèses concernant la nécessité de la grâce. A vrai dire, la théologie posttridentine n'a pas inventé le cadre où elle évolue; ce cadre, elle le doit avant tout à saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. cix.

Toutefois, les positions doctrinales sanctionnées au concile de Trente ont obligé les théologiens à exposer avec plus de précision le rôle et la nature des secours divins nécessaires à la persévérance. Les concepts de grâce médicinale et de grâce élevante, de grâce suffisante et de grâce efficace, concepts d'origine assez moderne, ont été invoqués pour justifier les divergences d'explication. Certaines expositions ont dû être revues avec soin en face des exagérations ou des erreurs jansénistes et baïanistes. De là, un progrès, accidentel sans doute, mais très réel, dans la théologie posttridentine de la grâce nécessaire à la persévérance du juste.

Nous n'avons strictement à étudier, dans ce paragraphe, que les cadres où s'insèrent les thèses relatives à cette *persévérance* du *juste* dans le *bien*. Néanmoins, la connexion des idées oblige souvent les théologiens modernes à se reporter à des thèses concernant les infidèles et les pécheurs. Nous devrons donc indiquer, subsidiairement, les connexions inévitables.

1° *La possibilité des actes moralement bons pour le juste, dans l'état actuel de la nature déchue et réparée.* — C'est le premier problème que pose la persévérance des justes dans le bien. Pour persévérer, il faut, en effet, tout d'abord, que le juste puisse agir conformément aux exigences de la morale, même simplement naturelle.

Cette possibilité, on l'a vu, est niée par les réformateurs. Voir ci-dessus, col. 1282. Pour Luther et ses disciples, le libre arbitre est tellement corrompu par le péché originel et tellement orienté vers le mal que le juste, même dans ses actions bonnes, pèche mortellement ou, tout au moins, véniellement. D'ailleurs, en agissant en vue d'une récompense éternelle, même s'il a l'intention de glorifier Dieu, le juste commet une faute. Denz.-Bannw., n. 771, 772, 776, 801, 826, 841; Cavallera, n. 669, 884, 892.

Cette possibilité est restreinte, dans des proportions qui la rendent souvent illusoire pour l'état de nature déchue et réparée, par la théologie de Baius. Pour Baius, non seulement c'est tomber dans l'erreur pélagienne que d'admettre la moindre bonne action chez les infidèles, mais encore il faut affirmer que, sans la grâce, le libre arbitre ne peut que pécher, de telle sorte que, dans la vie morale de l'homme, même justifié, il n'y a aucun intermédiaire entre les œuvres accomplies par amour surnaturel de Dieu et les péchés procédant de la cupidité vicieuse. Voir Baius, t. ii, col. 83, 90. Des disciples de Baius et de Jansénius ont soutenu, dans la suite, les mêmes erreurs. Voir Alexandre VIII, t. i, col. 754. Voir aussi, parmi les erreurs du synode janséniste de Pistoie, condamnées par Pie VI, les prop. 23 et 24; Denz.-Bannw. n. 1523, 1524; Cavallera, n. 918.

Les jansénistes non seulement acceptent ces vues, mais les aggravent avec leur concept inadéquat de la grâce suffisante et surtout avec leur théorie du libre arbitre, rendu par le péché incapable de se décider pour le bien, n'ayant de pouvoir que pour le mal et subissant d'une manière nécessaire l'attrait de la délectation victorieuse. Voir Jansénisme, t. viii, col. 388 sq. D'où il résulte que, en l'absence d'une délectation victorieuse, les justes sont dans l'impuissance d'éviter le mal et de faire le bien. Col. 392, 479. Le fondement de cette assertion est que, « par le péché originel, l'homme est tombé dans l'impuissance volontaire de faire aucun bien, d'observer les commandements, parce que sa volonté est dominée par la cupidité ». Col. 481. De là, les deux premières propositions de Jansénius, condamnées par Innocent X, Denz.-Bannw., n. 1092 et 1093; Cavallera, n. 903.

La théologie moderne a placé ces doctrines désespérantes, pour en réfuter le principe, dans le cadre plus général tracé par saint Thomas, *loc. cit.*, a. 1 et 2. En montrant que l'homme même déchu, même laissé à ses seules forces naturelles, est capable, sans la grâce, de connaître quelques vérités religieuses, d'accomplir quelque bien, les théologiens montrent que la thèse fondamentale de Luther, de Baius et de Jansénius sur la corruption radicale et l'impuissance du libre arbitre est insoutenable. Cette démonstration, replacée en son cadre, a été exposée ici à l'article Grace, t. vi, col. 1578-1580.

La théologie catholique enseigne donc que la nature humaine, quoique déchue, est capable de faire quelque bien d'ordre naturel sans le secours de la grâce. Quant à la qualification de cette doctrine, si on la prend dans sa plus large compréhension, à savoir l'hypothèse du bien accompli sans le secours d'aucune grâce, les auteurs la considèrent comme doctrine *moralement certaine et commune*. Mais, quand ils envisagent certaines catégories d'individus, la note théologique, en raison de la condamnation des propositions contradictoires, s'affirme avec plus de précisions. La possibilité, pour l'infidèle, de faire des bonnes œuvres sans le secours de la grâce *de la foi* est une doctrine catholique *théologiquement certaine*. Cf. Denz.-Bannw., n. 1025; Cavallera, n. 895. La possibilité pour le pécheur de faire de bonnes œuvres sans le secours de la grâce *sanctifiante* est une doctrine *de foi*. Cf. Denz.-Bannw., n. 817; Cavallera, n. 892. A plus forte raison donc, la possibilité, pour le juste, d'accomplir de bonnes œuvres sans le secours de la grâce *actuelle* doit être considérée comme un dogme de foi; aussi les propositions contradictoires de Luther ont-elles été anathématisées. Denz.-Bannw., n. 835, 841; Cavallera, n. 892. Cet anathème laisse entière la controverse entre théologiens sur la nécessité, pour le juste, d'une grâce actuelle pour chaque acte non seulement bon, mais surnaturel. Voir Grace, t. vi, col. 1678 sq. Toutefois, si l'acte moralement bon, du pécheur comme du juste, ne requiert pas absolument le secours d'une grâce improprement dite au sens de Vasquez, col. 1581, ou proprement dite, du moins en fait, au sens de Ripalda, col. 1582, il semble exact d'observer avec Billuart, après Bancel et Goudin, que la simple motion du concours général de Dieu, nécessaire à l'homme pour accomplir un acte moralement bon, est déjà, par rapport à celui qui accomplit cet acte, un secours spécial, puisque Dieu aurait pu ne pas diriger sa liberté en ce sens. *Tractatus de gratia*, dissert. III, a. 2, n. 8. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 14.

2° *La possibilité pour le juste d'éviter le péché.* — L'analyse du concept de la persévérance continue dans le bien implique, on l'a vu, un double élément, un élément statique, la possession de la grâce sanctifiante, un élément dynamique, le pouvoir de prolonger longtemps cet état. Cet élément dynamique n'est concevable, même pour le juste, qu'avec le secours de la grâce divine.

1. Il ne saurait être question, même avec le secours de la grâce, d'éviter tout péché *véniel*. Aussi, l'un des cadres de la théologie moderne, en conformité avec les décisions du concile de Carthage, voir col. 1269, et du concile de Trente, voir col. 1279, concerne-t-il l'impossibilité pour le juste d'éviter, pendant toute sa vie, tous les péchés véniels, à moins d'un *privilège* très spécial qui, selon le sentiment général, n'a été accordé qu'à la très sainte Vierge. Denz.-Bannw., n. 106, 107, 108, 804, 833; Cavallera, n. 843, 884, 892. La thèse est notée comme *de foi*.

2. En ce qui concerne le péché *mortel*, la théologie moderne rattache la possibilité pour les justes de l'éviter, même complètement, au cours de toute la vie, à différentes doctrines qui, sans concerner spécialement les justes, posent néanmoins les principes d'après lesquels peut être dirimé leur cas spécial.

a) L'accomplissement des préceptes de la loi divine n'est moralement possible à l'homme déchu qu'avec le secours de la grâce; même s'il s'agit de leur accomplissement *quoad substantiam*, c'est-à-dire abstraction faite de tout mérite surnaturel. La note théologique de cette thèse varie suivant les auteurs, depuis la *certitude théologique* (Suarez, *De gratia*, l. I, c. XXVI, n. 12) jusqu'à la doctrine *de foi* (Van der Meersch, ici, t. VI, col. 1584, se référant à Billot, *De gratia*, th. II, § 2); en passant par la note *doctrine catholique* (Perrone, *De gratia*, part. I, c. II, prop. 2, édit. Migne, t. I, col. 1253). Voir, sur cette question, l'article GRACE, t. VI, col. 1583 sq. Mais le juste, déjà en possession de la grâce sanctifiante, peut-il, avec le soutien de cette seule grâce, remplir tous les commandements?

b) La théologie fait observer, à cette occasion, que le juste lui-même rencontre sur son chemin tant de tentations graves que, *vu la faiblesse de la nature humaine*, même réparée par le Christ, le secours d'une grâce proportionnée lui est indispensable pour vaincre les tentations plus graves. Sur la raison psychologique invoquée par la théologie, voir saint Thomas, ici, col. 1275. Cette *doctrine catholique* se fonde sur l'*Indiculus de gratia*, c. VI, et sur les déclarations du concile de Trente, sess. VI, c. XIII (in fine), Denz.-Bannw., n. 132, 806; Cavallera, n. 886. Ci-dessus, col. 1287.

c) D'où, la thèse *catholique* de la nécessité de la grâce *actuelle*, en plus de la grâce habituelle, pour que le juste puisse *éviter tous les péchés mortels* au cours de sa vie. Voir t. VI, col. 1677-1678. Avec le secours de cette grâce, les commandements de Dieu ne sont plus, pour le juste, impossibles à observer. Conc. de Trente, sess. VI, can. 18; Denz.-Bannw., n. 828; Cavallera, n. 892. La seule discussion (plus théorique que pratique) qu'agitent, sur ce point, les théologiens, est de préciser la nature de cette grâce actuelle, médicinale ou élevante? Voir l'exposé de la question, t. VI, col. 1586-1590.

3. Nous aboutissons ainsi au cadre propre à notre question : *le pouvoir de persévérance n'existe pour les justes qu'avec un secours particulier de Dieu, secours qui n'est refusé à aucun d'entre eux.* Les deux assertions composant cette doctrine sont *de foi*. On invoque le IIe concile d'Orange, can. 10 et 25, concl.; le concile de Trente, sess. VI, c. XI, XIII; can. 22, voir ci-dessus, col. 1270, 1279, 1286. La deuxième partie de l'assertion, à savoir que le secours nécessaire n'est refusé à aucun juste, se rattache à la question de la distribution de la grâce, voir t. VI, col. 1595 sq.

La discussion entre théologiens vise simplement à déterminer l'essence de ce secours « spécial ». On a donné plus haut les différentes interprétations de l'*auxilium speciale* préconisé au concile de Trente. Voir col. 1284 sq.

3° *La théologie de la persévérance et la liturgie.* — La plupart des théologiens modernes font ressortir l'accord de la liturgie et de la théologie dans la question de la nécessité de la grâce pour la persévérance du juste. Quelques exemples :

Libera nos quæsumus, Domine, ab omnibus malis..., ut ope misericordiæ tuæ adjuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi *(canon de la messe)*.

Vota, quæsumus Domine, supplicantis populi cælesti pietate prosequere; ut et quæ agenda sunt, videant, et ad implenda quæ viderint, convalescant *(dim. dans l'octave de l'Épiphanie, secrète)*.

Deus, qui nos in tantis periculis constitutos, pro humana scis fragilitate non posse subsistere *(IVe dim. après l'Épiphanie, collecte)*.

Deus, qui conspicis omni nos virtute destitui... *(IIe dim. de carême, collecte)*.

Deus, a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis : ut cogitemus, te inspirante, quæ recta sunt, et te gubernante, eadem faciamus *(Ve dim. après Pâques, collecte)*.

Deus, in te sperantium fortitudo, adesto propitius invocationibus nostris : et quia sine te nihil potest mortalis infirmitas, præsta auxilium gratiæ tuæ, ut in exequendis mandatis tuis, et voluntate tibi et actione placeamus *(Ier dim. après la Pentecôte, collecte)*.

Nunquam tua gubernatione destituis, quos in soliditate tuæ dilectionis instituis *(dim. dans l'octave du Saint-Sacrement, collecte)*.

Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum *(IIIe dim. après la Pentecôte, collecte)*.

Largire nobis, quæsumus, Domine, semper spiritum cogitandi quæ recta sunt, propitius, et agendi... *(VIIIe dim. après la Pentecôte, collecte.)*

...quia sine te labitur humana mortalitas, tuis semper auxiliis, et abstrahatur a noxiis, et ad salutaria dirigatur *(XIVe dim. après la Pentecôte, collecte)*.

Deus, qui conspicis, quia ex nulla nostra virtute subsistimus... *(Fête de saint Martin, évêque, collecte.)*

Et, pour terminer, la célèbre strophe, d'une saveur bien augustinienne, de la séquence *Veni sancte Spiritus* :

Sine tuo numine.
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

IV. LE PROBLÈME SPÉCIAL DE LA PERSÉVÉRANCE FINALE. — L'acte même de la persévérance finale est étudié à part par les théologiens. Cet acte, en effet, ajoute quelque chose au *posse perseverare* dont il a été question jusqu'ici.

D'une manière générale, la persévérance finale ajoute, au pouvoir de persévérer longtemps dans le bien, des dispositions spéciales de la Providence, faisant coïncider l'instant de la mort avec la continuation de l'état de grâce, et une grâce particulière, donnant à l'âme non seulement de pouvoir persévérer en cet état, mais d'y persévérer effectivement au moment ultime de l'existence. Or, ces deux éléments spécifiques de la persévérance finale échappent complètement au pouvoir du libre arbitre, même soutenu par la grâce, car il n'est jamais au pouvoir du libre arbitre de s'*immobiliser* dans le bien au moment précis de la mort, moment dont la détermination elle-même lui échappe.

C'est donc 1° sous cet aspect général que se présente le concept de persévérance finale, lequel : 1. a ses racines dans l'Écriture sainte; 2. a été mis en relief par saint Augustin; 3. a été retenu par la théologie médié-

vale et surtout par saint Thomas; 4. a été sanctionné par le concile de Trente et enfin 5. a reçu de la théologie posttridentine, par l'application de la doctrine de la grâce efficace, son dernier complément, où il apparaît bien que la grâce de la persévérance finale mérite le nom de « grand don de Dieu ». Mais, 2° de cette analyse, il résulte : 1. que personne ne peut être assuré de sa persévérance finale et 2. que la grâce de la persévérance finale ne saurait être l'objet d'un mérite proprement dit.

I. LE « GRAND DON » DE LA PERSÉVÉRANCE FINALE. — 1° *L'enseignement de l'Écriture.* — Tous les textes relatifs à l'élection gratuite des prédestinés, à la grâce et à la gloire, impliquent qu'à Dieu seul doit être attribuée la conservation de l'état de grâce jusqu'à l'instant de la mort. Voir surtout Rom., VIII, 28-33; IX, 6-24, et PRÉDESTINATION. Mais la réalisation même de la prédestination, c'est-à-dire l'acte de la persévérance finale est rapporté expressément à Dieu seul : « Je rends grâces à mon Dieu, écrit saint Paul aux Philippiens, I, 3-6, en plein souvenir de vous..., ayant cette confiance que celui qui a commencé en vous la bonne œuvre *la perfectionnera jusqu'au jour du Christ Jésus.* » Et saint Pierre, rattachant la persévérance finale à la prédestination : « Le Dieu de toute grâce, qui nous a appelés par le Christ Jésus à son éternelle gloire, vous perfectionnera lui-même, vous fortifiera et vous affermira. » I Pet., V, 10. Cf. Jer., XXXII, 40. Plus spécialement, c'est à Dieu qu'est attribuée la coïncidence de l'instant de la mort avec la continuation de l'état de grâce. Cf. Sap., IV, 11, 14.

2° *L'enseignement de saint Augustin.* — On a exposé plus haut la doctrine générale de saint Augustin sur la persévérance finale, voir col. 1266 sq. Il suffit de noter ici les particularités qui, déjà chez Augustin, mettent en relief les éléments spécifiques de cette persévérance.

Nous avons distingué, dès le début de cet article, la persévérance *passive* et la persévérance *active.* Déjà, la persévérance finale purement passive est un don de Dieu : le seul fait que Dieu impose à la vie humaine l'instant final qu'il veut est déjà une grâce pour ceux que cet instant final trouvera dans l'amitié de Dieu. Ce premier élément est mis en relief dans le *De dono perseverantiæ*, c. XIII, n. 32; c. XIV, n. 35; c. XVII, n. 41, *P. L.*, t. XLV, col. 1012, 1014, 1018. Voir aussi ci-dessus, col. 1267. Mais il y a plus : chez les adultes, capables d'actes de volonté libre, la persévérance finale comporte une grâce, qui fixera la volonté dans la foi et le choix du bien. Id., c. XXII, n. 58, col. 1029. Cette grâce s'exerce évidemment surtout à l'heure de la mort; mais elle consiste également dans tout l'ensemble des secours, externes et internes, par lesquels Dieu soutient l'infirmité humaine et dispose toutes choses de manière à diriger la volonté de l'homme *indeclinabiliter et insuperabiliter*, de manière à l'empêcher de faiblir et de se laisser vaincre par quelque adversité. *De correptione et gratia*, c. XII, n. 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 939. Ainsi, c'est à la grâce que la liberté doit de persévérer et d'acquérir la continuité et la force invincible dans la persévérance. *Ibid.*, c. VIII, n. 17, col. 926. Comment cette grâce n'offense pas la liberté, on l'a dit t. I, col. 2390 sq.

Ce don de la persévérance, acquis à celui que Dieu a prédestiné, ne saurait donc, par rapport à ce décret de la prédestination, être conçu comme amissible : le prédestiné aura certainement, il a déjà, le don de la persévérance finale. *De dono perseverantiæ*, c. VI, n. 11, 12, t. XLV, col. 999. Voir ci-dessus, col. 1267. Mais, tant qu'il est sur terre, en butte aux tentations et aux périls de toutes sortes, l'homme ne peut savoir avec certitude s'il persévérera. Ceux qui doivent persévérer et ceux qui ne persévéreront pas sont, pour ainsi dire, mélangés dans la volonté très providente de Dieu : par là, nous devons apprendre l'humilité et chercher à accomplir notre salut avec crainte et tremblement. *Id.*, n. 33, col. 1012.

Sur l'impossibilité de mériter le don de persévérance et la possibilité de l'obtenir par nos supplications, voir col. 1267.

3° *Doctrine de saint Thomas.* — Les théologiens du Moyen Age sont, en général, sobres d'explications sur le fait de la persévérance finale. Ils répètent volontiers la formule anselmienne de la persévérance de l'ange fidèle : *Ideo perseveravit, quia perseverantiam habuit; ita ideo perseverantiam habuit, quia accepit et ideo accepit, quia Deus dedit.* Cf. supra, col. 1273. Saint Thomas, cependant, a fourni des éléments nouveaux.

Tout d'abord, il marque bien la différence entre le *posse perseverare* et la persévérance finale actuelle. « Il en est, écrit-il, qui reçoivent la grâce, mais sans la persévérance dans cette grâce. » *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CIX, a. 10. Et, plus expressément : « Beaucoup reçoivent la grâce qui leur permet de persévérer *(quo perseverare possunt)* et, de plus, il leur est donné de persévérer en fait *(quod perseverent).* » *Ibid.*, ad 3um. Toutefois, dans cet article de la *Somme*, où il traite ex professo de la persévérance finale, saint Thomas n'est pas très explicite sur la nécessité d'une grâce actuelle spéciale, qui donne à l'homme le fait de la persévérance. « La persévérance, écrit-il, c'est la continuation effective du bien jusqu'au terme de la vie. Et, pour obtenir pareille persévérance, un homme, déjà établi dans la grâce, a besoin non pas d'une nouvelle grâce habituelle, mais d'un secours divin le dirigeant et le protégeant contre l'assaut des tentations. Ceci, ajoute saint Thomas, ressort des considérations faites à l'article précédent. » Or, l'article précédent ne s'occupe que du *posse perseverare.* La pensée du Docteur angélique apparaît plus complètement tout d'abord dans la q. CXIV, a. 9, où il enseigne que la persévérance finale implique une *motion divine* inclinant l'homme au bien jusqu'à la fin, et surtout dans la IIª-IIæ, q. CXXXVII, a. 4, où il déclare que le secours spécial de Dieu est requis dans la persévérance finale, « parce que le libre arbitre est, de soi, changeant et que, même réparé par la grâce, *il ne peut se fixer immuablement dans le bien :* en son pouvoir est l'élection, mais non l'exécution. » Se fixer dans le bien, condition nécessaire à la persévérance finale pour l'adulte à l'article de la mort, n'est pas au pouvoir du libre arbitre : c'est la raison qu'exploitera la théologie posttridentine. Saint Thomas la rappelle encore, *Sum. cont. gent.*, l. III, c. CLV; *De veritate*, q. XXIV, a. 13. Les *Salmanticenses* ont justement noté que certaines raisons apportées par saint Thomas sont souvent moins complètes que celles de la théologie moderne et qu'elles touchent plutôt la difficulté pour l'homme de surmonter les tentations qui s'opposent à la persévérance pendant une longue durée de la vie plutôt que le fait même de la persévérance finale. Cette remarque s'applique parfaitement au texte de la Iª-IIæ, q. CIX. Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, dub. XI, n. 235, t. IX, p. 495.

Par contre, saint Thomas est très explicite sur l'impossibilité, pour le juste, de mériter la persévérance finale :

> Étant donné que, de par sa nature, le libre arbitre de l'homme penche soit vers le bien, soit vers le mal, il y a deux manières pour obtenir de Dieu la persévérance dans le bien. La première, c'est que le libre arbitre soit déterminé au bien par la grâce consommée; tel sera le cas des saints dans la gloire. La seconde, c'est que la motion divine incline l'homme au bien jusqu'à la fin. Or, d'après ce que nous avons dit, nous pouvons mériter ce qui se présente comme un terme du mouvement de notre libre arbitre mû et dirigé par Dieu, mais non pas ce qui se trouve au principe même de ce mouvement. Il apparaît dès lors que la persévérance de la gloire, qui est le terme du mouvement dont nous par-

lons, peut être méritée, mais que la persévérance d'ici-bas ne peut pas être l'objet du mérite, parce qu'elle dépend seulement de la motion divine qui est le principe du mérite. Ceux à qui Dieu accorde le bienfait de cette persévérance le reçoivent gratuitement. Ia-IIæ, q. CXIV, a. 9. Trad. Mulard.

Toutefois, nous pouvons l'obtenir par la prière : « En demandant (le don de la persévérance), on l'obtient pour soi ou pour autrui, sans pouvoir néanmoins le mériter. » *Ibid.*, ad 1um.

Saint Thomas n'a pas abordé spécialement la question de l'incertitude où nous sommes concernant le don de notre persévérance. Mais il a posé le principe de solution touchant cette question, dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 5, et les endroits parallèles de ses autres œuvres : *Utrum homo possit scire se habere gratiam?*

Parmi les disciples de saint Thomas, antérieurs au concile de Trente, il faut signaler Cajétan, pour sa démonstration particulière de l'existence d'une grâce spéciale dans le don de persévérance finale. Cette persévérance, fait observer Cajétan, consiste dans la conservation de la grâce et cette conservation n'est pas autre chose que sa production ininterrompue. L'action par laquelle Dieu conserve les créatures est la même *entitative* que celle par laquelle il les produit. Dès lors, la persévérance finale ou la conservation à l'article de la mort de la grâce sanctifiante est la même chose, *entitative*, que la production ou infusion de cette grâce. Aussi est-elle le principe, non l'objet du mérite. *In Iam-IIæ*, q. CXIV, a. 9.

4° *La doctrine du concile de Trente.* — On devra se référer aux textes rapportés plus haut, col. 1283 sq. Le concile, on l'a vu, ne formule, à proprement parler, aucune doctrine sur la nature du don de persévérance. Ses enseignements peuvent se résumer dans les points suivants :

1. Nécessité d'un *secours spécial*, dont la nature n'est pas déterminée, pour permettre au juste de persévérer dans le bien. Et, dans l'esprit du concile, cette persévérance inclut le fait même de la persévérance actuelle à l'instant de la mort. Can. 22.

2. La grâce de la persévérance finale est un *don*, par conséquent une grâce absolument gratuite de Dieu. On ne peut l'obtenir que de celui qui, d'après la doctrine de saint Paul lui-même, a le pouvoir de soutenir qui est debout et de le maintenir ainsi. C. XIII. Le canon 16 appelle même ce don de l'expression augustinienne de *magnum donum*.

3. La nature même de ce don gratuit, accordé par Dieu seul, *exclut*, pour le juste, *la certitude* de posséder la persévérance finale. Il peut simplement en avoir l'espérance très ferme et escompter le secours que Dieu ne refuse à aucun juste, Dieu achevant lui-même l'œuvre du salut qu'il a commencée, opérant dans l'âme le vouloir et le faire. C. XIII. Seule, une révélation spéciale pourrait donner à un homme la certitude de sa persévérance. Can. 16. Enfin, l'incertitude de la persévérance finale tient aussi à l'incertitude de notre persévérance active; nous devons toujours redouter l'issue du combat que nous devons livrer à la chair, au monde, au démon. Et c'est avec crainte et tremblement que nous devons travailler à notre salut, dans les bonnes œuvres de toutes sortes. C. XIII.

4. La question du *mérite* de la persévérance finale n'est pas directement agitée par le concile. Mais l'incertitude même, dans laquelle nous sommes par rapport au don de la persévérance, montre que nous ne le pouvons mériter strictement. Can. 16.

On le voit, le concile est resté dans des formules générales, qui, tout en indiquant suffisamment que la persévérance finale se rattache à l'exécution du plan divin de la prédestination, laissent une liberté suffisante aux théologiens pour expliquer ce « grand don » conformément à leur système préféré sur la grâce efficace et la prédestination.

5° *La théologie posttridentine.* — Les précisions des théologiens postérieurs au concile de Trente porteront sur deux points principaux : justification du *magnum donum Dei* par la doctrine de *la grâce efficace* appliquée à la persévérance finale; justification de cette doctrine dans chacune des *opinions particulières* sur l'efficacité de la grâce.

1. *La théologie de la grâce efficace dans l'explication du « magnum donum Dei ».* — D'une manière générale, les théologiens modernes partent du fait que la persévérance finale ajoute toujours, et dans toute hypothèse, un secours spécial accordé par Dieu au secours du *posse perseverare*. On cite péniblement deux théologiens, un franciscain du XVIe siècle, théologien et commentateur du concile de Trente, André de Véga, *Tractatus De justificatione, De gratia*, etc., l. XII, c. XXII, et, au début du XVIIe siècle, le sorbonniste André Duval, *Tractatus De gratia*, q. I, a. ult. (10), qui enseignent que, dans le cas où la mort suivrait à bref intervalle l'instant de la justification et que, en ce court intervalle, le juste n'aurait eu à subir aucune grave difficulté, aucune tentation sérieuse, la persévérance finale ne comporterait, *exceptionnellement*, aucune nouvelle grâce spéciale. Position périlleuse et peu sûre, dit Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XXI, a. 2, n. 3.

La persévérance finale, avons-nous dit, col. 1292, ajoute au pouvoir de persévérer longtemps dans le bien deux éléments nouveaux : 1° les dispositions spéciales de la Providence faisant coïncider l'instant de la mort avec la continuation de l'état de grâce; 2° la grâce particulière, donnant à l'âme non seulement de pouvoir persévérer, mais de persévérer effectivement à l'instant ultime de l'existence. Or, dans ces deux éléments, les théologiens posttridentins trouvent réalisée leur notion de la grâce efficace.

a) La conjonction de la mort avec la continuation de l'état de grâce est un secours efficace de Dieu. — Suarez a fort bien posé le problème de la persévérance finale sous ce premier aspect, et pour les enfants incapables encore d'user de la raison, et pour les adultes qui, dans la continuation de leur état de grâce, n'ont pas à faire usage de leur libre arbitre (par exemple dans le sommeil). *De gratia*, l. X, a. 4, n. 16 sq. La question peut se poser, à fortiori, pour les adultes aux prises avec les tentations et la difficulté d'éviter le péché. Bien qu'en certains cas la liberté humaine n'ait pas à s'exercer dans le sens du bien pour éviter le mal, il n'en est pas moins vrai que, dans la coïncidence de la mort avec la continuation, même simplement passive, de l'état de grâce, s'exerce déjà positivement un secours spécial, efficace, de Dieu. Ces enfants ou ces adultes déjà justifiés, incapables, à l'instant où les frappe la mort, de se décider dans le sens du mal, en seraient cependant devenus capables si l'heure de leur mort avait été retardée. Suarez, *loc. cit.*, n. 17; Salmanticenses, *op. cit.*, n. 241. Or, ni la vie, ni la mort ne sont au pouvoir du libre choix de l'homme : seul, Dieu peut ôter la vie à l'homme à l'instant qu'il lui plaît. Or, dans les cas envisagés, la coïncidence de l'instant de la mort avec la continuation de l'état de grâce n'est pas, de la part de Dieu, une coïncidence fortuite, accidentelle; mais elle est positivement voulue, dans l'intention efficace de conduire à la gloire ceux qui en bénéficient. Il y a là, comme l'explique fort pertinemment Billuart, après Gonet, l'aboutissement de tout un jeu de dispositions divines, agencées de telle sorte que, finalement, l'instant de la mort coïncide avec la possession de la grâce. Et cette coïncidence procède, comme le disent les deux théologiens dominicains, *ex*

efficaci gloriæ intentione. Gonet, *Clypeus,* tract. *De gratia,* disp. I, a. 8, § 3, n. 357; § 7, n. 386; Billuart, *Summa,* tract. *De gratia,* dissert. III, a. 10, § 5; cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 6.

Évidemment, ce secours efficace est d'une nature spéciale, puisque, dans le fait de la conjonction de l'instant de la mort avec la continuation de l'état de grâce, il ne comporte pas nécessairement d'influence directe sur la volonté humaine. C'est, avons-nous dit, un aboutissement, le même pour tous, mais consécutif à des dispositions providentielles fort différentes selon les individus :

Dans son élément formel, qui est la conjonction de la grâce avec l'instant de la mort, conjonction voulue par Dieu en suite d'une intention efficace de glorifier le prédestiné, la persévérance finale est de même nature chez tous. Mais, dans ses éléments matériels, elle comporte des dispositions fort différentes selon les différents individus. En ceux qui meurent sans avoir eu l'usage de la raison, elle comporte simplement la providence divine, en vertu de laquelle les événements ont été disposés de manière que leur mort arrive avant qu'ils aient pu faire mauvais usage de leur raison. Pour les autres, elle comporte la collation de divers secours, soit pour les relever du péché, soit pour leur éviter le péché et les aider à surmonter les tentations ou à persévérer longtemps dans le bien, ou encore à se trouver en état de grâce, précisément au moment fixé par Dieu pour la mort. Gonet, n. 388.

C'est cet ensemble de secours intrinsèques et extrinsèques qui prépare la coïncidence de la mort et de l'état de grâce et réalise ainsi, par des moyens divers, le même résultat, identique pour tous les élus. Cf. Billuart, *loc. cit.*

b) L'immobilisation de la volonté dans le bien à l'instant de la mort marque le caractère efficace du secours divin constituant le don de la persévérance finale. — La persévérance passive qu'on vient d'expliquer n'épuise pas le contenu du don de persévérance accordé aux adultes. Leur volonté, même sanctifiée par la grâce habituelle, demeure, jusqu'au dernier moment, versatile et capable de se détourner de Dieu. Tant qu'elle se trouve *in statu viæ*, elle demeure, antérieurement et postérieurement à l'acte bon qu'elle choisit sous l'influence de la grâce efficace — *potentia antecedente et consequente,* disent les théologiens — capable de se retourner vers le mal. Il n'est donc pas en son pouvoir, même aidée de la grâce habituelle et des grâces actuelles ordinaires, de se fixer dans le bien et de se rendre *potentia consequente* incapable de choisir le mal, au moment où la mort va la saisir. Cf. Salmanticenses, n. 232; 235. Et, cependant, pour rendre pleinement raison du don de persévérance finale, cette fixation actuelle dans le bien est nécessaire, le *fait* de persévérer se superposant ici au pouvoir.

Saint Thomas, on l'a vu, avait esquissé cette preuve de la nécessité d'une grâce spéciale. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CXXXVII, a. 1; *Cont. gent.*, l. III, c. CLV; *De veritate*, q. XXIV, a. 13. Beaucoup de théologiens la laissent dans l'ombre; mais d'autres l'utilisent avec une logique rigoureuse (voir spécialement les Salmanticenses, n. 235-237) et concluent que l'ultime grâce qui assure la persévérance finale est une grâce efficace spéciale, « causant dans la volonté l'immobile persistance dans le bien ». N. 365. Or, une telle grâce ne peut être qu'un bienfait de Dieu.

Suarez a analysé plus complètement la grâce efficace qui constitue la persévérance finale. Il rappelle tout d'abord que le don de la persévérance finale ne saurait être un *habitus* infus avec la grâce sanctifiante, car les justes, qui possèdent la grâce et les habitus qui l'accompagnent, n'ont pas tous le don de persévérance. *De gratia*, l. X, c. V, n. 1-2. D'ailleurs, par lui-même, l'habitus ne peut préserver le juste du péché : c'est l'usage de l'habitus qui cause la persévérance et cet usage requiert l'intervention d'un secours actuel. De plus, l'adjonction d'un secours actuel à la grâce habituelle explique suffisamment la persévérance sans qu'il soit besoin de recourir à un habitus spécial. N. 3. Régulièrement, le don de persévérance n'est pas constitué par une seule grâce du dernier moment; il suppose, au contraire, une série plus ou moins longue de grâces disposant efficacement l'homme à demeurer fidèle à Dieu et à persévérer dans cette fidélité. N. 4. Dans ces multiples secours, on peut distinguer les secours extrinsèques et les secours intrinsèques : extrinsèques quand Dieu, par sa providence, soustrait le juste aux occasions de péchés; intrinsèques, quand Dieu lui accorde les illuminations et motions surnaturelles nécessaires pour éviter le mal et faire le bien. N. 5. Il s'ensuit que le don de persévérance comprend des éléments très variables selon les différentes personnes. Quoi qu'il en soit, dans le cas des adultes, capables d'actes humains, le don de persévérance ajoute au pouvoir de persévérer *les secours que Dieu sait devoir être efficaces : cui Deus vult perseverantiam donare, illa præparat efficacia auxilia, quibus præscit usque in finem perseveraturum.* N. 8.

Sur ce point, entre théologiens posttridentins, les divergences n'existent pour ainsi dire pas. Les uns plus abondamment, les autres d'une façon plus succincte, tous considèrent que le secours *spécial* de la persévérance finale, au moins dans le cas d'une persévérance délibérée de la part du sujet, est un secours efficace qui fait que le juste persévère dans le bien. Cf. Van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, n. 346. Même les scotistes s'en tiennent à ce concept généralement admis. Voir Frassen, *Scotus academicus*, tract. III, *De divinæ gratiæ beneficio*, disp. I, a. 3, q. II, concl. 1 et 2.

Il va de soi que le don de persévérance finale, quelle que soit l'efficacité des grâces qui le constituent, n'enlève en rien la liberté de l'homme et, là où la chose est possible, implique même sa coopération. Suarez le démontre longuement contre l'opinion qu'il attribue à Diègue Alvarez, dominicain, et qui, en réalité, n'est pas autre que l'opinion de la grâce efficace *ab intrinseco*. Voir Suarez, *op. cit.*, c. VII: Alvarez, *De auxiliis divinæ gratiæ...*, Rome, 1610, disp. CV.

Le seul point librement discuté entre théologiens est celui-ci : le secours spécial *efficace*, qui constitue, dans la persévérance active et délibérée des adultes, l'élément fixant leur volonté dans le bien pour l'instant de la mort, comporte-t-il une ultime grâce efficace spéciale à l'instant du dernier acte libre, ou bien est-il suffisamment expliqué par tout l'ensemble des grâces efficaces précédemment accordées au juste, auxquelles s'ajoute simplement, à l'instant voulu par Dieu, l'opportune coïncidence de l'état de grâce et de la mort? Le problème est directement envisagé par fort peu d'auteurs, et doit être résolu d'après les principes admis pour l'interprétation du canon 22 du concile de Trente, voir ci-dessus, col. 1283. Cf. Lange, *De gratia*, n. 571, *e*. On pourrait cependant observer qu'un élément nouveau s'ajoute ici aux données du problème général posé par l'interprétation de ce canon: c'est la fixation de la volonté dans le bien. Il semble donc — c'est là notre avis, s'il est permis de le formuler — que la logique doive conduire le théologien à affirmer l'existence, dans le don de persévérance finale accordé aux adultes, d'une ultime grâce efficace, qui est, par excellence, le grand don de la persévérance. Le P. Hugon nous paraît, sur ce point, avoir trouvé la formule exacte : « Le don de persévérance finale ne consiste pas en une seule grâce indivisible, mais il renferme beaucoup d'éléments. Chez les adultes, il suppose, de la part de Dieu, une providence spéciale disposant toutes choses de sorte que l'état de grâce soit

joint à l'instant de la mort ; de la part de l'homme, il comporte une série de secours par lesquels l'homme, ou est préservé des tentations, ou arrive à les surmonter, ou, s'il tombe, se relève en temps opportun. Et, *enfin, il consiste en une ultime grâce efficace, qui relie le dernier mouvement de l'âme avec l'état de terme* et qui, étant la grâce efficace par excellence, justifie, pour le don de persévérance, l'appellation de *grand et insigne don de Dieu.* » *Tractatus theologici*, t. II, *Tract. de gratia*, q. II, a. 8, n. 7, p. 145. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 10.

Cette explication de l'efficacité de la grâce de la persévérance finale chez les adultes, par la fixation de la volonté dans le bien, amène, sous la plume des théologiens, des questions subsidiaires, que nous ne pouvons qu'indiquer ici.

Comment la persévérance finale se différencie-t-elle de la confirmation en grâce? Évidemment, la persévérance finale est *une sorte* de confirmation en grâce; mais ce n'est pas, à proprement parler, la véritable confirmation en grâce qui est un don bien plus spécial. Voir Impeccabilité, t. VII, col. 1272. On pourra consulter, sur ce point très particulier, Suarez, *De gratia*, l. X, c. VIII; Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, dub. XI, § 5; Ch. Pesch, *De gratia*, n. 191; Schiffini, *Tractatus De gratia divina*, Fribourg-en-B., 1901, n. 124; Beraza, *Tractatus De gratia Christi*, Bilbao, 1916, n. 250; Lange, *De gratia*, n. 572.

La grâce de la persévérance finale eût-elle été nécessaire dans l'état d'innocence? La réponse affirmative ne saurait faire de doute, en raison du IIe concile d'Orange, can. 19, voir t. XI, col. 1098, bien qu'elle doive affirmer une plus grande facilité pour l'homme innocent de se conserver dans le bien. Cf. Salmanticenses, *op. cit.*, disp. III, dub. XI, § 4, n. 243-246; Gonet, *De gratia*, disp. I, a. 8, § 5. La persévérance finale, en tout état de cause, est un bienfait très spécial, soit pour l'ange, soit pour l'homme.

2. *Justification de cette doctrine dans chacune des opinions particulières sur l'efficacité de la grâce.* — Cette unanimité dans l'explication de la persévérance finale par la grâce efficace laisse subsister toutes les divergences d'école relativement à l'explication de cette efficacité. Et c'est dans cette explication que les théologiens modernes rattachent, chacun selon sa conception personnelle, le problème de la persévérance finale au problème de la prédestination. *Ad solam ejus referendum esse voluntatem, cujus inscrutabilia judicia sunt, quique unum dilexit præ altero, gratuitum ei conferens donum, quod absque injustitia non contulit et alteri.* Billot, *De gratia*, p. 125-126.

Suarez, *De gratia*, l. X, c. V, n. 8, a bien noté la parfaite liberté, gardée par les théologiens, d'expliquer, conformément à leur système de la grâce efficace, le secours spécial de la persévérance finale. « Ceux qui enseignent que le secours efficace ajoute le secours de la prédétermination physique de la part de Dieu, disent conséquemment que le don de persévérance ajoute un secours analogue, ou, plus exactement, un ensemble de secours analogues, proportionnant leur nombre au mode de persévérance, savoir pour un temps plus ou moins long, par des actes plus ou moins nombreux et même par un seul acte. Mais nous, avec la même logique et tenant compte des mêmes proportions, nous pensons que le don de persévérance ajoute la congruité d'un appel, ou de plusieurs appels, selon qu'il est nécessaire pour une persévérance plus ou moins longue. » Le grand théologien jésuite situe parfaitement ainsi la position des modernes et montre comment le dernier aspect de la grâce de la persévérance finale doit être, dans la théologie posttridentine, étudié en fonction des différents systèmes sur l'efficacité de la grâce et sur la prédestination. Cet aspect a déjà été étudié ici. Voir Grace, t. VI, col. 1662-1677; Congruisme, t. III, col. 1120 sq.; Molinisme, t. X, col. 2166 sq.; Prédestination.

Quoi qu'il en soit des objections qu'on peut légitimement adresser à chacun des systèmes en cours dans l'enseignement catholique, tous s'efforcent de mettre en relief la gratuité de la prédestination et de la grâce efficace. Tous concluent donc que cette grâce efficace par excellence, qui assure, à l'heure de la mort, l'exécution de la prédestination, mérite l'appellation que lui donna saint Augustin et qu'a consacrée le concile de Trente, *magnum donum Dei*.

II. Conséquences de cette doctrine. — 1° *Incertitude de la persévérance finale.* — Cette incertitude, proclamée par le concile de Trente, voir col. 1288, se tient tout entière du côté de l'homme, qui, tant qu'il est sur cette terre, demeure dans l'ignorance des secrets desseins de Dieu sur lui et dans l'impossibilité de prévoir sa fidélité à la grâce. C'est un *dogme de foi*, connexe au dogme de l'incertitude de notre prédestination. Voir ci-dessus, col. 1287. Il est clairement indiqué dans l'Écriture, I Cor., X, 12; Phil., II, 12.

Cette doctrine n'empêche pas qu'à l'aide de certains signes l'homme ne puisse concevoir quelque confiance au sujet de sa persévérance finale et de sa prédestination; Jésus-Christ nous y invite lui-même dans le sermon sur les béatitudes. Matth., V, 3. Ces signes sont, d'une manière générale, le souci de pratiquer les bonnes œuvres et de s'exercer dans la vertu. On peut énumérer les signes suivants : 1. Un constant souci de conserver la pureté de la conscience; cf. I. Joa., III, 21; Rom., VIII, 16. 2. L'esprit de prière et de méditation ; cf. Eccli., VII, 40. 3. Une véritable humilité, qui est le meilleur gage de la grâce et de la garde des vertus; cf. Jac., IV, 6. 4. La patience chrétienne dans l'adversité; cf. Rom., VIII, 17; II Tim., II, 12. 5. Une charité agissante à l'égard du prochain et un fréquent exercice des œuvres de miséricorde spirituelles et temporelles; cf. Tobie, IV, 11; Jac., V, 20. 6. Une dévotion sincère envers le Christ rédempteur, eucharistie, passion, Sacré-Cœur, envers la très sainte Vierge, mère de la divine grâce et refuge des pécheurs, envers l'Église, dispensatrice de la grâce et de la vérité. Cf. Van Noort, *De gratia*, n. 107; Einig, *De Deo uno et trino*, Trèves, 1906, p. 116; Van der Meersch, *op. cit.*, n. 348.

Cette confiance est elle-même suggérée par le concile de Trente : *Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debeant.*

2° *Impossibilité de mériter « de condigno » la persévérance finale.* — L'impossibilité de mériter, d'un mérite proprement dit, le don de la persévérance finale, vient de ce que ce don est constitué par une série de grâces efficaces ou par une seule grâce efficace. Or, tous les théologiens excluent la grâce efficace de l'objet du mérite de condignité. Voir Salmanticenses, *De merito*, disp. VI, dub. V; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXVI, n. 24-25; Ch. Pesch, *De gratia*, n. 425; Billot, *De gratia*, th. XXII, § 2; Beraza, *De gratia*, n. 1036; Van Noort, *De gratia*, n. 219, etc. C'est là une doctrine commune et certaine. Beraza, *loc. cit.*

En conséquence, bien que rien ne soit défini par l'Église à ce sujet, les théologiens posttridentins considèrent, les uns comme de foi, Gonet, *De justificatione et de merito*, disp. II, a. 9, n. 217, la plupart comme *au moins théologiquement certain*, que la persévérance finale ne puisse être l'objet d'un mérite de condignité. Cf. Suarez, *loc. cit.*, et Ripalda, *De ente supernaturali*, l. IV, disp. XCIV, sect. I. La raison de cette note théologique est que le concile de Trente, sess. VI, c. XIII et can. 16, voir ci-dessus, col. 1286-1289, a décrit le don de persévérance finale de telle sorte qu'il apparaît manifestement qu'il ne peut être la récom-

pense due à un mérite. C'est un « présent », un « grand don », sur lequel « personne ne peut se promettre rien de certain d'une absolue certitude »; en vue duquel « chacun doit faire son salut avec crainte et tremblement », etc. Tout cela exclut l'idée du mérite proprement dit. Ajoutons que, dans le can. 32, indiquant la vie éternelle comme objet du mérite de condignité, le concile ajoute cette condition : *si tamen in gratia decesserit*, ce qui implique que la condition n'appartient pas à l'objet du mérite.

De plus, les théologiens font appel au raisonnement pour démontrer que les grâces efficaces qui constituent le don de persévérance finale ne sauraient, ni collectivement, ni distributivement, constituer un objet du mérite de condignité. Ni collectivement, car il faudrait pour cela que l'homme pût mériter *de condigno* la première grâce efficace de toute la série; ni distributivement, car, dans l'hypothèse que le juste, muni de la première grâce efficace, pourrait mériter d'un mérite proprement dit les grâces efficaces suivantes, il se fixerait ainsi de lui-même dans l'impeccance, ce qui ne se réalise, dans le don de persévérance finale, qu'à l'ultime moment de l'état de voie, et uniquement par l'efficacité de la grâce.

En bref, l'argument de saint Thomas, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 9, reste le fond de toute argumentation. La grâce de la persévérance finale est le principe du mouvement vers la persévérance, elle ne saurait donc être au terme du mouvement, seul objet possible du mérite. Voir col. 1294.

Faut-il faire du don de la persévérance finale un objet du mérite de congruité?

Nombre de théologiens l'admettent, certains en spécifiant que ce mérite de congruité est essentiellement faillible. Bellarmin, *Controversiæ de justificatione*, l. V, c. XXII, *Opera*, t. VI, Paris, 1870, p. 385 (s'appuyant sur saint Thomas, *In epist. ad Heb.*, c. VI, leçon 3); Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXXVIII, n. 14, qui adoucit son affirmation en rappelant que, à proprement parler, il n'y a pas de mérite même de congruité à un moment déterminé de la vie ou dans tels actes particuliers, mais plutôt une succession d'actes, au cours de toute la vie, partiellement méritoires, d'un mérite de simple congruité; et d'autres théologiens, principalement jésuites. L'opinion est accueillie avec faveur par Lange, *De gratia*, n. 717. Elle s'appuie sur II Pet., I, 10 : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*. Et, d'ailleurs, saint Augustin a lui-même employé le mot « mérite » : *suppliciter* EMERERI. Cf. Van Noort, n. 220.

La plupart des théologiens, cependant, suivent saint Thomas, Ia-IIæ, q. XIV, a. 10, et enseignent que la persévérance finale ne saurait être méritée, même d'un simple mérite de congruité, à moins d'entendre ici le mot « mérite » dans un sens tout à fait impropre. Le mérite de congruité, en effet, suppose une certaine convenance de la récompense. Or, même en simple convenance, Dieu ne doit la prédestination et la persévérance finale à personne. Ce sont là des dons absolument gratuits. Gonet, *De justificatione*, disp. II, *De merito*, a. 9, n. 228; Billuart, *De gratia*, diss. VIII, a. 5 (où l'auteur reconnaît que, même chez les thomistes, il y a désaccord). Le P. del Prado semble formuler une appréciation exacte en disant que la formule du mérite de congruité appliquée au don de la persévérance finale recouvre une équivoque. *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 661.

Il conviendrait donc, après Gonet et Billuart, de dire que, en toute hypothèse, il ne pourrait être question que d'un mérite de congruité improprement dit et au sens large.

Et, par là, nous rejoignons la doctrine communément admise, *res certissima*, dit Suarez, *loc. cit.*, n. 12, et enseignée par tous les théologiens sans exception, que la grâce de la persévérance finale *peut être obtenue par nos prières et nos supplications : suppliciter emereri potest*. Il est inutile de donner ici des références, puisque c'est l'unanimité qui est en cause.

Janssens trouve opportunément dans la liturgie la conclusion de cet enseignement. Dans le missel romain, est insérée la messe *ad postulandam gratiam bene moriendi*. Le mot *gratia* indique ici la gratuité de la persévérance finale, qui ne tombe pas sous l'objet du mérite. Sans doute, les derniers mots de l'Évangile pourraient faire quelque difficulté : *Vigilate itaque, omni tempore orantes, ut digni habeamini fugere ista omnia quæ futura sunt et stare ante Filium hominis*. Luc., XXI, 36. Mais le mot *digni* n'implique ici aucun titre strict à la persévérance, comme on peut s'en rendre compte en lisant la dernière oraison : *Quæsumus clementiam tuam, omnipotens Deus : ut per hujus virtutem sacramenti nos famulos tuos gratia tua confirmare digneris; ut in hora mortis nostræ non prævaleat contra nos adversarius, sed cum angelis tuis transitum habere mereamur ad vitam. De gratia Dei et Christi*, p. 502.

V. QUELQUES CONCEPTS EXTRA-THÉOLOGIQUES RELATIFS A LA PERSÉVÉRANCE FINALE. — 1° *Les révélations privées et la certitude de la persévérance finale*. — Certaines révélations privées apporteraient à une catégorie de chrétiens la certitude d'éviter les flammes de l'enfer. Ainsi, la révélation faite par la sainte Vierge à saint Simon Stock en faveur de ceux qui mourraient revêtus du scapulaire du mont Carmel. Sur l'authenticité et la portée de cette révélation, voir Terrien, *La Mère des hommes*, t. II, Paris, p. 300 sq.; pour la controverse relative à l'authenticité, art. *Mariolâtrie*, dans le *Dict. apol. de la foi cathol.*, t. III, col. 310. Ainsi, la révélation faite par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie, en faveur de ceux qui communieraient en l'honneur du Sacré-Cœur neuf fois de suite, le premier vendredi. Sur le texte, le sens, la portée de cette « grande promesse », voir J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1919, avec toutes les références de la p. 85.

On se rappellera tout d'abord que les révélations privées ne s'*imposent* à l'adhésion des fidèles que dans la mesure où elles corroborent la révélation publique, close dans l'Église catholique avec la mort du dernier des apôtres. Voir t. VI, col. 146-149. D'autre part, même lorsqu'elles ont, pour ainsi dire, reçu le laissez-passer de l'Église, elles ne se présentent encore qu'avec des garanties humaines d'authenticité, l'autorité de l'Église n'étant jamais engagée sur ce point.

En admettant l'authenticité des révélations faites à saint Simon Stock et à sainte Marguerite-Marie, il ne s'ensuit pas que la doctrine promulguée au concile de Trente soit infirmée pour une catégorie de chrétiens. La promesse doit être interprétée d'après l'analogie de la foi et, quelle que soit l'interprétation donnée au sens de ces révélations, il restera toujours vrai qu'il ne s'agit pas de certitude absolue, mais de confiance fondée sur la miséricorde et la bonté divines et conditionnée par l'accomplissement des devoirs qu'impose le salut. Nous avons vu plus haut, col. 1300, que la dévotion envers Marie est un des « signes » de la prédestination et de la persévérance finale. La révélation concernant le scapulaire doit être comprise en ce sens. Quant à la promesse, il semble qu'elle doive être interprétée dans un sens analogue. Elle supposerait donc l'accomplissement des autres œuvres et la fidélité aux grâces, dont dépend, dans les miséricordieux desseins de Dieu, la persévérance finale. L'évangile de saint Jean nous fournit un exemple de promesse de ce genre : Jésus y promet la vie éternelle et la résurrection glorieuse à ceux qui mangeront sa chair et boiront son

sang, c. vi, ỳ. 51-52, 55. Et, pourtant, cette promesse solennelle, consignée dans la révélation publique, laisse intactes toutes les autres conditions du salut. De même, Notre-Seigneur attache la promesse de la persévérance finale aux neufs communions, marquant par là que celui-là assurera bien mieux son salut qui communiera plus fréquemment et plus pieusement en son honneur; mais il sous-entend certainement la nécessité des œuvres, de toutes les œuvres que le souci de notre salut nous impose : « Souvent la sainte Écriture, écrit Bellarmin, attribue à différents moyens la vertu de justifier une âme, ou même de lui assurer son salut. Cela ne veut pas dire que ces moyens puissent, par eux seuls, justifier et sauver quelqu'un, mais seulement qu'ils ont la vertu de contribuer à la justification et à la vie éternelle, *pourvu qu'ils soient accompagnés des autres moyens de salut, comme sont la foi, l'état de grâce, l'observance des commandements.* » *De pænitentia*, l. II, c. vii. Ceux qui admettent que le Sacré-Cœur a fait une promesse spéciale et attribuent la persévérance finale à la seule pratique des neuf communions sont obligés d'en restreindre la certitude aux limites qu'impose la foi et qui précisent heureusement la portée de leur interprétation. Voir surtout Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Tournai, 1908, p. 217 sq.

2° *La persévérance finale étendue normalement à la presque totalité des hommes.* — C'est la vieille thèse miséricordieuse, voir t. i, col. 2443-2445, 2450-2452, et t. v, col. 77 sq., mais renouvelée sous une forme nouvelle en connexion avec la grâce spéciale de la persévérance finale. On suppose qu'à l'heure de la mort l'âme reçoit normalement de Dieu le bienfait d'une illumination suprême, qui la met à même de se déterminer en connaissance de cause soit pour Dieu, soit contre Dieu; et l'illumination est si puissante que la conversion vers Dieu suit nécessairement. Une première manifestation de cette hypothèse se rencontre dans une proposition condamnée en 1368 par Simon Langham, archevêque de Cantorbéry : *Quilibet viator, tam adultus quam non adultus, Saracenus, Judæus et paganus, etiam in utero materno defunctus, habebit claram visionem Dei ante mortem suam, qua visione manente habebit electionem liberam convertendi se ad Deum, vel divertendi se ab eo; et si pro tunc elegerit converti ad Deum, salvabitur, sin autem minus damnabitur.* Texte dans Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. xiv, c. iii, a. 21, t. xv, p. 213. Cette opinion fut reprise au xixe siècle par Klee en faveur des enfants morts sans baptême, pour leur permettre le baptême de désir. *Katholische Dogmatik*, t. iii, Mayence, 1835, p. 119. Thèse renouvelée avec une nuance de modération par Karl-Maria Mayrhofer, *Das dreieine Leben in Gott und jeglichem Geschöpfe*, t. i, Ratisbone, 1851, p. 246-251; par Laurent, *Grösserer Katechismus der römisch-katholischen Religion für das Bistum Luxemburg*, 3e édit., Luxembourg, 1879, p. 288; plus récemment, en faveur des adultes, par dom Démaret, *Les morts peu rassurantes, motifs d'espérance et de prière*, Montligeon, 1923; et, dernièrement, dans une communication au *Bulletin de la Société médicale de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien*, mai 1930; voir *Documentation catholique*, 5 décembre 1931, col. 1043-1054.

Une telle hypothèse ne semble guère admissible; de plus, en face des textes scripturaires qui inculquent aux hommes la nécessité d'être toujours prêts et de se tenir en garde, cf. Matth., xxv, 13, coll. xxiv, 42, 44; Luc., xii, 39; I Thess., v, 2, 6; II Pet., iii, 14; Apoc., iii, 3; xvi, 15, elle semble doctrinalement téméraire. Avec elle, deviendraient inintelligibles les graves avertissements du Christ, illustrant la nécessité de la vigilance en attendant son retour. Matth., xviii, 8, 9; Marc., ix, 42-47; Luc., xiv, 27; xxi, 34. Enfin, sans insister sur le fait que l'Évangile suppose qu'un assez grand nombre d'hommes seront damnés, cf. Matth., xxv, 32 sq., cette universalité de la grâce de la conversion finale met en péril le dogme de l'incertitude de cette persévérance, sans compter qu'elle constitue un grave danger pour la pratique de la morale. Les faits physiologiques sur lesquels on prétend l'appuyer ont été repris et interprétés d'une façon correcte par le P. Roure, *Au-delà*, Paris, 1932. Cf. *Ami du clergé*, 1932, p. 130 sq.

La bibliographie théologique sur la question de la persévérance serait immense. On se contentera d'indiquer ici : 1° les travaux modernes sur la pensée de saint Augustin; 2° les principaux ouvrages de systématisation théologique dérivés de saint Thomas et du concile de Trente.

I. Sur saint Augustin. — A. Koch, *Der hl. Faustus Bischof von Riez*, c. v, *Die Autorität des hl. Augustin*, Stuttgart, 1895; J. Rottmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1892; Fr. Saint-Martin, *La pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits*, Paris, 1930, principalement p. 81-140; Ch. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce d'après le « De correptione et gratia »*, dans *Recherches de science religieuse*, 1930; N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, 1931, surtout IVe et Ve parties, c. iii-v. On devra aussi consulter Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, p. 498 sq.; Cayré, *Précis de patrologie*, t. i, Paris, 1927, p. 670 sq.; et ici Augustin *(Saint)*, t. i, col. 2384 sq.

II. La systématisation théologique. — Les commentateurs de saint Thomas, Ia-IIæ, q. cix, a. 1-2, 4, 9-10; q. cxiv, a. 9; IIa-IIæ, q. cxxxvii, a. 3 (notamment les commentaires de Cajétan) et *Cont. gent.*, l. III, c. clv (commentaire de Sylvestre de Ferrare). On se reportera aux grands théologiens cités, notamment Suarez, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Billuart, et, parmi les auteurs plus récents, aux traités de la grâce de Schiffini, Mazzella, Palmieri, Pesch, Janssens, Billot, Beraza, Van der Meersch et surtout Lange.

A. Michel.

PERSHORE ou **PERSORA (Jean de)**, frère mineur anglais, originaire de Pershore (comté de Worcester), et qui fut régent, selon toute probabilité, au *Studium generale* des mineurs à Oxford, vers 1288. Dans les mss. il est appelé aussi Jean de Persol (Persole). Le ms. *158* de la bibl. communale d'Assise donne sur divers « actes » tenus à Oxford, et auxquels prit part Jean de Pershore des renseignements intéressants : q. clxxxv, fol. 330 ro-vo; q. cxcix, fol. 341 ro; q. cxxx, fol. 104 ro-110 ro; q. lvii, fol. 56 ro; q. cl. fol. 184 ro. D'après A. G. Little, quelques *quæstiones* de Jean de Pershore seraient conservées dans le ms. *95* de la bibl. comm. de Todi. Mais nous n'avons pu identifier aucune des questions contenues dans ce ms. comme devant être attribuée à Jean de Pershore.

A. G. Little, *The franciscan school at Oxford in the XIII. century*, dans *Arch. franc. histor.*, t. xix, 1926, p. 828-829, 858-859; Fr. M. Henquinet, O. F. M., *Descriptio codicis 158 Assisii, ibid.*, t. xxiv, 1931, p. 215, 227, 231, 242, 245.

Am. Teetaert.

PERSONNE. Voir art. Hypostase, t. vi, col. 369-437.

PERUZZINUS André, frère mineur de la régulière observance. Il n'est originaire ni de la province des Marches, ni de Pérouse, ni d'Uviano, comme le prétendent quelques historiens, mais d'Orciano, dans la province de Brescia. Le P. André fut surnommé Peruzzinus. Il vivait à la fin du xvie siècle et pendant la première moitié du xviie. En l'honneur de l'immaculée conception de Marie, il composa *Speculum de conceptione beatæ Virginis*, Padoue, 1627, et *Analysis purissimæ conceptionis Deiparæ*, in-4°, Venise, 1634. Dans ce dernier ouvrage, il s'efforce de prouver le privilège de l'immaculée conception, non seulement par le témoignage de plus de trois cents auteurs, par l'auto-

rité de la sainte Écriture, par des arguments de raison, par l'institution et la célébration de la fête, par des révélations divines, par des miracles opérés, mais aussi par l'autorité de saint Thomas et les raisons alléguées par les adversaires eux-mêmes. Eugenius Martinellus, également frère mineur de la province de Brescia, publia, en 1628, à Venise, un résumé du premier ouvrage : *Ex speculo de conceptione B. Virginis epitome*.

Peruzzinus rédigea aussi une *Explanatio in hymnum mortuorum, dictum Sequentia dies iræ dies illa*, dont Daniel Naydingher a extrait des questions qu'il envoya à Paul V et publia à Pérouse, en 1609. D'après le témoignage du même Daniel Naydingher, dans *Epistola ad lectores*, qui précède l'*Explanatio in hymnum mortuorum*, Peruzzinus aurait écrit un *Commentarium in philosophiam, in theologiam et in Joannem*, qu'il promit d'éditer le plus tôt possible. Le P. André composa encore, pour la défense de la papauté et du clergé, *Ecclesiæ jubar omnes adversariorum tenebras immunitatem clericorum et potestatem Christi ac papæ offendentes procul abigens*, qu'il dédia à Paul V et publia à Florence en 1617. D'après J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 39, cet ouvrage serait conservé en manuscrit à la bibliothèque Laurentienne de Florence et à la bibliothèque communale d'Assise. Nous n'avons pu l'y trouver. Enfin, Peruzzinus est l'auteur d'une *Apologia pro infirmis confessorem petentibus*, Padoue, 1626, et d'une *Oratio funebris in morte Alexandri Farnesii, ducis exercitus regis catholici in Belgio*, prononcée à Pesaro.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 17; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fr.*, t. I, Rome, 1908, p. 38-39; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 655; L. Schönleben, *Orbis universi votorum pro immac. conceptione B. Virginis*, t. III, c. III, § 6, n. 2.

Am. Teetaert.

1. PESCH Christian. — Né à Cologne-Mülheim le 25 mai 1853, entré dans la Compagnie de Jésus en 1869, il enseigna la théologie dogmatique de 1884 à 1895 à Ditton Hall (Angleterre) et de 1895 à 1912 à Valkenburg (Hollande), où il mourut le 26 avril 1925.

De sa science et de son travail témoignent plus de trente livres ou brochures et de nombreux articles dans diverses revues. Esprit pondéré, d'une solide science patristique et scolastique, il s'inspirait, pour sa méthode et sa doctrine, surtout de saint Thomas, de Suarez et de Lugo. Il reste un des représentants les plus autorisés de la théologie de son ordre et un des théologiens les plus estimés de notre temps. A l'époque de la crise moderniste, il contribua d'une façon décisive à enrayer le modernisme en Allemagne.

Ouvrages généraux : Prælectiones dogmaticæ, 9 vol., Fribourg, 1894-1897; *Compendium theologiæ dogmaticæ*, 4 vol., Fribourg, 1913-1914, résumé de l'ouvrage précédent. — Parmi ses études *particulières* mentionnons : *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg, 1906; *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums*, *ibid.*, 1885; *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit*, *ibid.*, 1888; *Gott und Götter*, *ibid.*, 1890; *L'apologétique de Jésus-Christ*, Bruxelles, 1909; *Zur neueren Literatur über Nestorius*, Fribourg, 1914; *Nestorius als Irrlehrer*, Paderborn, 1921; *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden*, Fribourg, 1923.

Une dizaine d'études sur diverses questions théologiques d'actualité parurent dans la collection fondée par lui *Theologische Zeitfragen* (six séries, Fribourg, 1900-1916), en particulier : *Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der Wissenschaft; Alte und neue Apologetik; Das Wesen der Todsünde; Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre* (publié aussi en latin : *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, Rome, 1903); *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*. A ces ouvrages il faut ajouter de nombreux articles dans les revues *Stimmen aus Maria-Laach* (aujourd'hui *Stimmen der Zeit*), *Zeitschrift für katholische Theologie*, *Katholik*, *Scholastik*.

H. Weisweiler.

2. PESCH Tilmann. — Né à Cologne le 1er février 1836, entré dans la Compagnie de Jésus en 1852, il enseigna la philosophie, de 1867 à 1869, à Maria-Laach et, après quelques années de ministère, de 1876 à 1884 à Blijenbeck (Hollande). A son enseignement, il ajouta, dès le début, une activité littéraire étendue et de nombreuses conférences apologétiques. Il mourut à Valkenburg (Hollande), le 18 octobre 1899. Par ses écrits, le P. T. Pesch eut, en Allemagne, une grande part dans le renouveau, commencé par le P. Kleutgen et d'autres, de la philosophie catholique dans le sens néo-scolastique. Il excellait surtout à faire connaître cette philosophie aux catholiques cultivés, comme aussi aux non catholiques. Ainsi, il contribua à préparer, longtemps avant l'encyclique *Æterni Patris*, le retour aux doctrines fondamentales de la philosophie scolastique demandé par Léon XIII.

Son ouvrage principal, *Die grossen Welträtsel, Philosophie der Natur*, 2 vol., Fribourg, 1883-1884, 3 éditions, attira l'attention des savants non catholiques sur la philosophie catholique de la nature et arma les catholiques contre les attaques, alors très vives, du matérialisme, de l'athéisme et du monisme. Dès 1878, il inaugura la grande collection *Philosophia Lacensis* pour laquelle il écrivit lui-même huit volumes : *Philosophia naturalis*, 2 vol., Fribourg, 1880, *Institutiones logicales*, 3 vol., *ibid.*, 1888-1890, *Institutiones psychologicæ*, 3 vol., *ibid.*, 1896-1898. Contre la philosophie de Kant, il publia trois études très remarquées : *Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste*, 1876, *Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft*, 1877, *Das Weltphänomen*, 1881. Pour réfuter les attaques du protestantisme, alors très aggressif, il fit paraître, d'abord sous le pseudonyme de Gottlieb, les *Briefe aus Hamburg*, 2 vol., Berlin, 1883-1889 (5e éd. en 1905). Il fonda également la collection apologétique des *Flugschriften zur Lehr und Wehr* (Germania, Berlin) qui furent répandues à plus d'un million d'exemplaires. Parmi ses écrits ascétiques, mentionnons *Das religiöse Leben*, Fribourg, 1878 (23 éd.), traduit en plusieurs langues (en français : *Le guide de la vie chrétienne*, 1895) et son livre de prédilection *Christliche Lebensphilosophie*, *ibid.* 1895 (10 éd.), traduit en français : *La philosophie chrétienne de la vie*, 1900.

Stimmen aus Maria-Laach, t. LVII, 1899, p. 461 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1873-1874.

H. Weisweiler.

PESSIMISME ET OPTIMISME. — Dans ce dictionnaire de théologie, ce problème n'a qu'une importance secondaire. Les questions du bien et du mal, celle de la création ont été traitées abondamment; le présent article fournira des renseignements historiques sur les systèmes optimistes et pessimistes; ils seront précédés de quelques considérations générales sur ces systèmes.

I. Considérations générales. — 1° *Délimitation des termes.* — Les termes ne sont pas anciens : le terme optimisme apparaîtrait, pour la première fois, dans le compte rendu des jésuites de Trévoux sur la théodicée de Leibniz, 1737; le terme pessimisme, formé par analogie, apparaît chez Coleridge, 1815, et Schopenhauer, 1819 (voir Lalande, *Vocabulaire de philosophie*).

Au sens strict, on nomme « optimisme » le système qui enseigne que le monde actuel est le meilleur pos-

sible; par opposition, on nommera « pessimisme » un système qui fait du monde présent le plus mauvais possible. Cependant, les deux mots ont pris, dans l'usage général, des acceptions bien moins rigoureuses, qui rendent nécessaire une critique plus approfondie des termes.

Éliminons d'abord ce que l'on pourrait appeler le pessimisme et l'optimisme de circonstance. Il est évident que tout homme passe par des états d'exaltation et d'abattement et qu'il donne souvent à ces états d'âme des expressions généralisées. On aurait grandement tort d'attribuer une valeur systématique à ces cris de l'âme, surtout s'ils émanent de poètes qui n'ont aucune intention de formuler des vues philosophiques sur l'univers. (Ce qui n'empêche pas qu'un poète puisse avoir subi l'influence d'une philosophie pessimiste : Richard Wagner fut disciple de Schopenhauer.) Cependant, des documents de ce genre encombrent la littérature du sujet : il est réellement abusif de tirer des conclusions relatives à la valeur des choses de tel ou tel vers d'Homère, de Théognis ou de Bacchylide, contredit par la joie et la riche vitalité de l'ensemble de leur œuvre. Il faut traiter de la même manière le prétendu pessimisme de Job et de l'Ecclésiaste; il y a, dans ces livres, des expressions poignantes de tristesse, contrebalancées par d'autres textes; mais leur ensemble ne ressemble, ni de près, ni de loin, à la littérature philosophique du pessimisme; car leurs auteurs sont inspirés; ils ont la foi, et ceux qui croient se contentent finalement du monde, quel qu'il soit, dans lequel Dieu les a placés.

Il est encore évident que « pessimisme » et « optimisme » ne prennent une portée philosophique que lorsqu'il s'agit d'une vue générale et abstraite, non d'un jugement porté sur des situations concrètes. On peut croire que l'actuel problème du désarmement et de la paix universelle est insoluble, que la question sociale, telle qu'elle se pose dans l'Europe contemporaine, est sans issue, même que notre civilisation occidentale est à son déclin (Oswald Spengler), sans être pour cela pessimiste au sens philosophique.

On peut encore croire qu'actuellement le mal prédomine et rester plein d'espoir pour l'avenir. Les philosophies modernes du progrès sont optimistes, même si leur jugement sur la situation momentanée de l'humanité est nettement défavorable. Le fidèle peut se croire dans une « vallée de larmes » et être plein d'espoir pour la vie de l'au-delà; on ne le qualifiera pas de pessimiste. Les religions, qui promettent le salut, supposent, par définition, un état plus ou moins déficient du temps présent. Et ceci est vrai tout particulièrement du christianisme.

Il est abusif de vouloir trancher le problème selon la prédominance du plaisir ou de la douleur. L'individu en juge d'aprés sa propre expérience; comment voudrait-il avoir une vue fondée sur la prédominance du plaisir ou de la douleur dans l'ensemble de l'humanité? On peut encore admettre la prédominance du plaisir ou de la douleur dans sa propre vie ou dans la vie d'un autre sans être pessimiste : on peut, en effet, attendre de rigoureuses compensations dans une autre existence. Quant aux théories psychologiques qui admettent que le plaisir n'est qu'une absence de douleur, ou que la douleur n'est qu'une absence de plaisir, nous ne les discuterons pas. Comme tant de thèses de psychologie « expérimentale », ces théories sont des conséquences de présupposés métaphysiques inavoués. Mieux vaut alors discuter le problème métaphysique, comme on l'a fait ici aux articles Bien et Mal.

Il est finalement évident qu' « optimisme » et « pessimisme » sont des termes relatifs, parce que « bien » et « mal », le sont aussi. Ce qui est un bien pour l'un, peut être un mal pour l'autre; l'appréciation dépend, en grande partie, du point de vue que l'on choisit. Il n'y a pas de doute, et Byron l'a exprimé d'une manière très forte, que pour un démon ou un damné le monde n'est pas bon. Démon ou damné voudraient que beaucoup de choses, qui sont, ne fussent pas, et que plusieurs choses fussent, lesquelles ne sont pas, dit saint Thomas, I^a, q. LXIV, a. 3. Pour eux, il aurait mieux valu ne pas être né. Matth., XXVI, 24. Pour un croyant *in statu viatoris*, tout monde sera bon qui lui permettra de faire son salut. Mais une conception chrétienne, c'est-à-dire théocentrique, se placera au point de vue de Dieu, même si ce point de vue reste plein de mystéres. Le monde sera bon, lorsqu'il correspondra exactement aux intentions de son divin auteur; Dieu étant très sage et tout-puissant, tout monde créé par lui correspondra à son intention et sera bon, « très bon, » pour employer les termes de la Genèse. Dieu étant libre de choisir ses intentions, une infinité de mondes pourra correspondre à ses intentions, tous trés bons, et, dans une pareille perspective, on ne voit pas même quel sens aurait l'idée du meilleur monde possible.

Pour compléter notre développement, résumons la doctrine que saint Thomas expose dans la *Somme théol.*, I^a, q. XXV : Dieu n'était pas obligé de créer le monde actuel; sa sagesse n'est pas restreinte á un seul ordre de choses. Quelque chose qu'il ait faite, il peut toujours l'améliorer et il peut aussi en faire une autre meilleure. Mais il ne peut pas mieux faire ce qu'il fait; car il le fait avec son entière sagesse et bonté. L'univers ne peut pas être meilleur qu'il n'est, á le supposer constitué par les choses actuelles; si l'une des choses qui le constituent était rendue meilleure isolément, l'ordre de l'ensemble serait troublé. Mais Dieu pourrait faire d'autres choses, ou ajouter á celles qu'il a faites, et nous aurions un univers meilleur (tr. Sertillanges).

2° *Appréciation des systèmes.* — 1. Nous avons montré autre part, art. Panthéisme, col. 1856, que l'optimisme absolu est apparenté au panthéisme : il met entre Dieu et son œuvre, d'une manière avouée ou inavouée, un lien nécessaire; il enchaîne Dieu et tend á diviniser le monde tel qu'il est. Il se heurtera toujours au témoignage du réel : la réalité contient des biens et des maux; une fruste et peu philosophique application du principe de causalité en tirerait aisément l'idée de deux auteurs qui se combattent, d'un auteur du bien et d'un auteur du mal. Le dualisme revient perpétuellement, dans la pensée persane, dans la gnose, dans le manichéisme, dans certain protestantisme moderne qui ne croit plus á la toute-puissance divine. A plus forte raison, on ne conçoit pas l'existence du pessimisme dans le monde le meilleur. Remarquons encore que l'optimisme ruine la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : l'incarnation, la grâce, la vision béatifique sont exigées par le meilleur plan du monde.

2. Il est plus difficile de se rendre compte de la portée métaphysique du pessimisme. Il implique que l'on nie toute cohésion et tout sens dans le monde, ou que l'on fait de son auteur un être impuissant ou mauvais. Alexandre Martin (dans l'*Encyclopædia* de Hastings, t. IX, col 811) remarque avec raison qu'on ne peut échafauder aucune vue cohérente du monde sur la base de son irrationalité. Déclarer qu'il vaudrait mieux que rien ne soit revient à souhaiter le non-être. Pour des esprits habitués à l'identification de l'être et du bien, une pareille position est à peine concevable. Saint Thomas enseigne que le non-être en lui-même n'est pas désirable; il le peut être accidentellement, lorsqu'il détruit un mal que nous abhorrons; mais nous n'abhorrons ce mal que par amour

de l'être. *Sum. theol.*, Iª, q. v, a. 2, ad 3um. Souhaiter le non-être est donc paradoxal et ne peut s'expliquer que par une erreur, volontaire ou involontaire, du jugement. On n'est évidemment pas obligé de croire tout ce que l'on dit ou écrit; il ne faut pas prendre trop au sérieux ceux qui trouvent leur plaisir à dire, de la meilleure manière possible, que le plaisir n'existe pas. Le pessimisme peut être un snobisme. Mais il y a eu des pessimistes de bonne foi, dupes de leurs propres raisonnements, et il serait utile de rechercher les causes d'une pareille aberration.

Elle peut avoir des causes individuelles : hérédités morbides, tempérament mélancolique, neurasthénie, insuccès. Il doit y avoir des causes plus générales, géographiques ou ethnographiques, qui font que certains peuples sont fortement inclinés vers le pessimisme. Des époques de crises sociales engendrent facilement une philosophie désespérée. On a encore remarqué que le pessimisme est la suite de conceptions philosophiques qui réduisent à rien la personnalité humaine : à la rigide conception du *samsara* correspondrait le pessimisme bouddhiste; au déterminisme de la science moderne correspondrait la crise pessimiste du XIXe siècle. Enfin, il est étrange que le pessimisme soit souvent le dernier mot de poètes perdus par leur sensualité (Omar Khayyam, Byron, Lenau); Fichte dit avec raison que nous embrassons la philosophie qui répond à notre propre valeur morale. On pourrait comparer le texte du livre de la Sagesse, I, 16 : « Les impies appellent la mort du geste et de la voix; la regardant comme une amie, ils se passionnent pour elle, ils font alliance avec elle, et, en effet, ils sont dignes de lui appartenir. »

II. Renseignements historiques. — En négligeant certains faits isolés, nous étudierons quatre époques de l'histoire de la pensée humaine : le pessimisme hindou, l'optimisme grec, l'optimisme du siècle des lumières, le pessimisme spéculatif allemand du XIXe siècle. Nous traiterons sommairement les penseurs auxquels le *Dictionnaire* a consacré, ou consacrera, des articles spéciaux.

1° *Le pessimisme hindou.* — La pensée védique ne fut pas pessimiste. Dans un remarquable article de l'*Encyclopædia* de Hastings, t. IX, col. 812, Griswold caractérise le passage du védisme au brahmanisme comme un passage au pessimisme. Il aurait été accompagné de l'introduction du dogme de la réincarnation et des rites phalliques. La race hindoue serait caractérisée par un dépérissement de la volonté allant de pair avec un développement exagéré de la pensée métaphysique et du sentiment; la vie sentimentale serait souvent hédonistique et sexuelle. Griswold suppose finalement, comme causes du pessimisme hindou, l'influence défavorable du climat et un tempérament mélancolique, résultant du mélange entre Aryens et Dravidiens. Laissons-lui la responsabilité de cette dernière explication.

Quoi qu'il en soit, nous avons l'impression qu'en Europe on a beaucoup exagéré le pessimisme des doctrines hindoues. On a interprété trop longtemps la pensée hindoue en fonction du pessimisme de la race, comme on a trop longtemps interprété le dogme du Coran en fonction du fatalisme populaire. Ce serait à peine un paradoxe que de prétendre que les croyances hindoues sont moins pessimistes que le christianisme : car l'homme, d'après elles, peut se sauver lui-même; il est certain d'obtenir son salut, ne serait-ce qu'après d'innombrables existences, et il n'y a pas d'enfer éternel.

Dans la pensée des Upanishads, la nuance pessimiste naît de l'opposition entre l'immuable et éternel Brahman-Atman et la réalité changeante et illusoire. Elle est formulée dans le fameux texte de la *Brihadaranyaka-Upanishad* : « Ce qui diffère de Lui est plein de souffrance. » (III, VII, 23.) En somme, c'est l'idée leibnizienne du mal métaphysique, la vision nette de l'imperfection de tout être créé; il est uniquement question du mal métaphysique, non du mal moral. Du reste, cette vision est si peu pessimiste qu'on est sûr de pouvoir atteindre le salut par l'ascèse, la connaissance, le non-agir. Pour le docteur classique du védantisme, Çankara, Brahman est réalité, intelligence et béatitude; le salut s'obtient par la prise de conscience de notre identité avec cette suprême béatitude. Le pessimisme est adouci davantage dans les philosophies et les sectes religieuses, avec leurs dieux pleins de grâce, prêts à secourir les hommes dans l'œuvre de leur salut.

Il ne reste, en fin de compte, comme véritablement pessimiste, que l'hérésie par excellence de l'ancienne Inde : le matérialisme des carvakas, avec sa négation de toute survie et de toute transmigration et les débauches collectives de ses étranges moines. Mais il était si éloigné de la mentalité hindoue qu'il a disparu : nous ne le connaissons que par les critiques de ses adversaires.

La question du pessimisme bouddhiste est obscure : si les pessimistes européens ont emprunté aux bouddhistes, ils leur ont rendu largement. La manière d'après laquelle le bouddhisme était présenté en Europe, et l'est encore partiellement, correspond mieux à la mentalité du XIXe siècle européen qu'à celle du Ve siècle avant Jésus-Christ.

A première vue, le bouddhisme se donne comme une voie du salut; il insiste beaucoup sur la souffrance actuelle, mais le moine est sûr de pouvoir lui échapper; il est dans la voie; et la note qui se dégage des chants des premiers moines et nonnes *(therigathas, theragathas)* est bien plus la joie de la délivrance que la tristesse de souffrir. Mais en quoi consiste la délivrance? Tout le problème du pessimisme bouddhiste est finalement lié à la question du nirvana. Il n'y a pas de question plus discutée. Le maître a peut-être refusé de se prononcer. On peut cependant croire que le nirvana, atteint sur terre par le moine parvenu à la suppression des désirs, est un état de béatitude. Quant à l'état du moine délivré après la mort, on peut dire que le point de départ du bouddhisme, le yoga, n'était sûrement pas nihiliste. Parmi les écoles anciennes, les sautrantikas seuls identifient franchement nirvana et néant, tandis que les autres sectes admettent l'existence du nirvana comme « absolu eschatologique », pour employer l'expression de M. de la Vallée-Poussin. Parmi les écoles du mahayana, le madhyamika tient que le nirvana n'est ni être, ni non-être; les vijnanavadins y voient une réalité de l'ordre de la pensée. Il est donc fort prudent de ne pas voir dans le nirvana une extinction pure et simple, et, du coup, le caractère pessimiste attribué au bouddhisme redevient bien problématique. Voir surtout, J. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, Paris, 1924.

2° *L'optimisme grec.* — Dans la pensée grecque, le seul pessimiste dont on puisse parler est l'hédoniste Hégésias; encore faut-il préciser : Hégésias ne croit pas qu'on puisse arriver à un plaisir positif; il faut se contenter d'une absence de douleur. On raconte que les conférences de Hégésias provoquèrent une épidémie de suicides. C'est peut-être chez les épicuriens qu'on soupçonnerait le plus facilement la note pessimiste : on se souviendra de la poignante tristesse qui se dégage de la lecture du *De rerum natura* de Lucrèce. Mais nous avons déjà remarqué qu'il ne faudrait pas systématiser certains textes pessimistes de penseurs ou poètes grecs; il y a, dans leur nation, une trop grande joie de vivre, de connaître, d'agir, de jouir. Aussi l'optimisme est fréquent. Selon le

Timée de Platon, Dieu, la plus parfaite des causes, n'a pu produire que la plus belle des œuvres (29*a*). Est optimiste également la parfaite rationalité et la finalité intégrale du monde stoïcien : le sage comprend que les maux de la vie présente émanent d'une Providence parfaite et ne sont qu'apparents. Pour les néoplatoniciens, le monde est le meilleur possible : toute chose parfaite produit nécessairement; le produit, moins parfait que le producteur, l'imite cependant dans la mesure du possible; la matière n'existe que parce qu'elle rend possible l'harmonie du monde.

C'est à l'influence néoplatonicienne qu'il faut attribuer l'apparition sporadique de l'optimisme absolu chez des penseurs musulmans ou chrétiens du Moyen Age dont nous citerons, à titre d'exemple, Suhrawerdi ou Nicolas de Cuse.

3° *L'optimisme de la philosophie moderne.* — C'est à des influences antiques qu'il faut également attribuer l'optimisme de la Renaissance. Pour Giordano Bruno, l'univers qui existe est absolument parfait, le seul qui fût possible; le mal est une illusion. Pour Spinoza, le monde n'aurait pu être produit d'une autre manière ni dans un autre ordre; de la cause la plus parfaite ne pouvaient découler que les effets les plus parfaits. Malebranche croit que Dieu a choisi, parmi les différents mondes possibles, le plus parfait, celui qui manifestait le mieux ses divins attributs, qui donnait, avec les moyens les plus simples, le meilleur résultat. L'incarnation était nécessaire, afin que le monde fût digne de Dieu.

Leibniz passe à bon droit pour avoir donné l'expression la plus complète de l'optimisme. Il y fut provoqué par les attaques de Bayle contre la théologie chrétienne. Dieu, dit-il, aurait pu ne pas créer, mais il devait manifester sa divine puissance et sa bonté. D'autres mondes étaient possibles en ce sens qu'ils n'impliquaient pas de contradiction interne; mais, à cause de la perfection divine, seul le monde actuel a pu être réalisé. Non seulement pour l'ensemble, mais aussi pour les individus tout y est arrangé pour le mieux. Il y a harmonie préétablie entre les différentes monades, et aussi « entre les règles de la nature et de la grâce... en sorte que la nature mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant ». *Principes de la nature et de la grâce*, p. 15. Le mal n'a qu'un caractère privatif; il est la suite nécessaire de l'imperfection des monades dont chacune ne reflète l'univers qu'à un point de vue particulier et partiel. Le péché est une suite de la limitation de la connaissance, et le mal physique une suite pénale du péché. Les imperfections du monde augmentent la perfection de l'ensemble, comme les ombres ou les notes discordantes augmentent la perfection de l'œuvre d'art.

Sans subir directement l'influence leibnizienne, le déisme anglais a professé vers la même époque des doctrines analogues. Une vaste harmonie pénètre l'univers. L'élimination de la doctrine du péché originel rehausse la bonté de la nature humaine. Tout péché est ignorance et disparaîtra avec une meilleure connaissance des choses. L'instinct naturel fera coïncider la vertu et le bonheur. Pour Shaftesbury, tout s'accorde avec le plan universel; rien n'est réellement mauvais; les contrastes augmentent la beauté de l'ensemble. Selon Pope, « le hasard est une direction que tu ne peux apercevoir, toute discorde une harmonie que tu ne comprends pas, tout mal partiel un bien universel ». *Essai sur l'homme*, cité par Sully, *Le pessimisme*, p. 54. Pour Hartley, tous les individus sont actuellement et infiniment heureux, *ibid.*, p. 55; l'association rétablit toujours la prédominance du plaisir dans notre vie psychologique. « Que peut-on ajouter, demande Adam Smith, au bonheur de l'homme qui a la santé, qui n'a pas de dettes et a une conscience tranquille? » aussi y a-t-il vingt personnes heureuses pour une misérable. *Ibid.*, p. 56. Il est inutile de rappeler l'optimisme naïf qui est à la base du libéralisme économique de Locke et de Smith.

L'optimisme anglais fut accepté par les penseurs du continent, mais il n'a pas résisté à la réalité. Après le désastre de Lisbonne, Voltaire abandonna les idées de Pope qui lui étaient chères. Hume croit qu'un équilibre entre les biens et les maux est l'hypothèse la plus probable. L'optimisme prend une forme dynamique : le monde n'est pas bon, mais il devient de jour en jour meilleur, avec le progrès des lumières, de la science et des inventions. C'est la conception de Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780, de Condorcet, *Progrès de l'esprit humain*, 1795, des spéculatifs allemands; elle atteint son plus haut point dans la divinisation du développement historique chez Hegel. On pourrait encore poursuivre son influence à travers les philosophies évolutionnistes (Darwin, Spencer) et socialistes de la seconde moitié du XIXe siècle.

4° *Le pessimisme allemand du XIXe siècle.* — A l'époque de l'*Aufklärung*, la note pessimiste ne se fit guère entendre; les penseurs étaient grisés par les succès de la physique moderne. Cette note, on la trouverait cependant chez certains littérateurs qui s'attachent à l'analyse du cœur humain : La Rochefoucauld, Mandeville, Swift.

Elle trouva, à son tour, une expression classique et définitive dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer. Celui-ci prend son point de départ dans la critique kantienne : notre connaissance ne fournit, de la réalité, qu'une représentation illusoire, déterminée par les formes subjectives du temps, de l'espace, de la causalité, de la finalité. Mais l'intuition interne nous livre le noumène, le fond des choses qui est volonté. Ce n'est qu'en nous que la volonté se manifeste sous sa forme supérieure; mais la même réalité, substantiellement identique, pénètre toutes choses. La volonté de Schopenhauer correspond, tant bien que mal, à l'*appetitus* des scolastiques, appétit naturel, sensible et volontaire. L'intelligibilité n'appartient qu'au monde phénoménal; la volonté nouménale est arbitraire, sans raison, sans fin. Le monde est le plus mauvais possible. L'homme seul peut arriver à connaître l'illusion de toute existence. La volonté le pousse éternellement de la douleur à l'ennui; son effort est essentiellement douloureux, et n'est jamais satisfait. La douleur seule est un état positif; le plaisir n'est qu'une absence de douleur. L'homme a cependant le pouvoir de se sauver, en niant le vouloir-vivre : transitoirement, dans la jouissance esthétique, définitivement, par l'ascétisme.

L'influence de Schopenhauer grandit après la révolution de 1848, surtout dans les milieux littéraires, et, avec la sienne, l'influence de certains poètes pessimistes de l'époque romantique, du comte Léopardi par exemple. On a attribué cette crise à un affaissement général de la volonté et à une neurasthénie très répandue. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, 12e édit., t. IV, p. 276. Il faudrait encore en rendre responsable la croyance scientifique au déterminisme universel, qui ravit aux hommes toute foi en leur valeur personnelle. Nous citerons, parmi les disciples de Schopenhauer, le poète-musicien Richard Wagner, l'historien de la pensée hindoue Paul Deussen (1845-1919), puis Julius Frauenstaedt (1813-1879), qui fit beaucoup pour la vulgarisation des idées pessimistes, enfin Philipp Mainlaender (1841-1876), qui voyait dans le développement du monde le suicide de Dieu et proposait comme devoir moral la virginité et le suicide.

Édouard von Hartmann (1842-1906) est le plus personnel des disciples de Schopenhauer; l'importance

de son système déborde largement la question du pessimisme. Il a voulu réaliser une synthèse des idées de Hegel et de Schopenhauer. Le fond du monde est l'inconscient, à la fois raison et volonté; l'inconscient est conçu à la manière de l'instinct animal. Il poursuit son développement avec une finalité parfaite, et le monde est le meilleur possible; malgré cela, il aurait mieux valu qu'il ne fût pas. Hartmann rejette toute morale ascétique ou négative; c'est par une active collaboration à l'évolution que nous pouvons hâter le dénoûment. Le plaisir est un état psychologique positif; mais du bilan des plaisirs et douleurs résulte la prédominance de la souffrance. Le processus mondial s'achèvera par un suicide cosmique; c'est ainsi que l'inconscient trouvera la voie de son propre salut.

Vers la fin du XIX[e] siècle, le pessimisme est en déclin et, s'il y eut de nouvelles crises pessimistes après la grande guerre, en Allemagne et en Russie, il ne paraît pas qu'elles aient produit une expression philosophique digne d'être mentionnée.

On consultera les auteurs cités (bibliographie dans Ueberweg), les histoires de la philosophie, les dictionnaires; nous mentionnons spécialement les articles de Martin et de Griswold dans l'*Encyclopædia* de Hastings. Parmi les monographies, fort nombreuses, mais vieillies, nous citerons : Sully, *Le pessimisme*, trad. Bertrand et Gérard, Paris, 1882; Jouvin, *Le pessimisme*, Paris, 1892; Caro, *Le pessimisme au XIX[e] siècle*, Paris, 1878; Gass, *Optimismus und Pessimismus*, Berlin, 1876; Huber, *Der Pessimismus*, Munich, 1876; Wentscher, *Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln*, Bonn, 1897; Kowalewski, *Studien zur Psychologie des Pessimismus*, Wiesbaden, 1904.

F. A. SCHALCK.

PETAU Denys, de la Compagnie de Jésus (1583-1652). — Il est né à Orléans le 21 août 1583, fils de Jérôme Petau, négociant et homme de lettres, neveu de Paul Petau, conseiller au parlement de Paris, célèbre érudit et collectionneur de manuscrits. Formé dans ce milieu passionnément humaniste et ardemment catholique, il fait ses études à Orléans, puis à Paris, où il logea quelque temps chez le même maître de pension que le futur abbé de Saint-Cyran. Rapin, *Histoire du jansénisme*, l. I, p. 30. Familiarisé de très bonne heure avec les langues anciennes, à la fin de sa philosophie, il soutient ses thèses de maître ès arts en grec. Étudiant de théologie, il suit les cours d'Isambert, de Duval, de Gamaches (*Dogm. theol. : De incarn., Appendix libri XIII*, c. I, éd. Vivès, t. VII, p. 343), mais travaille aussi à la bibliothèque du roi, dont le directeur, Casaubon, correspond avec lui en grec (*Casaubonii epist.*, 1028, 1034, 1038, 1044, 1105). A 19 ans, il obtient au concours la chaire de philosophie à l'université de Bourges et y enseigne durant deux ans. Déjà chanoine d'Orléans, il y est ordonné sous-diacre et revient, en 1601, poursuivre, à Paris, ses études de théologie. Il les interrompt pour entrer dans la Compagnie de Jésus, le 15 juin 1605. Deux nouvelles années de théologie à l'université de Pont-à-Mousson (1607-1609), puis il devient professeur de rhétorique à Reims, à La Flèche, finalement au Collège de Clermont à Paris (1618-1620); il enseigne la théologie positive dans ce même collège, de 1621 à 1644, et y reste bibliothécaire en même temps que directeur de congrégation jusqu'à sa mort, le 11 décembre 1652.

I. FORMATION GÉNÉRALE. — Humaniste, érudit et historien, Petau dut d'abord sa réputation à ses publications de textes et à ses ouvrages de chronologie. Préludant aux éditions bénédictines de la fin du siècle, et continuant celles du P. Fronton du Duc, son prédécesseur au Collège de Clermont, il avait fait paraître, dès 1612, une première édition des œuvres de Synésius; en 1613 et 1614, l'édition des discours de Thémistius et de Julien l'Apostat; en 1616, le *Breviarium historicum* de Nicéphore; l'édition des œuvres de saint Épiphane, en 1622, marqua en quelque sorte sa prise de possession de la chaire de théologie positive et elle fut suivie, en 1633, d'une seconde édition de Synésius, le tout traduit par lui en latin et accompagné de notes et de dissertations historiques.

En même temps, il avait préparé un grand ouvrage sur la chronologie, destiné à supplanter le *De emendatione temporum* de Scaliger, qui, depuis près d'un demi-siècle, faisait autorité en cette matière. Le *De doctrina temporum* parut en 1627 et fut suivi, en 1633, du *Rationarium temporum*, qui en appliquait les principes aux grandes époques de l'histoire. Ce dernier ouvrage, qui fut traduit en toutes les langues, était comme l'ébauche d'une histoire du monde et devait servir de guide à Bossuet pour son *Discours sur l'histoire universelle*.

Ces ouvrages ne sont signalés ici, entre beaucoup d'autres, que comme indices de la préparation très spéciale et très complète que Petau apportait à l'enseignement de la théologie. Préparation unique : à la formation théologique commune, complétée par deux années d'enseignement philosophique, s'est ajoutée une formation historique sans exemple chez un théologien de profession. Dans son discours d'ouverture, en 1621, et dans une lettre de 1641 au P. Vavasseur, qui devait lui succéder dans sa chaire, Petau dira la nécessité de cette préparation : une science qui emprunte ses principes à l'Écriture et à la tradition ne saurait être enseignée sans une connaissance approfondie des langues et de l'antiquité ecclésiastiques. Il lui dut, en tout cas, pour sa part, de discerner, dès l'abord, l'erreur fondamentale du jansénisme. Sa première intervention contre l'*Augustinus* (*De libero arbitrio, libri tres*, et *De pelagianorum et semipelagianorum hæresi, liber unus*, 1643) fut pour ruiner la thèse historique sur laquelle Jansénius — l'*Armacanus*, comme l'appelle toujours Petau, du pseudonyme qu'avait pris, en 1635, l'évêque d'Ypres dans le pamphlet contre la politique de Richelieu intitulé *Mars gallicus* — s'était appliqué à établir sa doctrine. Il n'est pas exact que la liberté, telle qu'elle a toujours été entendue, se réduise à l'absence de coaction : acte « libre » ne dit pas seulement acte « volontaire ». L'erreur pélagienne ou semi-pélagienne n'a pas consisté à admettre qu'il soit au pouvoir de l'homme de consentir ou de résister à la grâce : on reconnaît la matière des propositions 2, 3, 4, qui seront condamnées.

Quand paraît le livre *De la fréquente communion* d'Arnauld, Petau va de même tout droit à ce qui en fait réellement le danger ou le vice caché. Il y discerne, sans doute, sur la pratique pénitentielle de l'antiquité, des conceptions inexactes qu'il dénonce; mais, par delà ces erreurs de fait, il voit surtout la prétention que cette pratique, quelle qu'en ait été la forme, ait pu lier l'Église elle-même. Condamner la pratique actuelle, telle que l'Église l'approuve, du seul fait de son opposition à la pratique ancienne, revient à contester l'autorité et l'infaillibilité de l'Église. *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, 1644. Ainsi concentre-t-il l'attention et la discussion sur le sens auquel se doit entendre la tradition vivante qui sert de base à la doctrine catholique. Comme théologien, son œuvre se résumera dans la mise en valeur de cet argument, qui, pour être reconnu comme l'argument propre de la science théologique, n'en est pas moins, d'ordinaire, totalement omis ou très imparfaitement présenté.

II. ŒUVRES. — Nous n'avons pas à nous occuper ici des travaux de Petau sur la chronologie : il nous suffit d'avoir dit la célébrité qui lui en revient. Encore moins nous arrêterons-nous à ses œuvres d'humaniste : ses poésies, lettres, discours de circonstance, surtout en grec et en latin, eurent grand succès en leur temps; on en trouvera la liste dans les ouvrages signalés à la

bibliographie. Ses œuvres théologiques doivent seules retenir notre attention; encore laisserons-nous de côté les pièces de pure polémique qui s'y devraient rattacher. La guerre de plume sévissait alors, et même les érudits « s'étrillaient » vigoureusement. Petau ne laissait passer aucune attaque sans y répondre, et il se fit ainsi la réputation d'une humeur peu facile. Mais, quelque caractéristique de l'homme et de l'époque que puissent être ces répliques, elles ne sauraient nous intéresser ici qu'autant qu'elles ont donné à Petau l'occasion d'ajouter réellement à son œuvre théologique.

Cette œuvre peut se résumer dans les *Dogmata theologica*. Voici, cependant, par ordre chronologique, le détail des publications particulières qui s'y doivent également rattacher.

1622, en appendice à l'édition de saint Épiphane : 1° *De pænitentiæ vetere in Ecclesia ratione diatriba* (*P. G.*, t. XLII, col. 1015-1046), ajouté, dès 1700 (Amsterdam), aux diverses éditions des *Dogmata theol.;* cette dissertation se trouve dans l'éd. Vivès, t. VIII, p. 177-196. — 2° *De Sirmiensi et Ancyrana pseudosynodo aliisque semiarianorum actis* (*P. G.*, t. XLII, col. 1057-1071; éd. Vivès, t. III, p. 511-519); — 3° *De veteribus quibusdam Ecclesiæ ritibus* (*P. G.*, t. XLII, col. 1071-1102).

1633, en appendice à la 2e éd. des *Œuvres* de Synésius, *Diatriba de pænitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta;* se trouve à la fin des *Dogm. theol.*, dans l'éd. de Venise, 1757, et dans Vivès, t. VIII, p. 443-453.

1639, *De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa, deque communione recuperanda* (contre Grotius), éd. de Venise, 1757, t. VI; éd. Vivès, t. VII, p. 378-399. Voir aussi Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. X, p. 555-586.

1641, *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo, in quibus de episcoporum dignitate ac potestate, deque aliis ecclesiasticis dogmatibus disputatur.* — Le l. I est tout entier employé à établir le caractère sacré de la dignité épiscopale et sa distinction du simple presbytérat. — Parmi les questions de détail qui font l'objet du l. II, sont à signaler : le caractère sacré du diaconat (c. I), le service militaire était-il interdit aux chrétiens? (c. II), la pénitence publique était-elle imposée même pour les péchés moindres? (c. III), les conseils évangéliques (c. V et VI). — Ajouté aux *Dogm. theol.*, Venise, 1757, t. VI; éd. Vivès, t. VII, p. 401-471.

1643, *De libero arbitrio, libri tres*, contre l'*Augustinus*. Fait partie des *Dogm. theol.*, t. III, *De mundi opificio*, l. III-V, dès la 1re éd.; éd. Vivès, t. IV, p. 283-509. — *De pelagianorum et semipelagianorum hæresi, liber unus*, contre l'*Augustinus*, ajouté dès 1700 (Amsterdam) aux *Dogm. theol.*, t. III; éd. Vivès, t. IV, p. 597-657; cf. Zaccaria, *Thes. theol.*, t. V, p. 263-341. — *De ecclesiastica hierarchia, libri tres* : réfutation du presbytérianisme, que les puritains anglais prétendaient établir sur l'identité primitive des évêques et des simples prêtres, et réponse au *De episcopis et presbyteris* que Saumaise — sous le pseudonyme de Walo Messalinus — avait publié contre le l. I des *Dissertationes ecclesiasticæ*. A la fin du l. III (c. XIV-XVI), Petau s'y attaque aussi au richérisme. — Ces trois livres seront insérés par Petau lui-même dans les *Dogm. theol.*, t. III; à la fin de son t. IV (vol. V, p. 673-752), il y ajoutera un appendice en deux livres qui sont une nouvelle réplique à Saumaise. Dans les éditions postérieures des *Dogm. theol.*, le tout se trouve réuni sous le même titre, en cinq livres (éd. Vivès, l. I-II, t. VII, p. 473-548, 569-636; l. III-V, t. VIII, p. 1-170).

1644, *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*. Réponse au livre d'Arnauld, *De la fréquente communion*. L'édition originale est en six livres. Dès la 3e édition, qui parut la même année, Petau en ajoute deux autres, dont l'un, le VIIe, résume, en forme de thèses, le contenu du livre d'Arnauld et la réfutation qu'il en a faite; l'autre, le VIIIe, répond aux premières répliques opposées à son ouvrage. Le tout, traduit en latin, se trouve, dans les éditions diverses des *Dogm. theol.*, parmi les dissertations sur la pénitence (éd. Vivès, t. VIII, p. 197-442).

Les *Dogmata theologica*, ouvrage capital de Petau, qui y a travaillé plus de vingt ans, et le laissera inachevé. Dans sa pensée, il devait embrasser toute la théologie. Les trois premiers tomes, publiés en 1644, correspondent à nos traités : *De Deo uno, De Deo trino, De Deo creante*. Un quatrième, publié en 1650, sera consacré au *De incarnatione*.

Une introduction générale — *Prolegomena* — en neuf chapitres, sur les principes et la méthode de la théologie, venge d'abord la scolastique du reproche que lui font les novateurs de s'égarer dans des questions inutiles de pure philosophie. Elle établit ensuite la nature de la science théologique et énumère la série des traités prévus pour l'ouvrage entier : 1. *De Deo ejusque proprietatibus*. 2. *De Trinitate*. 3. *De angelis*. 4. *De mundi opificio*. 5. *De incarnatione*. 6. *De sacramentis*. 7. *De legibus*. 8. *De gratia*. 9. *De fide, spe, caritate et virtutibus*. 10. *De peccato*. Nous avons déjà dit que seuls les cinq premiers seront publiés.

Le tome I, consacré au *De Deo Deique proprietatibus*, est divisé en dix livres. L. I, *L'essence divine et ses propriétés en général*. — L. II et III, *Les attributs de Dieu négatifs*. — L. IV, *La science de Dieu*. — L. V, *La volonté de Dieu, sa puissance, ses opérations*. — L. VI, *La bonté de Dieu : son impeccabilité, sa perfection, sa beauté*. — L. VII, *La cognoscibilité et la vision de Dieu*. — L. VIII, *La providence de Dieu*. — L. IX, *La prédestination, histoire de la doctrine*. Ce qu'en ont pensé les hérétiques anciens, les semi-pélagiens en particulier; les Pères antérieurs à saint Augustin; les Pères grecs en particulier, ont-ils été pélagiens? Ils ont enseigné la prédestination *post prævisa merita*. Saint Augustin, au contraire, a enseigné la prédestination *ante prævisa merita*. Petau consacre 10 chapitres à établir que telle est bien sa pensée. — L. X, *La prédestination : la doctrine elle-même*. 1° L'opinion de saint Augustin est *tuta;* il est permis à tout catholique de l'admettre et beaucoup aujourd'hui encore la défendent *summa cum doctrinæ ac pietatis commendatione* (c. I, 1). Mais elle fait partie de ces questions *profundiores difficilioresque* que le pape saint Célestin a laissé toute liberté de discuter et qui, de fait, ont été résolues en sens contraire dans l'École; il n'y a donc pas à s'en laisser imposer par l'*Armacanus* — Jansénius — qui prétend la question définitivement résolue par saint Augustin (c. I, 2). En fait, saint Augustin a entendu de la prédestination à la gloire ce que saint Paul n'a songé à dire que de la vocation à l'Évangile, à la foi du Christ et de la grâce (c. I, 5). Il est aussi le seul a avoir entendu la *massa* dont parle saint Paul (Rom., IX, 21) de l'ensemble de l'humanité déchue, et le libre choix divin, auquel il faut se soumettre sans contestation, de l'appel proprement dit au salut ou à la gloire (c. I, 8-15). — 2° La sainte Écriture prouve plutôt la prédestination et la réprobation *post prævisa merita* (c. II-III) et il n'est pas pélagien d'admettre, avec la plupart des Pères grecs et latins, que *Deus vult omnes homines salvos fieri*, même ceux qui, en fait, ne seront pas sauvés et ne sont donc pas prédestinés à la gloire (c. IV-V). — 3° La doctrine de saint Augustin et celle de Calvin : différences fondamentales; réfutation de la doctrine calviniste sur la prédestination et la réprobation (c. VI-XV) — 4° La doctrine de saint Augustin et celle de Jansénius sur la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace et s'il est vrai que Dieu n'accorde pas à tous le secours suffisant (*idoneum*)

pour faire son salut (c. xv, 19-c. xxi); comment, par son interprétation de saint Augustin, Jansénius en vient à imiter les manichéens dans leur conception de la loi de Moïse (c. xxii-xxvi), comme si, par elle-même, elle eût porté à aimer et servir Dieu *uniquement* par amour des biens temporels qui viennent de lui, car aimer et servir Dieu pour ce motif est bon et n'exclut point qu'on veuille s'élever un jour à un amour plus parfait : Jansénius, sur ce point encore, a mal compris saint Augustin (c. xxvii).

Le t. ii, consacré au *De Trinitate*, s'ouvre par une préface célèbre, en six chapitres, qui, conformément au plan général de l'ouvrage, dégage et met en lumière, pour ce mystère fondamental, la continuité de la tradition chrétienne. Petau y précise et y accentue, plus qu'il ne fera au cours même du volume, l'accord des écrivains antérieurs au concile de Nicée sur ce qu'il appelle l'essentiel du dogme défini. Ci-dessous, col. 1327 sq. Suivent les huit livres du traité.

L. I, *Histoire des opinions trinitaires :* 1° La Trinité et les philosophes anciens, Platon-Philon (c. i-ii). — 2° Écrivains chrétiens antérieurs à Nicée (c. iii-v). — 3° Anciennes hérésies trinitaires (c. vi). — 4° Arius et le concile de Nicée (c. vii-viii). — 5° Les professions de foi malsonnantes d'après Nicée (c. ix). — 6° Les différents partis de l'arianisme (c. x). — 7° La pensée d'Eusèbe de Césarée (c. xi-xii) et de Marcel d'Ancyre (c. xiii). — 8° Erreurs et hésitations sur le Saint-Esprit jusqu'au concile de Constantinople.

L. II, *Réfutation des hérésies et preuve du mystère :* 1° Explication des textes de l'Écriture invoqués par les ariens (c. i-iv). — 2° Réponse aux objections des ariens et des sabelliens (c. v). — 3° Les objections spéciales contre la divinité du Saint-Esprit (c. vi). — 4° Le mystère prouvé par l'Ancien Testament (c. vii) et le Nouveau (c. viii-xii). — 5° La preuve en particulier de la divinité du Saint-Esprit (c. xiii-xv).

L. III, *Contre le socinianisme* tel qu'il se prêchait alors en Pologne. Petau y réfute le livre du pasteur Jean Crell (Crellius), *De uno Deo Patre, libri duo, in quibus multa etiam de Filii et Spiritus Sancti natura*, 1631, in-8°, 1639, in-4°; il connaît les deux éditions, et fait remarquer qu'il cite la seconde. Elles lui avaient été envoyées de Pologne où l'on réagissait alors vigoureusement contre les progrès de cette secte antichrétienne. Aussi s'explique sans doute sa célébrité en ce pays et que les ambassadeurs du roi venus à Paris en 1645 soient allés exprès au Collège de Clermont pour l'y voir : *Volumus videre clarissimum Petavium*. (Lettre de M. Guillaume Prousteau, professeur de droit à Orléans, mort en 1711, et alors pensionnaire au Collège de Clermont, citée par Oudin dans Niceron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres*, t. xxxvii, p. 188-189.)

L. IV, *Notions et propriétés communes aux trois personnes*. Petau y fait l'histoire des expressions usitées chez les Grecs et chez les Latins pour énoncer le mystère de la Trinité. Le sens des mots οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, ὕπαρξις, *persona*, ὁμοούσιος, ἐνυπόστατος, ἀνυπόστατος, περιχώρησις seu *circumincessio*.

L. V, *La personne du Père :* 1° L'appellation d'*ingenitus;* abus qu'en ont fait les eunomiens (c. i-iii). — 2° Les noms de « Père » et de « principe sans principe » (c. iv-v). — 3° La génération du Fils : notion, conditions et propriétés (c. vi-ix).

L. VI, *La seconde personne :* 1° Le nom de Verbe : verbe oral et verbe mental; verbe incréé et verbe créé; le λόγος ἐνδιάθετος et l'application qui en a été faite au Fils (c. i-iv). — 2° Le nom d' « image » : son application au Fils; l'opinion de Richard de Saint-Victor (c. v-vii). — 3° La volonté dans la génération du Fils (c. viii). — 4° Le Fils « Sagesse » de Dieu (c. ix). — 5° Explication de diverses formules équivoques sur la génération du Fils (c. x-xii).

L. VII, *La procession du Saint-Esprit :* 1° Histoire des controverses (c. i-ii). — 2° La procession prouvée par le témoignage des Pères grecs (c. iii-v). — 3° La procession prouvée par la relation mutuelle du Fils et du Saint-Esprit (c. vi). — 4° Le Saint-Esprit « image du Fils » d'après les Pères grecs (c. vii). — 5° La procession chez les Pères latins (c. viii). — 6° La preuve théologique de la procession (c. ix). — 7° La procession du Saint-Esprit considérée en elle-même : procession d'un principe unique; procession *par* le Fils; procession du Père principalement (c. x-xi). — 8° Le Saint-Esprit, amour du Père et du Fils (c. xii). — 9° Pourquoi la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération (c. xiii-xiv). — 10° Les objections actuelles des Grecs contre les Latins : expressions des Pères anciens qu'ils invoquent; ce qu'ils objectent aux témoignages invoqués contre eux (c. xv-xviii). — 11° L'altération du symbole par l'addition du *Filioque* (c. xvi).

L. VIII, *La mission des personnes :* 1° La notion de mission (c. i). — 2° Le Fils a-t-il apparu seul dans l'Ancien Testament : opinions catholiques et opinions ariennes (c. ii). — 3° La mission du Saint-Esprit : 1. On l'appelle le « don », qui est aussi le nom propre du Saint-Esprit (c. iii). — 2. Mission intérieure, quand sont produits en nous les dons spirituels, surtout celui de la charité (c. iv, 1-4). — 3. Mais la question se pose si, alors, le don du Saint-Esprit se doit entendre uniquement de ces dons créés ou « de sa propre personne et substance ». Réponse contraire à l'opinion commune : en plus du mode d'union par la grâce produite en nous, il y en a un autre « substantiel », avec la substance même de l'Esprit (c. iv-v). — 4. Preuve de ce mode d'union : *a)* par l'Écriture, comme l'ont entendue saint Grégoire de Nazianze et saint Cyrille d'Alexandrie (c. iv, 6-10); *b)* par le fait que le Saint-Esprit est dit habiter en nous comme dans un temple : ce qui ne peut s'entendre que de sa substance (11-15); *c)* qu'il est dit s'imprimer dans nos âmes à la façon d'un sceau (c. v, 1-4); *d)* qu'il constitue dans le juste un principe de vie distinct de l'âme (5-14); *e)* qu'il est le *don* (15-17). — 5. Nature de cette union spéciale : *a)* elle peut être substantielle tout en étant distincte de celle qui se fait dans la vision béatifique ou l'union hypostatique (c. vi, 1-3); *b)* elle comporte les dons créés de la grâce et de la charité qui sont produits en même temps que s'établit cette union immédiate; *c)* cette présence substantielle est-elle propre au Saint-Esprit ou commune aux trois personnes? Motifs de la croire commune, mais les témoignages patristiques exigent de la concevoir propre, d'une certaine manière, au Saint-Esprit : parce qu'il est seul uni comme « donné » et qu'il a pour caractère personnel d'être la « vertu sanctificatrice » de Dieu. — 6. Cette union spéciale au Saint-Esprit, d'après les anciens, est propre aux justes de la nouvelle Loi et c'est elle qui confère le bienfait de l'adoption filiale (c. viii, 1-11), elle diffère de l'union hypostatique propre à l'humanité du Christ. — 4° Explication de certaines formules ambiguës employées en parlant de la Trinité (c. viii-ix).

Le t. iii contient le *De angelis*, le *De sex primorum mundi dierum opificio* et le *De ecclesiastica hierarchia*.

Le *De angelis* est divisé en trois livres. L. I, *De angelorum natura et proprietatibus :* 1° Opinions des poètes et des philosophes (c. i-ii). — 2° La spiritualité et l'immortalité des anges (c. ii-v). — 3° Le mode de connaître des anges, et l'objet de leur connaissance (c. vi-x). — 4° La volonté des anges et comment ils communiquent entre eux (c. xi-xii). — 5° Leur mode de présence (c. xiii). — 6° Comment ils diffèrent entre eux (c. xiv). — 7° La création des anges : quand et

comment ? (c. xv-xvi). — L. II, *De ordinibus et officiis bonorum angelorum :* 1° Les divers ordres des anges (c. i-v). — 2° Les offices des anges envers les hommes : anges gardiens (c. vi-viii). — 3° Le culte et l'invocation des anges (c. ix-x). — L. III, *De diabolo et angelis ejus :* 1° Les démons sont-ils corporels? (c. i). — 2° La chute des anges (c. ii-iii). — 3° Leur châtiment : où s'exerce-t-il? (c. iv); quel en est le feu (c. v); l'éternité des peines des démons (c. vi-viii).

Le *De mundi opificio* comprend cinq livres dont les trois derniers reproduisent le *De libero arbitrio* publié une année auparavant contre la doctrine de l'*Augustinus.* Ils se rattachent au *De hominis opificio,* qui fait l'objet du l. II et où sont traitées les questions concernant la création de l'homme, son état avant le péché et son châtiment. Le l. I est le *De mundi opificio* proprement dit, et Petau y explique la création du monde matériel, telle qu'elle est racontée au c. i de la Genèse. Son commentaire du texte biblique est surtout remarquable par les principes généraux qu'il y énonce. 1° A ses yeux, le récit de Moïse est proprement historique (préface, n. 5-6 et c. v, n. 1), mais n'a en vue que la production du monde sensible (préf., n. 4). Pour le comprendre, il faut se garder d'y chercher soit des allégories, soit des doctrines proprement philosophiques ou théologiques : Moïse n'a visé qu'à instruire un peuple grossier et inculte et, quoique l'objet de son récit dépasse tout ce qu'a pu découvrir le génie humain, il en adapte le style au mode de parler et de penser populaire : *Hæc mea perpetua sententia fuit, omnia fere, quæ Moyses hic attigit, popularem ad usum esse loquendi intelligendique demissa* (préf., n. 6). — 2° Le but du récit de la création est d'établir l'autorité suprême de Dieu sur le monde et sur les hommes auxquels il a donné sa loi : tout est son œuvre (c. i, 1-5); mais Moïse, dans cette production du monde, songe moins à y montrer l'action proprement créatrice de Dieu que l'universalité de sa puissance : *Cum duo sint in operibus Dei..., alterum quod e nihilo universa molitus est, alterum quod affabre et omnibus absoluto partibus ac numeris eadem illa perfecit, horum quod posterius est... Moyses potissimum spectavit, prius autem cogitari magis intelligique voluit quam expresse ac diserte est elocutus.* Le premier verset de la Genèse n'enseigne pas, en effet, la création proprement dite *aperte,* mais seulement *obscure et ex consequente* (i, 8-10). — 3° Les mots *In principio creavit Deus cælum et terram* ne paraissent pas devoir s'entendre d'une œuvre spéciale et préliminaire, mais d'un énoncé général mis en tête du chapitre pour bien marquer que tout ce qui existe est l'œuvre de Dieu (c. i, 18, et c. ii, 10). Ainsi Moïse atteint-il, dès l'abord, le but qu'il s'est proposé : *Moses... Judæos statim edocere voluit totam illam aspectabilem rerum universitatem a Deo conditore perfectam esse. Quare ita pronuntiavit : Quidquid videtis et quodcumque cæli ac terræ comprehendit ambitus, una cum cælo ipso terraque, id omne fabricatus est initio Deus. Postea vero per partes ac singillatim, ut quæque est elaborata, descripsit* (c. ii, 10).

Le t. iv, *De incarnatione,* ne parut, nous l'avons dit, qu'en 1650; il est le plus étendu de tous, comprend 2 volumes et traite du point de vue historique toutes les questions qui se posent au sujet du dogme ou des hérésies christologiques. La préface en donne la division en seize livres.

L. I, *Exposé historique des grandes hérésies christologiques.* — L. II, *Les causes de l'incarnation :* sa cause finale en particulier. — L. III, *L'union des deux natures :* noms et expressions qui ont servi à la désigner (c. i-iv); il n'en résulte pas, dans le Christ, une nature unique ou composée (c. v-x); l'effet formel en est la subsistence d'une personne unique dans deux natures : la personne composée du Christ (xi-xvi). — L. IV, *Les deux natures dans le Christ :* que signifie le *Verbum caro factum est?* (c. i-ii), la distinction des deux natures : formules de saint Cyrille (iii-viii), peut-on dire que, dans le Christ, l'homme ait été fait Dieu (c. ix et xi-xii); comment s'est faite l'union : la communication des idiomes (c. xiii-xiv). — L. V, *Les deux natures du Christ :* 1° La nature divine : s'est-elle incarnée? la formule *Unus de Trinitate passus est* (c. i-iv). 2° La nature humaine : 1. nature individuelle (c. v); 2. avec existence distincte, mais sans mode propre de subsistence (c. vi-x); 3. nature complète avec âme raisonnable : l'erreur d'Apollinaire et des ariens (c. xi-xiii); 4. la génération du Fils de Dieu dans l'incarnation : la maternité divine de Marie (c. xiv-xix). — L. VI, *La vraie doctrine de saint Cyrille et de Nestorius :* que Cyrille ne fut pas hérétique, ni Nestorius orthodoxe. Réfutation d'un anonyme, probablement la *Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo aliisque in Ephesi synodum coactis tanquam hæreticis demonstrantur,* in-8°, 358 p., paru à Francfort en 1645, probablement par Derodon, pasteur de Nîmes (voir Bayle, *Dictionn. hist. et crit.,* art. *Rodon*); d'autres l'attribuent à Jean Prugnier, également pasteur à Nîmes (voir Brunet, *Dictionnaire des anonymes*). — L. VII, *Conséquences d'ordre substantiel résultant de l'union hypostatique :* 1° Filiation naturelle ou filiation adoptive du Christ (c. i-v). 2° Le Christ créature et serviteur (c. vi-ix). 3° Les expressions de « temple », de « théophore », d' « instrument », appliquées à la nature humaine du Christ (c. x-xiii). — L. VIII, *De l'opération du Christ :* notion de l'ἐνέργεια; l'hérésie des monothélites; la dualité d'opérations; les opérations théandriques. — L. IX, *De la volonté humaine dans le Christ :* la notion de volonté et de liberté d'après les Pères (c. i-v); les deux volontés dans le Christ : leur accord malgré l'impeccabilité (c. vi-x). — L. X, *Les propriétés naturelles de l'humanité du Christ :* son corps; réfutation des ubiquistes — L. XI, *L'âme du Christ :* science; sainteté; impeccabilité; sa prédestination. — L. XII, *La médiation du Christ :* 1° Médiateur naturel et moral (c. i-ii). 2° Le Christ médiateur avant ou seulement après l'incarnation (c iii-v). 3° Les fonctions du Christ médiateur : pacification et réconciliation (c. vi-vii), interpellation (c. viii), mérite et satisfaction (c. ix); est-il aussi médiateur et sauveur des anges? (c. x). 4° Le sacerdoce et le sacrifice du Christ (c. xi-xiv). 5° La royauté du Christ (c. xv-xvi). 6° Le Christ « tête » de l'Église (c. xvii). 7° La perpétuité de l'incarnation (c. xviii-xx). — L. XIII, *Le Christ sauveur de tous :* 1° Dieu veut-il le salut de tous les hommes? (c. i). 2° Le Christ a-t-il voulu souffrir pour tous? 1. Le témoignage des Pères antérieurs à saint Augustin (c. ii); 2. La doctrine d'Augustin et ce qu'y ajoute Jansénius (c. iii-v); 3. Le témoignage des écrivains postérieurs : les diverses erreurs prédestinatiennes (c. vi-xiv); 4. La descente du Christ aux enfers : qui y a-t-il sauvé? (c. xv-xviii). — L. XIV, *La Mère de Dieu :* 1° Sa sainteté et sa conception immaculée (c. i-ii). 2° La perpétuelle virginité de Marie (c. iii-vii). 3° Le culte de Marie et des saints en général : réfutation des erreurs protestantes (c. viii-xvii). — L. XV, *L'adoration du Christ-homme* (c. i-iv); le culte des saints, de la croix, des images (c. v-xviii). — L. XVI, *La divinité du Christ* prouvée contre les sociniens.

Appendices : 1° Au *De ecclesiastica hierarchia* du t. iii : *libri duo posteriores.* C'est une réplique à une réponse de Saumaise sur la distinction des prêtres et des évêques. Dans les éditions postérieures des *Dogmata,* ces deux livres sont ajoutés aux précédents comme l. IV-V (éd. Vivès, t. viii, p. 97-170). — 2° Au l. XIII du *De incarnatione : appendix in quo catholica*

doctrina in eo libro tradita ab heterodoxi cujusdam oppugnatione defenditur (éd. Vivès, t. VII, p. 339-377). C'est le résumé des réponses (Sommervogel, n. 52-53) faites à diverses brochures publiées sans nom d'auteur par l'abbé de Bourzéis qui prétendait ramener la doctrine du concile de Trente sur la grâce et la prédestination à celle de saint Augustin, telle qu'elle était comprise par Jansénius : pas d'autre grâce que la grâce efficace; la prédestination *ante prævisa merita*, article de foi.

Les dernières publications théologiques de Petau sont donc toutes consacrées à réfuter les partisans de Jansénius. Ainsi avait-il fait paraître, tandis que s'éditait son t. IV, en 1648, son *De lege et gratia libri duo* et son *Elenchus theriacæ Vincentii Lenis* (éd. Vivès, t. V, p. 1-143) : les deux sont une réponse à l'ouvrage pseudonyme publié en 1647 à Louvain par Libert Fromond sous le titre : *Vincentii Lenis theologi arausicani adversus Dion. Petavii et Ant. Richardi* [= Et. Deschamps] *de libero arbitrio;* en 1649 et 1650, les deux dissertations contre l'abbé de Bourzéis résumées dans l'appendice au l. XIII du *De incarnatione : De Tridentini concilii interpretatione et sancti Augustini doctrina. De Augustini doctrina et Tridentina synodo dissertatio posterior.*

En 1651 : *Dissertatio brevis de adjutorio sine quo non ad mentem sancti Augustini* (éd. Vivès, t. V, p. 145-150): explication d'un passage de saint Augustin (*De correptione et gratia*, c. XI-XII), où Jansénius pensait trouver affirmé qu'il n'est point de vraie grâce — *adjutorium quo* — en dehors de la grâce efficace.

III. PLACE DANS L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE. — Professeur de théologie positive, Petau n'a pas voulu faire de la théologie scolastique; mais il n'a pas non plus prétendu écrire une histoire du dogme ou de la théologie. Il a voulu proprement faire œuvre de théologien. Son intention, dans les *Dogmata theologica*, a été d'exposer la doctrine catholique telle qu'elle apparaît dans ses sources véritables, l'Écriture et la tradition catholique. En cela, il a repris exactement, à cinquante ans de distance, l'enseignement qu'avait inauguré, à Paris, le célèbre Maldonat. Dès 1609, le roi Henri IV avait voulu que cette chaire fût rétablie; elle ne le fut qu'en 1618 et le P. Fronton du Duc, que le roi avait choisi dès l'abord à cet effet, fut le premier à l'occuper. Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. III, p. 121, 429. Mais Petau, qui l'y remplaça, contribua plus que personne à faire du Collège de Clermont ce qu'un juge plutôt difficile n'a pas craint d'appeler une petite université. Saltet, *Les leçons d'ouverture de Maldonat*, dans *Bulletin de litt. ecclés.*, 1923, p. 344.

A en juger par ses œuvres, c'est bien la méthode même de Maldonat que Petau s'appliqua à suivre. Méthode positive laissant à d'autres celle de la théologie scolastique, mais ne se proposant nullement de la supplanter. Encore que lui-même appelle cette théologie « contentieuse et subtile » et que ses goûts d'humaniste lui fassent souhaiter de la voir s'exprimer en un latin plus soigné (*Prolegomena*, c. I, 1), il s'applique, dans son introduction générale, à la venger des sarcasmes dont elle est l'objet. Depuis Érasme, la mode est de s'en prendre à elle : pour la moindre teinture d'érudition ou d'humanisme dont on croit pouvoir se glorifier, on s'estime autorisé à lui reprocher son aspect barbare et son amour de la dispute. Les novateurs sont les plus ardents à la poursuivre de leur haine et Jansénius ne lui est guère moins hostile que les fondateurs du protestantisme : c'est elle qu'il accuse d'avoir corrompu la pureté primitive de la doctrine (c. III, 9). Petau réfute ces accusations, en rappelant les attitudes diverses adoptées par l'Église à l'égard de Platon et d'Aristote et en distinguant la dialectique, avec ses disputes verbales, de la saine philosophie. Celle-ci a sa place nécessaire dans l'exposé de la doctrine révélée; elle permet de l'élucider et d'en acquérir ou d'en donner une connaissance exacte. Son rôle peut s'y résumer en trois mots : elle intervient dans la théologie *vel ad ornandam, vel ad tuendam, vel ad formandam divinarum rerum scientiam* (c. IV, 1). Quant aux questions théologiques que les novateurs se plaisent à qualifier d'oiseuses, Petau montre que beaucoup d'entre elles ont déjà retenu l'attention des Pères et que, d'ailleurs, en beaucoup de cas, ce sont les hérétiques eux-mêmes qui ont obligé ou qui obligent de s'y arrêter (c. V, 6-7). Aujourd'hui encore, d'ailleurs, les novateurs les plus acharnés à réprouver la doctrine catholique, sous prétexte de subtilités scolastiques, ne sont eux-mêmes, le plus souvent, que des dialecticiens retors, dont on ne pourrait réfuter les arguments captieux qu'en se servant de leurs propres armes : raison de plus, et elle suffirait, pour que les théologiens scolastiques n'aient pas à rougir de leur méthode (c. VI, 8). Cette introduction, on le voit donc, reproduit à sa manière, et en les adaptant aux nécessités du temps, les principes rappelés par saint Thomas, Iª, q. I; *Cont. gent.*, l. I, c. II, sur la nature propre de la science théologique, sur ses principes et sur la place qu'il convient d'y faire à la philosophie. Mais elle se présente sous la forme d'un plaidoyer en faveur de la scolastique qui rappelle celui-là même par lequel Maldonat s'était complu à ouvrir ses cours (voir Saltet, *art. cit.*, p. 335-339). Pour se rendre compte, en tout cas, à quel point l'un et l'autre sont éloignés de la vouloir décrier, il suffit de comparer ce qu'ils en disent avec les appréciations qu'en fera Mabillon dans son *Traité des études monastiques*, IIᵉ part., c. VI.

Seulement, comme Maldonat, Petau ne peut s'empêcher de reconnaître que la culture exclusive de cette théologie a fait et fait perdre trop souvent de vue le véritable but de la science sacrée. Il arrive qu'on s'y laisse entraîner à des questions de pure dialectique, qu'on y ramène tout à des disputes d'école et qu'on ne distingue plus les vérités s'imposant au titre des autorités proprement théologiques des constructions purement systématiques édifiées sur les dires de tel ou tel docteur particulier.

Cajétan avait déjà eu quelque impression du malaise provoqué par ces excès. A propos des paroles de saint Thomas sur les raisons d'ordre philosophique, auxquelles la théologie ne fait appel que comme à des arguments étrangers à son domaine : *hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis :* Iª, q. I, a. 8, ad 2um, il s'était posé la question : Pourquoi donc alors tant de philosophie en théologie? *Dubium hic occurrit non dissimulandum. Si ex rationibus naturalibus theologia procedit ut ex extraneis et probabilibus, cur tantus labor a doctoribus speculativis assumptus est? Quorsum libri « Contra gentiles », rationibus naturalibus pleni? etc. Aut enim hi non tradunt theologiam, aut in extraneis nimis morati sunt.* Sa réponse, toute formelle, avait montré que lui non plus, tout entier à la méthode en vogue, ne saisissait ni la gravité du mal, ni ne soupçonnait la crise qui en devait résulter. Mais la révolte protestante vint, qui mit en tout son jour le danger de tant de spéculations à vide. Il est universellement reconnu aujourd'hui que le point de départ de Luther se trouve dans son dégoût d'une théologie se préoccupant trop peu de mettre en lumière ce qu'enseigne l'Écriture ou la tradition et s'absorbant dans des discussions philosophiques sans fin et sans portée. Voir, entre autres, Grisar, *Der deutsche Luther*, t. I, p. 105-110. Aussi la réforme catholique se fit-elle, ici encore, par un retour aux sources : où cesse la discussion entre catholiques? que faut-il croire? pourquoi l'Église impose-t-elle de croire tel ou tel dogme? C'était rendre à la théologie positive la place qui lui revient de droit dans l'enseignement de la doctrine sacrée. Melchior

Cano avait prêché la nécessité de ce changement de front; Bellarmin s'y était appliqué dans ses *Controverses;* Maldonat l'avait entrepris dans des leçons de théologie qu'il avait inaugurées au Collège de Clermont; Petau réalisa ce programme et c'est de ce point de vue que doit être déterminée la place de ses *Dogmata theologica* dans l'histoire de la théologie. Ils mettent à la portée des théologiens scolastiques ce qu'un trop grand nombre d'entre eux ignorent et négligent d'étudier: les sources et les principes premiers de leur science. La preuve y est faite de la possibilité et des avantages d'un enseignement fondé directement sur l'Écriture et la tradition. C'est, observe Petau lui-même (c. IX, 9), ce que recherchent avant tout les esprits cultivés; mais c'est aussi, il le note également, le moyen le plus sûr de parer aux attaques qui sont ou seront faites contre la doctrine actuelle de l'Église au nom de la fidélité aux doctrines primitives du christianisme.

Et tel est bien, en effet, son grand mérite : il a ouvert la voie à une théologie plus sobre de spéculation et plus nourrie d'histoire. Dans ce genre, il a été vraiment un initiateur. L'insinuation de Martène et Durand, en 1717, qu'il aurait « tiré ses *Dogmes théologiques* de certains traités de théologie positive écrits par le cardinal Oregio », en se bornant à « mettre tout au long les passages des Pères, des conciles et des auteurs ecclésiastiques que ce cardinal s'était contenté d'indiquer dans les marges de son ouvrage » (*Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, Ire part., p. 147) parut, dès le moment même où elle se produisit, procéder sinon d'un pur esprit de dénigrement, tout au moins d'une comparaison par trop rapide et superficielle de deux ouvrages dont on peut dire tout au plus que les titres et les divisions principales ont quelque ressemblance. *Mémoires pour l'hist. des sciences et des beaux-arts*, Trévoux, juillet 1718, p. 109-133. Mieux informé, l'oratorien Thomassin, qui, lui, marcha sur les traces de Petau, s'est plu, au contraire, à lui rendre justice : *Magnum primus omnium et longe pulcherrimum opus adgressus est Dionysius Petavius... priscam illam et patritiam Ecclesiæ theologiam mandare litteris, et in paucos theologicorum dogmatum tomos congerere totam sanctorum Patrum atque generalium synodorum opulentiam. Tantæ molis operi excogitando, adoriundo, perpoliendo, profligando unus par erat Petavius, eruditorum, non sui tantum ævi, sed plurium retro sæculorum facile princeps, et tum humanas tum sacras disciplinas omnes immensa quadam ingenii vi ita complexus ut non facile quisquam harum tam prolixe hauriat singulas quam ille exhausit universas...*

Virum clarissimum et sine exemplo maximum, qui magnitudine et fulgore splendidissimarum omnis generis lucubrationum adhærescentem semper summis oppressit tandem invidiam, desponsæ justæque pars aliqua gloriæ destitueret, si tam nemo illum imitaretur quam neminem ille habuit quem imitari posset. Maximum hoc in illo fuerit, quod cujus operis primus author exstitit, in eo sit et perfectissimus. Dogmata theol., De incarnatione, præf., 1-2.

Ces quelques lignes d'un imitateur et d'un émule disent tout. L'*invidia*, qui s'attaque aux plus grands et dont Petau mit du temps à triompher, fait allusion à l'insuccès premier des trois tomes des *Dogm. theol.* publiés en 1644. Ils ne s'écoulèrent pas. Tout se conjura pour les faire passer inaperçus. Ils parurent au moment où sévissait la querelle soulevée par le livre de la *Fréquente communion*. En même temps que les partisans d'Arnauld, l'université de Paris s'acharnait à ce moment-là même contre la Compagnie de Jésus; elle s'obstinait, en particulier, à interdire l'accès des grades académiques aux étudiants de ce Collège de Clermont où enseignait et travaillait Petau. Voir Fouqueray, *op. cit.*, t. V, p. 241-248. Son grand ouvrage souffrit d'abord de cette irritation des esprits et de cette coalition de haines. Il fallut les applaudissements de l'étranger pour encourager l'éditeur Cramoisy à publier, en 1650, les deux volumes du t. IV. Mais, dès lors, le succès fut universel, et les éditions qui se succédèrent en attestèrent la durée.

Il lui vint aussi, observe Thomassin, la consécration des imitateurs : la voie ouverte par Petau fut suivie. Quelques années après sa mort, l'oratorien Jean Morin publiait le *De disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, qui s'inspirait des mêmes principes. Thomassin lui-même, en 1680, en reprenant le titre même de Petau *(Dogmata theologica)*, se faisait gloire de marcher sur ses traces. En 1700, le P. Annat, de la Doctrine chrétienne, publiera un *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*. C'est dans tout l'enseignement théologique, peut-on dire, que se fait sentir alors cette influence de Petau. Les preuves positives y occupent une plus large place. Des auteurs classiques, comme Tournely, Billuart, les théologiens de Wurzbourg, éprouvent le besoin d'ajouter à leurs disputes ou dissertations proprement scolastiques des dissertations historiques; ces éléments disparates forment un amalgame plus ou moins heureux; mais hommage, tout au moins, est ainsi rendu au principe efficacement rappelé par Petau d'une théologie se fondant sur les données de l'Écriture et de la tradition. Cet hommage s'atténue quand la théologie, exclue des universités, se cantonne dans les séminaires ou dans des scolasticats plus ou moins fermés : l'enseignement élémentaire d'une science n'en comporte guère l'histoire. Le mouvement créé par Petau ne s'interrompit totalement, toutefois, qu'au moment où, sous prétexte d'un retour à la plus pure scolastique, on s'estima dispensé, en théologie, d'établir la preuve positive du dogme. Mais le danger reparut vite, alors qu'aux théologiens totalement insouciants de l'histoire s'opposaient, jusque dans l'Église, des historiens totalement affranchis de la théologie et manifestant pour elle le dédain ou le mépris qu'avait jadis dénoncés et voulu prévenir Petau. La crise moderniste se produisit, que caractérisa ce divorce affiché de la théologie et de l'histoire. Rien ne contribua plus efficacement à la conjurer que l'activité des milieux restés fidèles à la méthode et à l'esprit du grand théologien du XVIIe siècle. Au lieu qu'ailleurs les uns ne comprenaient même pas les problèmes posés par l'histoire des doctrines ou des institutions chrétiennes, et les autres, les réputant insolubles, se réfugiaient dans l'agnosticisme ou dans le rêve d'un évolutionnisme total, ici l'on n'éprouvait ni surprise, ni embarras. Ces difficultés, qui déconcertaient les scolastiques purs, à l'école de Petau on s'était habitué à les regarder en face, et, puisque l'heure était à la critique des données positives de la révélation, on concluait seulement à la nécessité de s'y appliquer soi-même, en s'inspirant de cet illustre exemple. Telle fut la revanche de Petau et de là vient sa persistante actualité : théologien positif, il apparaît aussi comme un initiateur à l'histoire du dogme.

IV. Opinions particulières. — L'historien, chez Petau, ne perd jamais de vue le but théologique qu'il poursuit; mais il n'en demeure pas moins fidèle à rapporter exactement ce qu'il croit lire dans les documents du passé. Son interprétation de l'antiquité ne lui est point dictée par ses convictions personnelles ou par les doctrines, les opinions et les usages actuels de l'Église. Aussi, certaines de ses conclusions sur la pensée des Pères ou des premiers écrivains de l'Église ont-elles particulièrement attiré l'attention.

1° *Sur la pratique de la pénitence aux premiers siècles.* — Petau n'en a pas traité dans ses *Dogmes théologiques*. Mais nous avons dit comment ses éditions de saint

Épiphane, en 1622, de Synésius, en 1633, lui avaient donné l'occasion de s'en occuper. Il y revint aussi, en 1644, dans sa réponse au livre d'Arnauld sur la *Fréquente communion.* Tous les dix ans, donc, à partir de sa première publication, il eut l'occasion de revoir ses conclusions. Il n'est pas rare, dans ces conditions, qu'un érudit y trouve à changer ou à préciser. Petau ne modifia les siennes qu'en 1633, sur le point particulier du refus de l'absolution, à certains pécheurs, au moment de la mort.

Dès le début, tout en reconnaissant que l'Église n'avait jamais mis ou laissé mettre en doute son pouvoir de remettre tous les péchés — c'est pourquoi, précisément, elle aurait condamné les novatiens — il avait cru devoir admettre qu'en fait, à un moment donné, elle s'était interdit d'en user, même à la mort, en faveur de certains péchés plus odieux : l'adultère, l'apostasie, l'homicide. C'est à partir de l'époque de Tertullien qu'elle aurait accepté d'absoudre aussi, d'abord le premier, puis les deux autres. *De vetere in Ecclesia ratione*, § 2, éd. Vivès, t. VIII, p. 178-184. Dix ans plus tard, la note de sévérité ainsi attribuée à l'Église primitive s'adoucissait notablement. D'abord, relevait-il dès le début de sa nouvelle dissertation, l'usage de retarder jusqu'à la mort l'absolution de ces sortes de péchés était inconnu à l'époque des apôtres et même au IIe siècle; l'usage n'existait pas non plus, à cette époque, de n'en absoudre qu'une fois. *Diatriba de pœnitentia et reconciliatione*, c. I, Vivès, t. VIII, p. 443. Puis, reprenant la question du refus de l'absolution à la mort, et rapprochant les expressions des écrivains ou des conciles des premiers siècles, il lui semblait pouvoir distinguer, pour la pénitence publique deux espèces d'absolutions : l'une, totale, assurait à la fois la rémission du péché et le recouvrement de la communion avec tout ce qu'il comportait pour avant ou pour après la mort; l'autre, partielle, se restreignant, suivant les cas, soit à la rémission du péché lui-même, soit par exemple, quand elle était donnée par un diacre, au recouvrement de la communion. *Ibid.*, c. II-III. Or, c'est uniquement l'absolution totale qui serait visée dans les documents qui en attestent le refus à la mort. Telle est du moins l'interprétation que lui semble en imposer le canon 13 du concile de Nicée en parlant, à propos de l'absolution des pénitents, d'une loi ancienne qui prescrivait de les absoudre au moment de la mort. Petau considère l'usage ainsi qualifié d'ancien en 325 comme devant remonter au delà de saint Cyprien et comme visant tous ceux qui demandaient la pénitence au moment de la mort. Le refus, par conséquent, de l'absolution aux mourants, dont parle le pape Innocent Ier, dans sa lettre à Exupère, ne se doit entendre que de l'absolution totale; de même l'absolution que Tertullien atteste avoir été refusée par les Églises aux apostats et aux homicides; il ne s'agit là que de l'absolution totale et Tertullien n'a pas envisagé le cas du moment de la mort. *Ibid.*, c. IV. Petau conclut donc qu'il n'existe pas de témoignage explicite des Pères ou des conciles permettant d'affirmer que l'usage ait jamais existé non seulement dans l'Église universelle, mais même dans aucune Église particulière, de refuser l'absolution à une catégorie quelconque de moribonds, pas même aux récidivistes après pénitence publique. *Ibid.* Tout ceci laissant d'ailleurs hors de cause les péchés remis autrement que par la pénitence publique, car, dès 1622, Petau avait expressément établi que cette pénitence était restreinte à quelques péchés plus graves, les autres étant remis par la pénitence privée (éd. Vivès, t. VIII, p. 186-187). Dès lors aussi, *ibid.*, p. 128-134, il avait été expressément noté que l'Église, dans l'exercice de son pouvoir de remettre le péché, avait adapté sa discipline ou ses usages aux circonstances.

Quand donc, en 1644, Petau opposa à Arnauld, comme fin de non recevoir, le principe de l'approbation accordée par l'Église à l'usage actuel, il restait fidèle à sa doctrine constante sur le pouvoir qu'a l'Église de modifier sa discipline, même en matière sacramentaire. Et il n'avait pas non plus à se contredire pour contester que la pénitence publique eût jadis été imposée pour tous les péchés appelés depuis mortels. Aussi, comme réfutation du livre *De la fréquente communion*, celui *De la pénitence publique et de la préparation à la communion* était-il inattaquable; il fallut la manie d'ergoter, propre à ces époques de polémique personnelle, pour essayer d'y découvrir soit un abandon intéressé des opinions antérieurement admises, soit un accord tout au moins partiel avec celle d'Arnauld.

En ceci, cependant, les conclusions proprement historiques de Petau sur la pratique pénitentielle des premiers siècles se sont montrées plus que sujettes à revision. Encore qu'il ait soigneusement noté lui-même les divergences qui s'y observent d'époque à époque et d'Église à Église, *De vetere in Eccl. pœnit. ratione*, § 2; *Diatriba de pœnit. et reconcil.*, p. 1; Vivès, t. VIII, p. 178 et 443; bien que « les diverses coutumes de l'ancienne Église et les grands changements et altérations qui les ont diversifiées » l'aient fait conclure à la difficulté « ou plutôt à l'impossibilité d'en recueillir une forme et une idée qui soit constante et assurée ». *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, l. II, c. I, n. 9, lui aussi, cependant, est resté encore trop fidèle au préjugé de l'uniformité, qui sévissait partout à cette époque. De là vient que, comme devaient le faire également Jean Morin et beaucoup d'autres à leur suite, il ait interprété la pratique de l'Église en général d'après celle qui se fondait, en quelques Églises d'Orient, sur la distinction des quatre degrés de pénitents. Ainsi encore, sa distinction d'une absolution totale et d'une absolution restreinte s'est-elle établie sur la généralisation illégitime de faits propres à un temps ou à une région : le texte, par exemple, de saint Cyprien autorisant le diacre, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, à imposer les mains pour la réconciliation des pénitents, ne comporte pas que l'explication générale d'une absolution restreinte. Il est bien vrai, d'autre part, que le concile de Nicée prescrit, pour les pénitents absous au moment de la mort, la reprise, en cas de survie, de la pénitence interrompue; le concile d'Orange, de son côté, a établi ou confirmé le même usage; mais cet usage n'existait certainement pas en Afrique, à l'époque de saint Cyprien, ni à Alexandrie à l'époque de saint Denys; et il n'y a pas de trace non plus qu'on l'ait jamais admis à Rome. Il n'est pas exact non plus que l'usage ancien rappelé par le même canon de Nicée vise la prescription d'accorder l'absolution à quiconque demande la pénitence au moment de la mort : tout au moins savons-nous que saint Cyprien, dans ce cas-là, se refusait à absoudre les *lapsi*, *Epist.*, LV, 23, et le témoignage d'Innocent Ier ne comporte pas, lui non plus, cette interprétation. De ce double chef, par conséquent, la distinction dont s'est autorisée Petau, pour adoucir ses conclusions premières sur la pratique pénitentielle du IIIe siècle, se trouve dépourvue de fondement. (Sur cette question, voir Galtier, *De pœnitentia*, n. 299-304; *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Ire part., c. III, p. 87-97.) Ces conclusions elles-mêmes méconnaissent la distinction à faire entre « péchés » et « pécheurs ». Surtout, elles supposent, au témoignage de Tertullien, un sens et une portée qu'il n'a pas. Petau, comme beaucoup d'autres, n'a attribué à un évêque de Rome « l'édit » incriminé que pour n'avoir pas remarqué l'ironie des appellations données à son auteur; de plus, il suppose mise au compte des « psychiques » une

innovation en matière d'absolution aux adultères dont Tertullien se glorifie lui-même en sens contraire (voir les deux mêmes ouvrages n. 231-241, et p. 143-168). Il est permis de croire que Petau, s'il avait traité ces diverses questions à fond et *ex professo*, à propos du sacrement de pénitence, au lieu de ne les aborder, comme il l'a fait toujours, qu'incidemment, aurait été amené à modifier encore ses positions premières.

2° *La doctrine trinitaire des Pères anténicéens.* — Petau, nous l'avons dit, l'expose à la fois aux chapitres III-VI du l. I de son *De Trinitate* et dans la préface spéciale dont il l'a fait précéder.

L'idée qu'il en donne est d'une complexité qui a paru aller jusqu'à la contradiction. Les chapitres qui y sont consacrés, au cours même de l'ouvrage, donnent l'impression très nette que Petau croit avoir trouvé, chez les écrivains de cette période, des formules propres à énoncer l'erreur d'Arius. Sous l'influence des doctrines platoniciennes, ils ont subordonné le Fils au Père au point de lui attribuer une génération s'accomplissant au début du temps et faisant de lui l'exécuteur des volontés du Père. *Tum* [*illum*] *a supremo Deo ac Patre productum esse dixerunt, cum hanc rerum universitatem moliri statuit ut illum velut administrum adhiberet... Ævo, dignitate ac potentia superiorem esse Verbo Patrem arbitrati sunt, ac, tametsi de Patris esse substantia sive natura Filium assererent — qua una re ab cæteris, quæ creaturæ propriæ vocantur, illius conditionem diversam faciebant — non minus tamen quam creaturas initium habuisse, hoc est minime ex æterno distinctam hypostasim fuisse, putarunt.* L. I, c. V, n. 8, éd. Vivès, t. II, p. 316 . Aussi, lorsqu'il arrive à Arius lui-même, Petau conteste-t-il que, comme on le lui a reproché, il ait tenu un langage inouï jusque-là. En fait, lui aussi s'est mis à l'école de Platon et ce qu'il dit n'est pas uniquement de son invention : on le trouve déjà chez beaucoup d'écrivains antérieurs : *Planissime constat germanum platonicum Arium exstitisse, tum illorum veterum secutum esse dogma, qui, nondum patefacta constitutaque re, ad eumdem errorem offenderunt... Quamobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi hactenus auditum non erat, Alexander* [*Alexandrinus*] *in epistola queritur, ...oratorio more et per exaggerationem dici arbitror, siquidem magna est a nobis producta copia priscorum qui idem quod Arius ante tradiderunt.* L. I, c. VIII, n. 2, Vivès, t. II, p. 329 *b*.

La préface, au contraire, se fondant sur la distinction à faire de la doctrine et de son expression, de ce qui est la substance du dogme et de ce qui en représente seulement quelques aspects secondaires ou dérivés, conclut à l'orthodoxie foncière, au sujet de la Trinité, de la plupart de ces mêmes écrivains : *Complures antiquorum illorum... multum a nobis diversa scripserunt; verum et paucissimi illi sunt, qui in re dissentiunt a communi fide et, si sinceros purosque catholicos quærimus, omnino nulli. In re ipsa dixi. Nam in loquendi modo paululum quondam variasse... monstravimus. Deinde, cujusque modi tandem istorum scripta et testimonia sunt, in præcipuis tamen et quæ ad summam spectant mysterii totius, ut concordes invicem sunt, ita nobiscum congruunt.* C. I, 12, Vivès, t. II, p. 259 *b*. *Tametsi nonnulli...* [*suis*] *in libris quædam admiscuerint haud satis sincera, quæ arianorum errori gratificari videntur,... errores illi ac labes opinionum privatarum vel magis in loquendi modo quam in re ipsa consistunt, vel ad ipsam communis dogmatis substantiam non pertinent, sed ad quædam capita illius et consequentia decreta, vel denique in sola versantur interpretandi ratione, dum mysterii ipsius fideique summam, in qua omnes invicem congruunt, alius aliter disserit.* C. VI, 1, Vivès, t. II, p. 277 *b*. En somme, les quelques écrivains anténicéens signalés au l. I, si l'on met à part les hérétiques manifestes, tels que Tatien, et, dans la pensée des anciens, Tertullien, peuvent se diviser en deux groupes : 1° ceux qui, tout en tenant la foi commune et la substance même du dogme, s'en écartent sur quelques points secondaires : tels sont saint Justin, Athénagore et Théophile d'Antioche; 2° ceux qui, d'accord pour tout avec la doctrine actuelle, ne l'expriment cependant pas dans les termes requis pour qu'à la rectitude de la pensée corresponde l'exactitude du langage : tels sont Clément d'Alexandrie, saint Irénée, saint Grégoire de Néocésarée, saint Méthode, auxquels se peuvent ajouter, pour la plus grande partie de leurs écrits, des hérétiques (!) tels que Tertullien et Origène. C. I, 12, Vivès, t. II, p. 259 *b*.

Ces conclusions furent très remarquées. Elles introduisaient dans l'histoire du dogme, de sa transmission et de ses énoncés une idée d'évolution qui, jusque-là, y était à peu près totalement étrangère. Catholiques et protestants étaient également habitués à considérer la vérité révélée comme ayant revêtu dès l'abord son expression définitive et immuable. Aux mots près, elle devait avoir été également connue et formulée à toutes les époques. Les incorrections, les hésitations, les inexactitudes signalées par Petau firent donc, en certains milieux, crier au scandale. On s'y montra d'autant plus empressé à les relever qu'elles parurent fournir des armes pour les querelles et les disputes du moment. Les partisans de Jansénius et d'Arnauld paraissent avoir été les premiers à s'en servir. Dès avant 1650, l'abbé de Bourzéis avait accusé le savant jésuite de faire « nier la divinité du Fils de Dieu » à presque tous les Pères des trois premiers siècles : à la fin de son t. IV, Petau lui-même dénonce ce *putidum et illiberale mendacium*. *Adv. heterodoxi cavillationes*, c. XI, 9, Vivès, t. VII, p. 374-375. D'autres allèrent plus loin et se plurent à insinuer que, si Petau ne faisait point profession lui-même d'arianisme, il faisait tout au moins le jeu des sociniens, qui renouvelaient les erreurs d'Arius. Telle fut, en particulier, l'explication que se plut à donner, des conclusions de Petau. l'anglican Bull dans la *Defensio fidei Nicænæ, procæmium*, VIII, p. 8, qu'il publia en 1685 pour les réfuter. Les Ballerini, au XVIIIe siècle, devaient reprendre cette accusation. *De Zenonis Veron. op. dissert.*, II, c. I, § 1, *P. L.*, t. XI, col. 86 B. D'autres allèrent plus loin et se plurent à imaginer que ses relations bien connues avec Grotius avaient entraîné le jésuite à servir la cause des sociniens. (Bruit rapporté par Richard Simon — qui n'y croit pas — dans une de ses lettres : *Lettres choisies*, IV, t. I, p. 21.) Les sociniens, de fait, se réjouirent de trouver chez lui des constatations qui semblaient favoriser leur doctrine. De même, le ministre Jurieu, dans ses *Lettres pastorales* contre les *Variations* reprochées aux protestants par Bossuet. Tout à l'encontre de l'anglican Bull, il fit siennes les conclusions de Petau sur les variations relevées par lui et s'en servit comme d'un argument contre l'invariabilité du dogme prêchée par l'évêque de Meaux. Mais il s'attira par là des réponses de Bossuet qui vengèrent Petau de toutes ces incompréhensions intéressées. Pourquoi ne tenir compte que des chapitres insérés au l. I, et ne pas se référer à la préface où l'auteur « s'explique, où il s'adoucit, où il se rétracte, si l'on veut; en un mot, où il enseigne la vérité à pleine bouche »? *Avertissements aux protestants*, VI, n. 100; voir aussi n. 101-103, et I, n. 28.

Cependant, les « explications », les « adoucissements », les « rétractations », si l'on veut, ainsi donnés, on en mit en doute la spontanéité et la sincérité. Petau n'y aurait-il pas eu la main forcée? A plus d'un demi-siècle de distance, *L'histoire janséniste* citée par Bayle l'affirma : c'est la Sorbonne, qui, pour autoriser l'impression, aurait exigé cette correction. « C'est quelque chose, dit Bayle, de surprenant et d'inconcevable de voir

comment, dans ses *Dogmes*, il a abandonné aux ariens les Pères des trois premiers siècles, et comment il les a tous rendus fauteurs de l'arianisme... Il est vrai qu'il crut réparer sa faute en quelque manière par une préface *que les Docteurs de Sorbonne l'obligèrent de faire;* mais c'était mettre le remède auprès du mal et non pas le guérir. Il fallait brûler cet ouvrage infortuné et il se serait ainsi épargné beaucoup de honte. » *Dictionnaire historique et critique*, t. II, 1790, p. 2268, note C. Le P. Godet a repris cette explication : il parle de la *Préface* que la Sorbonne avait, par prudence, exigée de Petau. *Origines françaises de l'hist. du dogme*, dans *Rev. du clergé français*, 1er février 1902, p. 458. Mais J. Turmel, invoquant le précédent « que le P. Morin de l'Oratoire fut obligé par l'autorité supérieure de supprimer [un chapitre] dans son traité de la *Pénitence* », a préféré faire intervenir les supérieurs mêmes du P. Petau. Il est probable que le *De Trinitate* de Petau était déjà imprimé quand les supérieurs en prirent connaissance. Du moins, on ne voit guère d'autre explication au fait « que les appréciations sévères du premier livre... ne soient l'objet d'aucun adoucissement, d'aucune atténuation » dans l'ouvrage lui-même et que la *Préface* produise donc l'impression d'une « rétractation, composée à un moment où la rédaction du *De Trinitate* ne pouvait plus être corrigée, c'est-à-dire *in extremis* ». *Quelques hommes éminents de l'Église de France*, dans *Rev. du clergé franç.*, 15 janvier 1902, p. 379-381. J. Turmel, revenant là-dessus en 1932 (*Hist. des dogmes*, t. II, p. 8), n'ajoute que fiel et venin. Le *perinde ac cadaver* explique tout. Les supérieurs n'auraient-ils pas ajouté la *Préface* à l'insu de Petau? Moins méchamment, mais sans y regarder de plus près, l'abbé J. Martin imagine de tout simplifier en retardant la publication de la *Préface*. « Petau, écrit-il, publia sa *Préface* au bout de six ans, en 1650, avec le traité de l'*Incarnation*. *Les grands théologiens : Petau*, Paris (1910), p. 13.

Non, tout cela est également arbitraire et l'on ne saurait se mettre plus à l'aise avec les faits. La *Préface* parut en tête du t. II, dès 1644, et, recherches faites aux meilleures sources, il n'y a pas trace, dans la correspondance des supérieurs de Petau, d'une difficulté quelconque au sujet de son ouvrage. Aucune trace non plus d'une intervention des docteurs de la Sorbonne. Petau n'avait pas à leur demander approbation. Son livre *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, paru la même année que ses *Dogmes théologiques*, n'en porte aucune; Arnauld, *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence* (1644), p. 5, et Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 233, le relèvent et s'en font une arme contre ce qu'ils appellent sa prétention de régenter ses lecteurs. Petau reste donc bien le vrai et le seul responsable de ses conclusions sur la doctrine des Pères anténicéens; pour les apprécier, il s'impose de les considérer telles que lui-même les présente dans son ouvrage.

Or, s'il est vrai que sa *Préface*, comme il arrive d'ordinaire, suppose le livre déjà fini, il est néanmoins facile de constater qu'elle ne se présente nullement comme un appendice destiné à le corriger. Les explications générales qu'il y donne sur l'interprétation des inexactitudes relevées chez les écrivains anciens sont si peu imaginées par lui après coup qu'il en avait posé le principe dès son introduction générale à tout l'ouvrage. Parmi les précautions à prendre dans l'utilisation des Pères, il avait d'abord signalé la vigilance à ne pas les noter trop vite d'erreur pour quelques affirmations ambiguës : *Ne temere illos, ac nisi magno cum judicio, notemus erroris; sed, si qua in eorum libris leguntur ambigue dicta excusarique possunt, teneamus hoc potius quam illis falsæ aliquid opinionis adscribamus.* T. I, *prolegom.*, c. II, 8, Vivès, t. I, p. 13 *a*. Il avait, en outre, signalé, *ibid.*, n. 10, p. 14, comme il le fera dans sa *Préface*, c. III, n. 3-7, les outrances de pensée auxquelles entraîne la polémique; on ne saurait, par contre, attendre des auteurs d'une époque qu'ils se soient expliqués sur des questions qu'ont fait surgir des hérésies postérieures. Il n'y a donc pas à s'étonner que, sur ces points-là, ils aient moins surveillé leur langage ou se soient exprimés avec moins de clarté et de précision qu'on n'a fait plus tard; prendre prétexte de ces inexactitudes pour les accuser d'erreurs, condamnées après coup, serait faire preuve de sottise et de malignité. *Incuriosos illos ac minus accuratos securitas ipsa reddit, quæ stulte ac maligne ad præjudicium trahatur deprehensi damnatique postmodum erroris.* Or, avait-il ajouté dès lors, cette remarque, qui vaut pour l'histoire de tous les mystères, a particulièrement sa place dans celle du dogme de la Trinité. *Id in plerisque catholicæ religionis mysteriis evenisse norunt, qui vel mediocrem usum habent in his litteris, ut in Trinitatis negotio.* T. I, *prolegom.*, c. III, 10, Vivès, t. I, p. 15 *a*.

Ce sont des principes analogues qu'il avait rappelés au l. IX, c. IV, de son *De Deo*. Le lecteur, y avait-il dit, doit avoir ces règles d'interprétation devant les yeux pour ne pas se méprendre sur le sens et la portée d'affirmations, qui, à première vue, peuvent paraître contradictoires ou en opposition avec la foi catholique : *Eæ velut generales erunt regulæ, in quas intuens et intendens oculos... theologus complura, quæ apud eos absona et interdum quoque pugnantia secum ac fidei contraria catholicæ specie prima videntur, explicabit facile ac tam se ab errore quam illos ab fœdissimæ labis suspicione vindicabit.* Vivès, t. II, p. 19 *b*.

Or, ces principes fondamentaux, Petau les avait si peu perdus de vue en écrivant d'abord son *De Trinitate* qu'il les rappelle lui-même expressément au début des chapitres consacrés aux passages des anténicéens qui font difficulté. Certaines de leurs paroles, écrit-il en toutes lettres, s'expliquent par le manque de précision qui, de leur temps, régnait encore dans l'énoncé de ce mystère : *Ut erant tempora, nondum mysterio illo satis liquido cognito, nonnulla periculose dicta fecerunt.* C. III, 1, Vivès, t. II, p. 291-292. Et il cite, à ce propos, les paroles de saint Jérôme et de saint Augustin, constatant, eux aussi, les imprécisions ou inexactitudes de pensée et de langage qui caractérisent les époques antérieures aux discussions que font naître les hérésies. *Ibid.* En même temps, comme il le fera dans la *Préface*, il distingue, pour ceux des anténicéens qui furent vraiment catholiques au moins quelque temps, deux catégories de passages répréhensibles : les uns trahissent quelque réelle erreur, les autres ne pèchent que contre la rectitude du langage : *Plerosque constat de sanctissima Trinitate platonico more sensisse, vel loquendi genere ipso nonnihil ad eum implicatos videri posse.* C'est dans cette dernière catégorie que lui semblent devoir se ranger les saints ou les Pères proprement dits. Aussi, se gardera-t-il de les accuser d'hérésie; mais la vérité, d'autre part, lui interdit de dissimuler ce qu'ils ont dit de moins exact ou de moins conforme à la règle catholique : *Quod posterius ad sanctos potissimum atque omni dignos veneratione Patres attinet, quos neque culpare debeo, aut in hæresis nefariæ crimen adducere, neque, si quid minus ab iis accurate dictum exstat atque ab catholica norma dissidens, possum prætermittere. Ibid.*, Vivès, p. 292. On reconnaît très exactement la distinction des deux groupes qui, dans la *Préface* (c. I, 12), résume sa pensée sur les Pères anténicéens. A lui seul, le rapprochement de ces deux passages interdit de parler de rétractation ou de correction. D'autant plus que, lui-même, résumant une fois encore, au cours du livre, l. III, c. XI, 12, et à l'adresse des sociniens qui prétendaient se couvrir de leur autorité, ce qu'il avait dit des anténicéens au

l. 1, ramène leur erreur à une expression encore incomplète du dogme catholique : le moins qu'on puisse dire est que leur langage, en tout cas, diffère de celui qui s'est imposé après Nicée; mais ils n'en admettent pas moins la réalité de trois personnes divines : *Quamvis eorum aliqui nondum plenam catholici decreti professionem expresserunt, sed loquendi saltem modo genere ipso dissenserunt ab ea regula quæ post Nicænam constituta synodum est, ut in primo libro disputavimus, tamen personas tres divinas reipsa distinctas edocent.* Éd. Vivès, t. II, p. 596 *a*. Bien plus, six ans après, quand l'abbé de Bourzéis l'accusera d'avoir fait nier la divinité du Verbe aux Pères anténicéens, Petau, en renvoyant son contradicteur aux précisions contenues dans sa *Préface*, les appuiera du texte même de saint Jérôme qui, dans le livre, lui avait déjà servi à expliquer leurs erreurs ou leurs inexactitudes de langage. *In quo præeuntem habui cujus ad id usus sum testimonio. Appendix ad t. XII, De incarnatione : adv. heterodoxi cujusdam cavillationes*, c. XI, 9, Vivès, t. VII, p. 374-375.

Du livre à la *Préface*, il n'y a donc aucune réelle opposition de doctrine. Toutefois, il est incontestable que le ton en est bien différent; au lieu que les chapitres du livre s'appliquent à dégager et à mettre en lumière les textes favorables à l'arianisme, ceux de la *Préface* les estompent et en atténuent la portée. Là, Petau s'était appliqué à montrer qu'Arius avait des prédécesseurs à qui se rattacher; ici, il prétend découvrir jusque chez ces prédécesseurs eux-mêmes la preuve de la tradition qu'il lui oppose. Mais cette diversité de but est précisément ce qui permet de saisir le rapport exact de ces deux séries d'études. Ceux qui ont cru discerner, dans les dernières, une correction ou une rétractation des premières ont négligé d'observer la diversité du point de vue qui commande les unes et les autres.

Au l. I de son *De Trinitate*, Petau ne fait œuvre que d'historien. L'historien même, ici, s'attache uniquement à relever les opinions plus ou moins inexactes dont ce mystère a été l'objet. Le titre du livre le dit en propres termes : *Liber primus, in quo mysterii illius, hoc est opinionum de eo, τὰ ἱστορούμενα traduntur.* Ainsi va-t-il des idées de Platon sur la Trinité aux hérésies du IVe siècle sur le Saint-Esprit.

Petau, en effet, estime que ces hérésies ont leur point de départ dans les idées platoniciennes sur l'intermédiaire divin qui conserve et gouverne le monde. L. I, c. I, 1-2. A ses yeux, Arius est un vrai platonicien, l. I, c. VIII, 2; mais l'influence qu'il a subie s'est exercée longtemps avant lui sur un certain nombre d'écrivains chrétiens qui, ayant cru découvrir chez Platon ou ses disciples un fantôme de Trinité, se sont inspirés de leurs conceptions. Or, cet engouement pour Platon a été souverainement dangereux pour la foi chrétienne : *Plato ejusque discipuli speciem quamdam Trinitatis informarunt; quo etiam nomine nostrorum aliqui supra modum illos admirantur ac prædicant. Sed profecto majore flagitio ac dispendio veritatis quam operæ pretio, istud illorum dogma prodiisse mihi videtur, neque ex ulla alia re gravior christianæ fidei noxa et pernicies importata fuisse.* L. I, c. II, 1, Vivès, t. II, p. 282 *a*. Tout ce qu'il y a eu d'hérésies ou d'opinions fausses aux premiers siècles de l'Église, la perfidie arienne en particulier, dérive de là. Et c'est exactement ce que Petau se propose de montrer au cours de ce premier livre. Consacré aux erreurs qui concernent la Trinité, il s'ouvrira par une étude directe des théories platoniciennes : ainsi pourra être atteint le but poursuivi qui est de montrer la source et le point de départ d'erreurs qui ont affecté jusqu'à certains écrivains pieux et saints : *Inde enim, quod volo, constabit fontem illum fuisse vel stirpem errorum omnium, quibus in eo genere non hæretici solum ac christianæ communitatis desertores sed nonnulli etiam pii sanctique scriptores afflati sunt. Ibid.*

Voilà, pourrait-on dire, la thèse historique que se propose d'établir Petau au cours de ce premier livre : l'influence néfaste des théories platoniciennes. Et les chapitres III-V consacrés aux écrivains anténicéens en sont comme la démonstration. En l'abordant, Petau rappelle encore une fois que tel en est le but : il ne s'est occupé d'abord des platoniciens que pour permettre de mieux saisir comment s'est exercée leur influence : *Nunc, illud ipsum, cujus gratia platonicorum de Trinitate sententiam accurate pervestigavimus, expendamus hoc capite : quis antiquorum aliquot de eodem dogmate sensus extiterit ac quemadmodum Platonis in christianam religionem commentum de Trinitate paulatim ab iis introductum sit, qui ex illius secta institutioneque transierunt ad Christi professionem vel utcumque doctrina afflati ipsius excultique sunt.* C. II, 1, Vivès, t. II, p. 291 *b*.

Nous voilà donc prévenus : il s'agit ici, pour Petau, de relever et de mettre en lumière les traces de l'influence platonicienne jusque chez des écrivains, par ailleurs attachés à la foi catholique. Quand donc, après avoir expliqué que, malgré cette fidélité, ils aient pu s'y laisser entraîner, il s'applique à les montrer qui parlent en ariens, il importera, pour apprécier le sens et la portée de son propre langage, de ne pas oublier le point de vue d'où il les examine actuellement : parce que certaines phrases, mises en saillie dans ce dessein, lui servent à faire ressortir les erreurs auxquelles ont entraîné les théories platoniciennes, on ne devra point conclure de là qu'il y voit l'expression exacte de leur pensée totale sur le mystère de la Trinité. Lui-même, dans le livre, en arrivant au bout de cette étude, sur les Pères anténicéens, rappelle que tel n'a pas été son but dans les trois chapitres qu'il leur a consacrés; il ne s'y est proposé, au contraire, que de signaler ce qui, dans leurs ouvrages, est moins sûr ou dangereux : *Hoc nobis propositum fuit, non quid absolute de Trinitate sensissent illi persequi, verum quæ in eorum scriptis cavenda periculoseque dicta essent adnotare.* Saint Augustin a montré, par son exemple, que cette sorte d'examen est légitime et utile. On ne lui en voudra donc pas à lui-même de se l'être permis pour les œuvres de quelques saints personnages de cette époque lointaine; d'autant plus que ce qu'il a trouvé à y reprendre tient moins, pour le plus grand nombre, à la doctrine elle-même qu'à son expression : *Maxime, cum non tam de re ipsa quam de vocabulis ac loquendi more modoque complures a me fuerint appellati et hac qualicumque castigatione perstricti.* L. 1, c. VI, 4, Vivès, p. 322 *a*.

C'est donc aller à l'encontre de la pensée de Petau que de voir, dans ces chapitres, une appréciation foncière de la doctrine des Pères anténicéens. De là vient, cependant, l'opposition qu'on a cru découvrir entre ces observations et le jugement définitif qui se formule dans la *Préface;* on ne s'est pas rendu compte que la différence du ton tient à la différence du but poursuivi : là, montrer la fâcheuse influence du platonisme jusque sur des auteurs fermement attachés à la foi commune; ici, prouver que, malgré les erreurs, les incertitudes de détail ou les inexactitudes de langage résultant de cette influence chez quelques écrivains, cette foi commune, dans ce qu'elle a d'essentiel, a été professée par l'ensemble de l'Église anténicéenne.

Tel est, en effet, le dessein hautement affiché de la *Préface*. Petau veut y établir, par l'autorité de la tradition, la vérité du dogme dont, au livre II, il a montré la source dans l'Écriture. C. I, 10, Vivès, t. II, p. 258 *b*. Sans cela, étant données les discussions sans fin auxquelles peut donner et a donné lieu le texte de

l'Écriture, la démonstration risquerait d'en demeurer inefficace. Cf. n. 11, p. 258 *b*-259 *a*. En ce sens, il est très vrai que, si la *Préface* ne « corrige » pas le livre, elle l'achève. Dans la pensée même de l'auteur, elle est la suite logique et le complément nécessaire de son livre II, et elle s'y rattache si étroitement qu'à son défaut l'ensemble de l'ouvrage présenterait la plus grave des lacunes. Il y manquerait ce que Petau lui-même déclare en être la partie capitale. C'est comme telle, en effet, que lui-même la présente à son lecteur : s'il l'arrête ainsi au seuil de son traité, c'est qu'il s'agit du fruit principal à en retirer : *Quisquis es,... paucis hic detinere volo te, et, qui præcipuus ex his libris de Trinitate capi fructus debet, eum tibi ante oculos ponere.* C. I, 2, Vivès, t. II, p. 254 *a*. Le but qu'il y poursuit est celui-là même qui fait l'objet principal de ses efforts dans l'ensemble de ses *Dogmata theologica* : montrer par la tradition que les dogmes catholiques ont bien leur source dans l'Écriture : *Etenim in id potissimum incumbimus toto in hoc... opere, ut singula fidei christianæ... capita, suam ad originem fontemque revocemus. Ibid.* Cet effort se poursuit à travers les diverses parties de l'ouvrage; mais le dogme de la Trinité étant le fondement de tous les autres et ayant été, pour ce motif, l'objet des attaques les plus violentes et les plus longues de l'hérésie, il importait de lui faire une application spéciale de la méthode : *Quod officium... per totius operis membra dissipatum est ; sed in eo, quod præcipui momenti esse docui, Trinitatis mysterio, singulare istud faciam uti professionis illius ductum ac velut filum repetam ab initio Ecclesiæ ad Nicæna usque tempora.* C. I, 3, *ibid.*

Voilà donc, d'après Petau lui-même, la raison d'être de cette *Préface* fameuse. La seule question, par conséquent, à se poser à son sujet est celle du motif qui a fait placer ainsi, en tête de l'ouvrage, ce qui devrait en être la partie centrale.

Un détail révélé par le livre III pourrait suggérer que le contenu de la *Préface* se trouvait d'abord à sa place logique, et qu'il en a été enlevé pour faire place au livre III actuel. L'avant-propos qui le précède signale, en effet, qu'il s'est produit, en dernière heure, une modification du plan primitif. Au moment où, son *De Trinitate* fini, Petau songeait à le faire imprimer, il a reçu de Pologne un ouvrage du pasteur Crell qui l'a déterminé, contrairement à son intention première, à ajouter une réfutation du socinianisme. L. III, *proœm.*, 1, Vivès, t. II, p. 501 *a-b*. Il y consacre donc ce livre III tout entier, et l'on est, par conséquent, autorisé à se demander s'il ne le substitue pas alors à un livre III qui, dans son premier plan, aurait correspondu à ce qui fait le fond de la préface actuelle et complété, comme il le dit lui-même, la démonstration, par l'Écriture, du livre II. Cette hypothèse, cependant, ne saurait s'appuyer sur une indication plus précise du texte lui-même, et il est donc probable que la place assignée à la démonstration de la *Préface* tient uniquement, mais précisément, à son importance. Partie essentielle du traité, Petau la met en tête pour lui donner plus de relief. Avant d'aborder avec le livre I l'histoire des erreurs dont a été l'objet le mystère de la Trinité, il tient à en établir la vérité sur la base solide de la tradition primitive.

Quoi qu'il en soit, au reste, des raisons qui lui ont fait accepter ce plan, on ne saurait admettre qu'il ait jamais omis d'y faire place à ce qu'il en considère comme la partie capitale. Imaginer qu'il y ait songé seulement après coup et n'y voir qu'une précaution prise contre les détracteurs possibles de son œuvre serait méconnaître la méthode et le but avérés de ses *Dogmes théologiques* et supposer qu'il avait laissé d'abord au cœur de son *De Trinitate* la plus évidente et la plus ruineuse des lacunes. — Sur toute cette question, voir P. Galtier, *Petau et la préface de son De Trinitate*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1932, p. 472-476.

3° *La sanctification des âmes par le Saint-Esprit.* — C'est ici, semble-t-il, la doctrine la plus personnelle de Petau. Elle fait l'objet des c. IV-VII, dans le livre VIII du *De Trinitate.*

Le point de départ en est dans l'insistance des Pères grecs sur le don qui est fait aux justes de la personne même du Saint-Esprit. Ce don, Petau trouve que les théologiens de son temps le méconnaissent ou y insistent trop peu. Ils lui semblent identifier le Saint-Esprit qui vient en nous avec les dons créés de la grâce qu'il y produit. Or, cette identification, légitime ailleurs, ne saurait s'admettre ici sans méconnaître le sens réel des affirmations de l'Écriture et des Pères. A lire attentivement les textes, on ne peut s'empêcher de remarquer qu'il s'agit ici du don de la substance même de la personne divine; le mode d'union qui s'y affirme, entre nous et elle, dépasse celui qui consiste dans la production en nos âmes de la grâce sanctifiante; ce dernier, très réel, est d'ordre accidentel; mais, en plus de lui, les Pères en décrivent un autre qui se termine à la substance même du Saint-Esprit, qui, pour ce motif, peut être dit substantiel, et qui nous rend saints, justes, enfants de Dieu. C. IV, 5, Vivès, t. III, p. 456.

Telle est la thèse que Petau s'applique ensuite à prouver. Elle ne consiste nullement à reprendre l'opinion de Pierre Lombard et à contester avec lui la réalité du don créé de la charité : cette erreur est formellement exclue et répudiée par lui. C. VI, 3-4. Sa thèse ne conteste pas davantage que la justification et la sanctification des âmes se fasse par la grâce sanctifiante ou que cette grâce en soit, au sens défini par le concile de Trente contre les protestants, la cause formelle unique. Petau suppose toujours et explicitement la production et la présence dans les justes de ce don créé; il le conçoit comme inséparable de leur union avec la substance de la personne divine. Mais, pour autant que la justification est conçue, ainsi qu'elle doit l'être, comme une entrée en participation de la nature divine faisant de nous les temples et les enfants de Dieu, il conteste que le principe propre s'en trouve uniquement ou principalement dans la grâce créée : considérée en elle-même, et abstraction faite du don incréé, elle ne saurait avoir de tels effets. D'après les Pères grecs, une créature quelconque, si parfaite qu'on la suppose, ne saurait par elle-même, par sa seule présence dans une âme, la rendre participante de la substance d'une personne divine; il ne suffit pas d'une image de la divinité en nous pour autoriser à dire que Dieu y habite en personne. Aussi, à distinguer entre le don créé et le don incréé, ce n'est pas au premier que revient la part principale dans la sanctification du juste; à lui seul, il ne saurait la constituer telle qu'elle nous est décrite par l'Écriture et la tradition. Le second, au contraire, y est absolument indispensable et son rôle y est si important et si efficace que si, par impossible, le premier faisait défaut, la sanctification cependant serait produite. C. IV, 5, 9-12; c. V, 8 sq.; c. VI, 4. Telle est, dans ce qu'elle a de plus essentiel aux yeux de Petau, la doctrine qu'il croit pouvoir présenter comme incontestable. Il la distingue lui-même soigneusement de plusieurs questions subsidiaires auxquelles les Pères grecs ne lui semblent pas permettre de faire une réponse aussi ferme. Le mode, par exemple, de l'union qui s'établit entre l'âme juste et la substance divine lui demeure fort obscur. Tout en le qualifiant de « substantiel », pour l'opposer à celui qui résulte de la production de la grâce, il ne songe nullement à le confondre avec celui de l'union hypostatique. A vrai dire, et sauf explications ultérieures qu'il promet et n'a pas pu donner au traité de la grâce, il se borne à dire que, si la réalité s'en impose, la nature propre nous en

échappe. C. iv, 3; c. vi, 2-1; c. vii, 11-14. L'attribution en propre à la seule personne du Saint-Esprit de cette union « substantielle » demeure également pour Petau une opinion de second ordre. Au cours de sa démonstration principale, il a parlé, comme on fait d'ordinaire, d'union avec le Saint-Esprit; mais ce n'était encore que par appropriation. Cette manière de s'exprimer, classique en la matière, réservait la question ultérieure du sens plus précis à donner aux textes invoqués : permettent-ils, commandent-ils d'aller plus loin et de parler d'une union spéciale avec la troisième personne? Petau le croit et c'est à quoi, bien à tort, on ramène trop souvent sa doctrine sur notre sanctification par le Saint-Esprit. En réalité, il n'aborde cette question qu'au n. 5 du c. vi, et la réponse qu'il y fait, n. 5-9, peut être discutée ou rejetée sans que soit mis en cause l'essentiel de la doctrine *præclara et ad fructum animorum jucundissima*, c. iv, 5, qu'il a d'abord si longuement et si solidement établie.

De même pour l'extension de cette doctrine aux justes de l'ancienne Loi. Petau consacre à cette question la plus grande partie du c. vii de ce livre VIII (n. 1-11). Ici encore, les Pères grecs lui paraissent exclure que le bienfait de l'adoption divine par l'union à la substance des personnes ait été accordé avant le Christ. Toutefois, il reconnaît que, sur ce point, ses auteurs sont moins fermes et moins unanimes; lui-même, d'ailleurs, renvoie au traité de la justification une étude et une discussion plus approfondie de ce sujet (n. 11).

Ces précisions ultérieures, Petau n'a pas eu le temps de les donner et ses diverses conclusions sur la sanctification des âmes par le Saint-Esprit n'ont pas toutes été également appréciées.

Sans contester, sur ce point, son interprétation des Pères grecs, on n'a communément pas accepté que le bienfait de l'adoption divine ait été restreint aux justes de la Loi nouvelle. Par contre, sa conception propre d'une union spéciale avec le Saint-Esprit a provoqué d'assez nombreuses sympathies. On ne l'a guère admise telle quelle; même ceux qui s'y sont montrés le plus favorables ont regretté que le mode n'en fût pas mieux défini : l'expression d' « union substantielle » a fait craindre des confusions avec l'union hypostatique. A cela près, et parce qu'ils considéraient comme acquise son interprétation des Pères grecs, plusieurs se sont complu à modifier sa conception de manière, pensaient-ils, à la rendre acceptable. Ainsi ont fait, entre autres, Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, § 30; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. iv, p. 524-561; Mgr Waffelaert, *Disquisitio dogmatica de unione justorum cum Deo*, dans les *Collationes Brugenses*, t. xv, p. 442-453, 625-627, 673-687; t. xvi, p. 6-61; *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (1916), passim; *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu*, IIIe partie (1919), p. 85-159. L'ensemble des théologiens, toutefois, a refusé d'entrer dans cette voie. Cette union ou cette présence propre à une seule personne leur a paru inconciliable avec la doctrine si fermement établie de l'indistinction des trois personnes pour tout ce qui n'est pas leur trait strictement personnel. De par ailleurs, une révision attentive de la doctrine attribuée par Petau aux Pères grecs a paru établir qu'il s'était mépris sur la portée exacte des affirmations qui lui avaient paru imposer sa conception. La « vertu sanctificatrice » présentée par eux comme propre au Saint-Esprit, loin de le distinguer à leurs yeux des deux autres personnes, leur apparaît, au contraire, comme un trait de sa communauté de nature avec elles. S'ils le relèvent et y insistent, c'est parce qu'ils y trouvent un moyen facile et assuré de le distinguer des êtres créés et d'établir sa divinité ou sa communauté de nature avec le Père et le Fils. Il n'y a donc pas à chercher, dans leurs affirmations sur ce point, un argument en faveur d'une intervention spéciale de sa part dans l'œuvre de notre sanctification ou en faveur d'une union qui établirait entre lui et les âmes justes une relation d'ordre strictement personnel. Voir Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, Ire partie, p. 3-150.

Mais, si les conclusions secondaires de Petau ont trouvé peu de crédit, sa conclusion fondamentale, au contraire, s'est, peut-on dire, universellement imposée. On l'a approuvé de s'être plaint que, dans leurs théories de la sanctification des âmes, les théologiens fissent si peu de place à la présence substantielle des personnes divines. Certains, pour ne pas paraître accuser le coup, se sont appliqués à lui retourner le reproche : se méprenant sur sa pensée exacte, on s'est complu, parfois, à lui reprocher de ne faire aucune place dans la justification à la grâce créée. Mais lui-même, nous l'avons vu, s'est défendu de cet exclusivisme, et, peu à peu, sa doctrine, dans ce qu'elle a d'essentiel, s'est imposée à l'assentiment général. Parmi ceux qui l'ont nettement acceptée, on peut citer, en dehors de Scheeben, de Régnon et de Mgr Waffelaert que nous avons déjà signalés, Thomassin, *De incarnatione*, l. VI, c. xi; Franzelin, *De Deo uno*, p. 341-342, et surtout *De Deo trino*, th. xliii-xlvii; Hurter, *Theol. compend.*, t. iii, n. 190, 194, § 4; Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IV, t. i, c. iii, 3; Mercier, *La vie intérieure, l'entretien*, p. 374-396; Tanqueray, *L'habitation du Saint-Esprit en nous et la vie intérieure*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1922, p. 4-15; Pesch, *Prælect. dogm.*, t. ii, n. 681-684; Beraza, *De gratia Christi*, n. 777 et 883 sq.; Lange, *De gratia*, th. xiv-xvi; Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, p. 117-139, 209-225. De plus en plus cette doctrine, que Petau estimait *præclara et ad fructum animorum jucundissima*, c. iv, 5, s'impose à l'attention des théologiens et des auteurs spirituels; comme lui, toutes les âmes chrétiennes la goûtent et y sont attirées : *Jucundissima voluptate piorum demulcet animos ac Dei in nos bonitatem et munificentiam summopere commendat*. C. iv, 9. On aime à se nourrir de la pensée que l'on possède en soi la substance même des personnes divines : *Rapit enim nos ad sese, ac sine satietate delectat tantæ rei ac tam suavis jucundæque recordatio*. C. v, 8. La réaction qu'avait souhaitée Petau s'est donc produite et continue à se développer; ce qu'il avait eu tant à cœur de démontrer demeure pleinement acquis : sans la présence substantielle de la sainte Trinité dans les âmes, il n'y a pas d'explication de l'état de grâce qui soit adéquate et qui fasse droit aux exigences de la tradition. Dans toute l'œuvre du grand théologien, c'est ici la partie dont l'influence s'est montrée et reste le plus efficace.

I. Biographie. — La source commune et à peu près unique est la notice que lui a consacrée le P. Fr. Oudin dans la collection de Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. xxxvii (1737), p. 81-234. La vie la plus complète est celle de J.-C. Vital Chatelain, *Le P. Denis Petau d'Orléans, jésuite : sa vie et ses œuvres*, 1884. Voir aussi Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. iii-v, passim. Le P. Zaccaria a mis aussi en tête de son édition des *Dogmata theol.* (Venise, 1757) une notice, reproduite dans l'édition Vivès, t. i, p. vi-xviii.

II. Œuvres. — Énumération dans Niceron, *loc. cit.*, et dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. vi. A partir de 1700, les œuvres proprement théologiques se trouvent groupées dans les éditions des *Dogmata theologica*, Amsterdam, 1700; Venise, 1719, 1721-1724; Florence, 1722; Venise, 1745 et 1757 (cette dernière édition, en 6 vol., par le P. Zaccaria, est accrue de diverses dissertations qui ne sont pas de Petau); Rome, 1857 entreprise par les PP. Passaglia et Schrader, cette édition n'a pas abouti; le 1er volume seul a paru; Bar-le-Duc, 1864 (8 vol.); Paris

(Vivès), 1866-1868. — Plusieurs traités de Petau ont été insérés aussi dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. II, t. V, t. IX, t. X; de même, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. VII.

III. TRAVAUX. — Zaccaria, *Brevis Petavianæ doctrinæ apologia*, en tête de son édition du *De Trinitate* (éd. Vivès, t. II, p. 279-280); Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV, étude XXVII, c. III-V; J. Turmel, *Quelques « hommes éminents » de l'Église de France*, dans *Rev. du clergé français*, décembre 1901, janvier 1902, p. 161-180, 322-388; Godet, *Origines françaises de l'histoire du dogme*, *ibid.*, 1er février 1902, p. 449-472; abbé Jules Martin, *Petau*, 1910; A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, 1917, p. 152-161, 253-264, 460-462, 465, 479-480; P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, p. 19-98, 209-224; J. de Ghellinck, art. *Petau*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XI, col. 743-744.

P. GALTIER.

1. PETIT (Claude LE) *(Parvus)*, frère mineur de la régulière observance de la province de France (XVIIe siècle). Il fit ses études à l'université de Paris, où il prit le doctorat en théologie; il fut gardien du couvent de Joinville et définiteur de sa province. Il est l'auteur d'un traité *De spiritibus creatis*, dans lequel, en trois tomes in-fol., publiés à Paris en 1641, il traite successivement des anges, des âmes et des démons. Il composa aussi une *Universa theologia moralis et polemica*, in-4°, Paris, 1640, et des *Annotations à la règle de saint François, recueillies chez divers graves auteurs, d'après les déclarations des souverains pontifes*, in-12, Paris, 1622.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 64; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 210; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 952.

Am. TEETAERT.

2. PETIT Jacques, érudit français, vivait dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Au dire de Jöcher, il aurait été membre de l'Académie d'Arles. On peut négliger un ouvrage intitulé : *Les vérités de la religion prouvées contre les anciennes hérésies par la vérité de l'eucharistie, ou traité pour confirmer les nouveaux convertis à la foi de l'Église*, in-12, Paris, 1686; et plus encore des *Dialogues satyriques et moraux*. Mais on retiendra un ouvrage d'érudition, dont le contenu est mal décrit par le titre pourtant fort long : *Theodori Cantuariensis Pœnitentiale, omnibus quæ reperiri potuerunt ejusdem capitulis adauctum per canones selectos ex antiquissima collectione ms. necnon per plura ex variis Pœnitentialibus hactenus ineditis excerpta expositum, præclaris ecclesiasticæ disciplinæ monumentis, quæ ex optimis codicibus mss. selecta sunt, confirmatum*, 2 vol. in-4°, Paris, 1677. Ce que, sur la foi de deux mss., l'auteur appelle le *Pénitentiel de Théodore* n'est, en réalité, qu'une compilation médiocre de *canones* et de *capitula* qui n'ont avec l'archevêque de Cantorbéry qu'un rapport assez lointain. Le tout représente d'ailleurs un recueil fort modeste, t. I, p. 1-45. Petit a corsé son « Pénitentiel » en faisant le récolement des textes qui, dans les diverses collections canoniques, portent le nom de Théodore. Il y a joint des extraits de plusieurs traités et pénitentiels inédits du bas Moyen Age : Robert de Courçon, Pierre de Poitiers, Robert de Flamesbury, Pierre le Chantre, Prévostin et d'autres; un certain nombre de textes liturgiques relatifs à la pénitence et à l'extrême-onction. Tout cet ensemble de fragments est destiné à appuyer et à commenter le texte un peu maigre du pseudo-Théodore. Une longue dissertation, qui figure en appendice à la fin du t. II, p. 61-128 (pagination nouvelle), énonce, sur l'histoire de la discipline pénitentielle, des idées générales qui méritent d'être signalées. L'ouvrage de J. Morin, paru en 1651, avait attiré l'attention sur les modalités diverses par lesquelles était passée l'institution pénitentielle, et il avait marqué le rôle que Théodore de Cantorbéry (nous dirions plus exactement la littérature des pénitentiels) avait joué dans l'évolution de la pénitence. Il avait noté que cette littérature marque le passage de la forme canonique (ou publique) à la forme privée. J. Petit s'inscrit en faux contre cette vue de Morin. Par une accumulation de textes patristiques dont la valeur probante est très inégale, il s'efforce de démontrer que, de toute antiquité, la pénitence publique a été réservée exclusivement aux fautes publiques, et à celles-là seulement qui étaient les plus graves, qu'elle ne s'imposait même pas nécessairement à toutes et donc qu'il devait y avoir, en doublure de la pénitence publique, un moyen occulte et sacramentel de remettre les péchés. Outre ces questions pénitentielles, Petit en aborde encore d'autres, tout spécialement celles qui ont trait aux pouvoirs épiscopaux. Un nombre respectable de documents inédits, dont beaucoup fournis par Quesnel, sont ainsi produits, qui tendent à établir les droits des évêques, tout spécialement à l'endroit des réguliers, et à défendre les « libertés et franchises de l'Église gallicane ».

Jöcher, *Gelehrtes Lexikon*, t. III, col. 1425; 2e édit., t. V col. 2012; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 300, note.

É. AMANN.

3. PETIT Jean, célèbre docteur de Paris (1360?-1411). — Considéré comme franciscain par nombre d'historiens, L. Wadding, Du Boulay, Hefele, Finke, comme dominicain par d'autres, Jean Petit appartient en fait au clergé séculier, ainsi qu'il ressort des démonstrations de Denifle-Chatelain, *Chartul. univ. Paris.*, t. III, p. 462, n. 2, et de A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, 1932, p. 8-9. Originaire non de Hesdin (Artois), mais du pays de Caux, il a dû naître entre 1360 et 1364. Maître ès arts à Paris, entre 1381 et 1385, il enseignait, vers 1387, à la faculté des arts; licencié en théologie le 2 mai 1400 il paraît pour la première fois le 21 octobre 1402 avec le titre de maître en théologie. Aidé, en ses débuts, par une grande famille de Normandie, les Martel de Bacqueville, il resta surtout le client des ducs de Bourgogne.

De ses premiers essais, il reste quelques poèmes et deux sermons. 1. *La complainte de l'Église* (1333-1334), inspirée par les malheurs du Grand Schisme. L'Église se tourne vers la maison de France et lui demande de rétablir l'union par tous moyens, y compris la « soustraction d'obédience ». — 2. *La disputoison des pastourelles* (1388), occasionnée par les débats auxquels donnait lieu l'attitude de Jean de Montzon, O. P., à propos de l'immaculée conception. Ces deux poèmes inédits se trouvent dans le ms. *franc. 12 470* de la Bibl. nat. de Paris; à la fin du second ont été transcrites les *Hore de concepcione B. M. V.*, en prose rimée, formant un office de la conception, dont l'auteur est aussi Jean Petit. — Trois autres poèmes, publiés en 1896 par P. Le Verdier, *Le livre du champ d'or et autres poèmes inédits*, célébraient la maison des Martel de Bacqueville. — Deux sermons latins de cette époque : *Contra notorios fornicatores presbyteros*, et *De eucharistiæ sacramento*, sont conservés à la Bibl. nat., *Nouv. acq. lat.*, n. *559*, fol. 121 sq.

Jean Petit, au début de son professorat, s'acquit une grande réputation par les harangues qu'il prononça au nom de l'université dans l'affaire du Grand Schisme. Il parle au nom de l'université, le 18 mai 1406, devant le conseil du roi, pour réfuter les griefs du cardinal de Chalant, légat de Benoît XIII, contre la soustraction d'obédience. L'affaire fut renvoyée au Parlement, et ce fut encore Petit qui y parla le 7 juin. Nouvelle harangue le 6 septembre, au Parlement encore, pour faire interdire la levée des taxes apostoliques et décider la soustraction d'obédience à l'endroit

de Benoît XIII. C'est la même attitude que maintient Petit dans la grande assemblée du clergé convoquée en novembre. Membre de l'ambassade envoyée à Marseille auprès de Benoît XIII et à Rome auprès de Grégoire XII, à l'été de 1407, Jean Petit prononce, à Rome, une harangue pour l'extinction du schisme.

Mais Jean Petit est surtout connu par l'apologie qu'il fit de l'assassinat perpétré par Jean sans Peur, duc de Bourgogne, sur son cousin Louis, duc d'Orléans, frère de Charles VI. Comme cette apologie a donné lieu à de très vifs débats théologiques, il convient d'en parler avec quelque détail; c'est, en effet, la première fois que fut soulevée la question de la légitimité du tyrannicide ou, si l'on veut, de l'assassinat politique.

On connaît les faits. Le 23 novembre 1407, dans la soirée, le duc d'Orléans est assassiné en plein Paris. Le 25 novembre, l'enquête, menée rapidement par le prévôt, aboutit à l'inculpation de Jean sans Peur. Le duc s'enfuit aussitôt, tandis que la veuve de Louis venait, en décembre, demander justice au roi, qui, pour lors, se rétablissait. On lui promit pleine et prompte justice; mais, dès janvier 1408, il devint évident que le duc de Bourgogne ne serait pas inquiété. Le 28 février, payant d'audace, il se présente à Paris avec une forte escorte, entendant bien défendre son « honneur ». Il s'en était remis aux bons soins de Jean Petit, appelé à Amiens à la fin de janvier. Le 8 mars, en une audience solennelle, en présence du roi, du dauphin, des oncles du roi et d'un auditoire soigneusement trié, Jean Petit, pendant quatre heures d'horloge, lut une longue apologie de l'assassinat de Louis d'Orléans. Le discours fut répandu ultérieurement : *La justification du duc de Bourgogne sur la mort du duc d'Orléans;* il est dans Gerson, *Opera*, t. v, éd. E. du Pin, Amsterdam, 1706, col. 15-42. Prenant comme texte les mots *Radix omnium malorum cupiditas*, il montrait que la convoitise mène au crime ceux qui en sont possédés, elle fait du prince un tyran qu'il est licite de détruire. Or, le duc d'Orléans fut « vrai tyran ». Jean avait donc le droit et le devoir de le détruire. De ce discours, il reste des copies d'un caractère on peut dire officiel dans le ms. *franc. 5733* de la Bibl. nat. de Paris, le ms. *2657* de la Staatsbibl. de Vienne, le ms. *878* du musée de Chantilly. Le texte donné par Monstrelet, *Chroniques*, éd. Douët d'Arcq, t. I, p. 177 sq., le seul cité jusqu'ici, est très défectueux. C'est sur lui qu'a été faite par E. du Pin la traduction latine insérée dans l'édition des *Œuvres* de Gerson, ci-dessus.

Déclaré innocent, le duc de Bourgogne ne jouit pas longtemps de son triomphe; à l'été, la duchesse d'Orléans obtenait la réhabilitation de son mari, en une séance solennelle (11 septembre), où Thomas du Bourg, abbé de Cerisy, répondit à la *Justification du duc de Bourgogne*. Sur le thème : *justitia et judicium præparatio sedis tuæ*, il développait l'idée que la justice doit se maintenir, non par la violence, mais selon les règles, les lois et les institutions du pays. — Le duc de Bourgogne n'entendit pas en rester là et il chargea Jean Petit de préparer une réponse péremptoire. Une première réplique fut rédigée à Lille, où le docteur avait été convoqué par le duc. La minute même en serait conservée aux archives de la Côte d'Or, *B*, *11 614*. Pour cette première réponse, Petit n'avait à sa disposition qu'un cahier, ne lui donnant pas le texte complet de l'abbé de Cerisy. Mais le 18 janvier 1409, il a toutes les pièces en main : « proposition » de l'abbé de Cerisy, « introduction » de Guillaume Cousinat, requêtes présentées au nom de la duchesse. C'est ce qui ressort d'un court mémoire, conservé aux archives de la Côte d'Or, *B*, *11 892*, constituant une réponse à G. Cousinat.

Mais notre docteur travaillait à une réfutation plus complète de l'abbé de Cerisy; elle fut prête au milieu de 1409 : *Seconde justification du duc de Bourgogne.* Conservée dans le ms. *10 419* de la bibl. royale de Bruxelles, et le ms. *franç. 5 060* de la Bibl. nat. de Paris; des extraits sont donnés par O. Cortellieri, *Fragmente aus der 2. « Justification du duc de Bourgogne »*, dans *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissensch., philos.-hist. Klasse*, 1914, Abhandl. VI. Cette *Seconde justification*, qui devait être prononcée publiquement elle aussi, n'a pas vu le jour et ne fut pas répandue comme la première; elle était devenue sans objet après la paix de Chartres, 9 mars 1409, entre Jean sans Peur d'un côté, le roi et les enfants du duc d'Orléans de l'autre.

Mais Jean Petit, peu satisfait, semble-t-il, de son deuxième factum, voulut reprendre son œuvre pour lui donner une plus grande diffusion. Il l'appela lui-même du titre bizarre : *Traitiet encontre les edifieurs de sepulcres*, pièce conservée aux archives de la Côte-d'Or, *B*, *11 614*. Ce résumé des deux *Justifications* précédentes, composé durant la première partie de 1410, expose avant tout la détermination de droit. Il constitue la dernière œuvre connue de Jean Petit, qui mourut soit à Hesdin (Vieil-Hesdin), soit à Arnay-le-Duc, le 15 juillet 1411.

Cependant, la paix de Chartres était bien fragile. Dès l'automne 1409, des hostilités nouvelles se préparent. Peu après, la guerre éclate entre Armagnacs et Bourguignons.

Dans la guerre civile, les Armagnacs eurent d'abord l'avantage, c'est alors (en 1413) qu'on commença à attaquer la doctrine de Jean Petit. La famille d'Orléans sollicita de l'université de Paris la condamnation de la *Justification du duc de Bourgogne* de Petit, mort repentant, à ce qu'on disait, quelque temps auparavant. A la suite de ces démarches, Gerson se prononça très catégoriquement dans un discours solennel, prononcé après la répression de la révolte de Paris, et conjura le roi d'étouffer les erreurs contenues dans la *Justification* (4 sept. 1413), dans *Opera omnia*, éd. Ellies du Pin, t. IV, col. 657-680. Gerson tint un autre discours devant l'université de Paris le 6 septembre 1413. *Opera omnia*, t. v, col. 55 sq. En l'un et l'autre, il dénonça sept propositions de Jean Petit comme fausses. La majorité de l'université donna raison à Gerson. Cependant, la faculté des décrets et la nation de Picardie lui suscitèrent la plus vive opposition; le duc de Bourgogne en conçut une haine mortelle contre le chancelier Gerson, d'autant plus que celui-ci avait été comblé de bienfaits par la maison de Bourgogne.

Cependant, le roi, approuvant la proposition de Gerson, demanda, dès le 7 octobre 1413, à l'évêque de Paris, Gérard de Montagu, d'examiner, avec l'aide de l'inquisiteur de l'hérésie et des plus illustres maîtres de la faculté de théologie, certaines erreurs répandues dans le royaume. L'évêque de Paris convoqua un concile qui, du 30 novembre 1413 au 23 février 1414, tint six sessions, dont quelques-unes occupèrent souvent plusieurs jours. Les actes de ce concile se lisent dans Gerson. *Opera omnia*, t. v, col. 1-342. Voir aussi des compléments et des annotations dans le *Chartul. univ. Paris.*, t. IV, p. 269-284. On adopta comme point de départ de l'enquête les sept propositions déjà signalées par Gerson comme étant les principales erreurs de Jean Petit et l'on y ajouta cinquante-six propositions erronées. La VIe et dernière séance (23 févr. 1414), qui se tint au palais épiscopal de Paris, fut très nombreuse et solennelle. Après un discours préliminaire, l'évêque de Paris et l'inquisiteur, Jean Polet, O. P., juges compétents et désignés par le roi, prononcèrent solennellement la sentence. La thèse de Jean Petit, intitulée : *Justification du duc de Bour-*

gogne, avec neuf propositions extraites de cette thèse, y était réprouvée, supprimée et condamnée au feu. Le dimanche suivant (25 février), l'écrit de Petit fut brûlé publiquement sur le parvis Notre-Dame. L'évêque de Paris et le roi promulguèrent aussitôt cette condamnation. Un décret royal du 16 mars 1414 en ordonna la publication dans tout le royaume et interdit toutes les attaques violentes, dont elle était déjà l'objet.

Comme, à cette date, Jean Petit était déjà mort, on ne pouvait plus l'atteindre personnellement. Sa doctrine sans doute était visée, mais plus encore le duc de Bourgogne, partisan avoué de Jean XXIII (successeur d'Alexandre V, l'élu de Pise). Le frapper, c'était mettre le duc de Bourgogne au ban de la chrétienté et Charles VI en fâcheuse posture. Mais Jean sans Peur n'était pas de ceux qu'on peut braver impunément. Sans attendre la promulgation de la sentence de condamnation de la thèse de Jean Petit, le duc de Bourgogne en appela au souverain pontife, qui confia l'examen de cette affaire à une commission composée des trois cardinaux Orsini, Zabarella de Florence et Panciera d'Aquilée. A cause du refus de l'évêque de Paris et de l'inquisiteur pontifical de paraître devant le cardinal Orsini, où ils avaient été cités à diverses reprises, le procès traîna en longueur et aucune sentence n'avait été portée lorsque s'ouvrit le concile de Constance (5 nov. 1414).

Aussi, le procès commencé à Rome devant les trois cardinaux fut-il transféré en cette ville. Le gouvernement français prit ses précautions pour triompher. Des lettres furent adressées à l'université de Paris pour lui enjoindre de n'envoyer au concile que des hommes imbus de saines doctrines, particulièrement en matière de tyrannicide : tout délégué qui ne remplirait pas cette condition se verrait refuser le sauf-conduit du roi.

Gerson, à Paris, ne se lassait pas de revenir sur les accusations portées contre Jean Petit. Le 4 décembre 1414, il protesta avec force, devant le roi et les princes, à l'hôtel Saint-Paul, contre la doctrine condamnée : quiconque empêcherait le duc de Bourgogne de reconnaître son erreur devenait un fauteur d'hérésie. Un mois plus tard, le 15 janvier 1415, à l'occasion d'un service célébré, devant le roi et les princes, pour le repos de l'âme de Louis d'Orléans, Gerson s'éleva de nouveau contre la thèse de Jean Petit et en déclara la condamnation insuffisante; le pape, les cardinaux et les Pères du concile étaient tous hérétiques s'ils lui donnaient gain de cause. Aussi Gerson fut-il envoyé au concile et par le roi et par l'université et chargé de soutenir la sentence de l'évêque de Paris et de l'inquisiteur.

Mais, au moment où la bataille allait s'engager à Constance, la paix d'Arras, conclue le 9 octobre 1414 entre le duc de Bourgogne et le roi, paix qui longtemps était demeurée lettre morte, venait d'être publiée et jurée par les ambassadeurs du duc (23 février 1415). Aussi les deux partis, d'un commun accord, convinrent de suspendre les hostilités et imposèrent silence à leurs ambassadeurs au concile dans le procès de Jean Petit, aussi longtemps que la question ne serait pas soulevée par l'un ou l'autre parti. Par qui ce pacte fut-il rompu? D'après N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 315-319, il y a tout lieu de croire que Gerson profita d'un moment où les esprits étaient surexcités contre le duc de Bourgogne, soupçonné d'avoir favorisé la fuite de Jean XXIII. Dans une réunion nombreuse, tenue le 11 avril 1415 dans la demeure du cardinal Pierre d'Ailly, Gerson aurait soutenu (d'après une relation bourguignonne) les trois propositions suivantes : 1° l'écrit de Jean Petit, justement condamné, contient de nombreuses erreurs sur la foi et les mœurs; 2° il convient de s'occuper d'extirper ces erreurs; 3° quiconque s'élèverait contre cette condamnation serait fauteur d'hérésie. Le gant fut vite relevé. Dès le 15 mai, les envoyés bourguignons, Martin Porée, évêque d'Arras, et Pierre Cauchon, vidame de Reims, déposèrent des conclusions, tendant à ce que le concile ou le Saint-Siège fissent examiner ou annuler les sentences de l'évêque de Paris et à ce que Gerson fût invité à réparer le tort qu'il avait causé à l'honneur du duc et de Jean Petit. Le même jour, Jean sans Peur écrivit de Dijon pour se disculper auprès de la « nation française », qui lui avait demandé d'arrêter le pape fugitif Jean XXIII, si celui-ci venait à pénétrer en Bourgogne. Le duc répondait qu'il s'y prêterait volontiers, tout en protestant contre les soupçons dont son orthodoxie était l'objet. Il écrivait qu'il n'avait chargé Jean Petit que de plaider sur un fait particulier; qu'il lui avait exposé les faits, mais que les principes par lesquels il les avait justifiés étaient son œuvre propre; que les propositions condamnées à Paris n'étaient point celles de Jean Petit; que si le discours de Jean Petit contenait des erreurs, elles dépassaient son intellect; que ses ennemis n'avaient d'autre but que de rallumer la guerre en France. Cette lettre fut lue au concile, le 26 mai 1415. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXVIII, col. 740-744. Gerson s'empressa de protester contre les graves imputations dirigées manifestement contre lui, bien qu'il ne fût pas nommé. Là-dessus, il porta, le 7 juin, l'affaire formellement au concile, tandis que, de leur côté, les envoyés bourguignons demandaient une décision à l'assemblée.

Dans la XIII[e] session générale du 15 juin 1415, une commission fut chargée d'examiner toutes les accusations d'hérésie; elle était composée des cardinaux d'Ailly, Orsini, Zabarella et Panciera, auxquels on adjoignit plusieurs évêques et des docteurs de chaque nation. Le concile, ayant égard aux circonstances, ne voulait pas une condamnation nominative de Jean Petit, qu'il estimait préjudiciable aux intérêts de la politique et de l'Église. On prit donc un moyen terme et, à la XVI[e] session (6 juillet 1415), aussitôt après la condamnation de Jean Hus, on censura, sans nommer Petit, la proposition suivante : *Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vasallum suum vel subditum, etiam per clancutares insidias, et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque præstito juramento seu confœderatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscumque.*

Cependant, les adversaires du duc de Bourgogne ne se contentèrent pas de la condamnation de la théorie générale du tyrannicide, ils voulaient encore que l'on censurât les neuf propositions tirées de la *Justification du duc* de Jean Petit. Après la censure du 6 juillet 1415, l'affaire de Jean Petit ne fut cependant traitée que dans la commission de la foi, où elle fut l'objet de nombreuses et vives discussions. L'évêque d'Arras alla jusqu'à soutenir que l'évêque de Paris n'avait eu ni matériellement, ni formellement le droit de censurer la doctrine de Petit. Gerson et d'Ailly, au contraire, en défendirent devant la commission la légitimité. L'évêque d'Arras répondit très vivement, tandis que le franciscain Jean Roques dénonçait comme hérétiques 23 propositions extraites des ouvrages de Gerson. Cet examen devant la commission de la foi fut pour ce dernier quelque peu embarrassant, car il avait laissé échapper des propos fâcheux. Quelques équivoques et une certaine présomption dans sa défense accrurent encore le mécontentement.

Gerson n'abandonna cependant pas sa poursuite contre les erreurs de Petit. L'évêque d'Arras, au contraire, s'efforça de prouver l'orthodoxie des théories de Petit et à établir que la sentence conciliaire du

6 juillet ne l'avait pas atteinte. De plus, il demanda l'avis sur cette question à tous les docteurs en théologie et en droit présents à Constance. Sur quatre-vingts théologiens et canonistes, plus de soixante se prononcèrent pour l'admissibilité des propositions de Petit. Aussi la commission finit-elle par déclarer, le 15 janvier 1416, que la sentence de l'évêque de Paris et de l'inquisiteur était nulle et devait être considérée comme non avenue. Le texte se lit dans Mansi, *Concil.*, t. XXVIII, col. 813-821.

Malgré cette déclaration, l'université de Paris et les ambassadeurs du roi de France continuèrent à réclamer la condamnation des neuf propositions devant les commissaires du concile dans la matière de foi, parce que la commission n'avait pas porté un jugement sur la qualité de ces propositions et ils en appelèrent au concile du jugement de la commission que Gerson appelait « un arrêt clandestin ». Simon de Thérano, avocat du roi de France, soutint cet appel et prononça, le 30 avril 1416, un long discours sur les doctrines de Jean Petit. L'évêque d'Arras y répondit le 2 mai et exposa en détail toute l'affaire. Le 5 mai, Gerson prit la parole pour réfuter les assertions formulées par l'évêque d'Arras dans la congrégation précédente et pour répondre aux calomnies concernant la condamnation par l'évêque de Paris de l'écrit de Jean Petit. Ce discours a été publié dans les *Opera* de Gerson, t. II, col. 319-329, et dans Mansi, *Concil.*, t. XXVIII, col. 744-756.

Gerson, d'accord avec les autres ambassadeurs du roi de France, présenta ensuite au concile plusieurs pièces écrites, entre autres, *sex conclusiones theologicæ contra propositionem cujusdam J. Parvi* et une lettre du roi à propos de l'affaire de Petit. De plus, Gerson se déclara prêt à soutenir les six conclusions ci-dessus contre la doctrine de Jean Petit et à démontrer que les assertions de Petit étaient erronées. Il demanda enfin que, vu l'appel interjeté de la décision qui infirmait la sentence épiscopale de Paris, on nommât de nouveaux juges. Le 9 mai et le surlendemain, 11, l'évêque d'Arras voulut répondre au discours de Gerson; mais ses adversaires protestèrent et firent un tel vacarme qu'il ne put se faire entendre. Les deux partis se livrèrent alors une véritable bataille de pamphlets : les partisans de Petit furent traités de caïnites et d'hérétiques et Gerson de Judas, d'Hérode et de Cerbère. Entre temps, l'empereur Sigismond envoya de Paris plusieurs lettres au concile pour demander la condamnation des funestes articles de Petit et la suppression de la sentence rendue par la commission de la foi. Cette dernière envoya alors, le 15 mai 1416, à l'empereur une justification, dans laquelle on faisait remarquer qu'il ne convenait pas à un seul évêque (l'évêque de Paris) de porter une décision dogmatique et que l'on devait attendre le jugement du concile général. Mais le concile ne voulait plus entendre parler de cette affaire.

Cependant, le dimanche 17 janvier 1417, Gerson prononça encore un discours solennel, dans lequel il chercha, aussi bien que dans un supplément *(De nuptiis Christi)*, à faire reprendre l'affaire de Jean Petit. Mais il n'obtint aucun succès. Les dernières tentatives pour faire condamner Jean Petit furent faites au début de 1418, lors des débats sur l'affaire de Falkenberg. Un dominicain présent à Constance, Jean de Falkenberg, avait écrit un pamphlet très violent contre le roi de Pologne, dans lequel il déclarait licite de tuer ce prince avec tous ses sujets. Cet écrit tomba aux mains de l'archevêque de Gnesen, qui l'emporta à Constance. Les délégués des nations procédèrent à une enquête et, sur leur décision, qui n'était pas unanime, le livre fut, dès avant l'élection de Martin V, condamné à être brûlé. Cette sentence ne fut du reste confirmée dans aucune session générale.

Comme on le voit, l'assertion de Falkenberg était au fond identique aux thèses de Jean Petit. Les Français et les Polonais n'en furent que plus empressés à solliciter du pape une condamnation solennelle des erreurs de Petit et de Falkenberg et dans une cédule *(schedula)* de Gerson, qui nous a été conservée, ils se plaignirent amèrement de ce qu'on ne voulait pas poursuivre jusqu'au bout le deuxième but principal du concile, à savoir l'extirpation de l'hérésie, pour lequel le concile de Constance avait été convoqué. Les Polonais voulant en appeler au futur concile, le pape publia, dans un consistoire public tenu le 10 mars 1418, une courte bulle déclarant inadmissible tout appel d'une sentence pontificale et réclamant la soumission complète aux décisions du Saint-Siège *in causis fidei*. L'affaire de Jean Petit se termina par le retrait de la condamnation portée en 1414 par l'évêque de Paris contre la *Justification*, que le duc de Bourgogne obtint, le 3 novembre 1418, des vicaires généraux de Paris, alors que l'évêque était absent. Le roi et l'université désavouèrent également ceux qui s'étaient opposés au duc de Bourgogne et à Jean Petit!

Les auteurs attribuent à Jean Petit quelques autres ouvrages de moindre importance, un petit *Tractatus de schismate* et *aliæ propositiones*, dont des mss., d'après Oudin, étaient conservés à la bibliothèque de Saint-Victor à Paris, cod. *P. 11* et *P. 14*. Un ms. de la *Justificatio ducis Burgundiæ* se trouve dans le cod. *262* de la bibliothèque de New College, à Oxford.

Les discours politiques sur le schisme, sauf ceux qui ont été prononcés en cour de Parlement, ont été médiocrement publiés par Bourgeois de Chastenet, dans sa *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718. Diverses pièces relatives à la condamnation de Jean Petit par l'université et l'évêque de Paris et divers actes du concile de Constance se rapportant à la même affaire ont été publiés par E. du Pin, dans Gerson, *Opera omnia*, Amsterdam, 1706, t. II, col. 319 sq., 380 sq.; t. V en entier, ainsi que par Mansi, *Concil.*, t. XXVIII, Venise, 1785, col. 731-873. Une très utile *Synopsis chronologica* de l'affaire de Jean Petit se trouve dans Mansi, *op. cit.*, col. 731-739; Von der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, Francfort-Leipzig, 1697-1700, t. IV; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII *a*, Paris, 1916, p. 287-296 et 389-395. La publication d'E. du Pin, un peu hâtive, doit être contrôlée, pour les pièces citées, par le recours aux mss. Nous avons signalé les compléments fournis par le *Chartularium univers. Paris.*, t. IV. Voir aussi et surtout H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, t. IV, 1928, p. 237 sq.

L. Wadding, *Annales ordinis minorum*, 3e édit., t. IX, Quaracchi, 1932, ad an. 1410, n. XIX, p. 428-429; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, t. II, Rome, 1921, p. 115; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. III, Leipzig, 1722, col. 2261-2262; L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1754, t. VII, p. 114; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. VI, p. 455; Kervyn de Lettenhove, *Jean sans Peur et l'apologie du tyrannicide*, dans *Bulletin de l'Académie de Bruxelles*, 1861, et dans *Bulletin de la commission historique*, IIIe série, 1866-1873, t. VIII, p. 91-96; IVe série, t. I, p. 197-202; H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 280, 283, 295, 296; B. Bess, *Frankreichs Kirchenpolitik und der Prozess des J. Petit*; du même, *Die Lehre vom Tyrannenmord auf dem Konstanzer Konzil*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXXVI, 1902, p. 1-61; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, Paris, 1902; J. B. Schwab, *Joh. Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität*, Paris, 1858; J. Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1714 et 1727; Bourgeois de Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718; K. Kamm, *Der Prozess gegen die « Justificatio ducis Burgundiæ » auf der Pariser Synode*, dans *Röm. Quartalschr.*, 1912; A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, 1932.

AM. TEETAERT.

4. PETIT Louis, des augustins de l'Assomption, archevêque d'Athènes (1868-1927). — Né à Viuz-la-Chiésaz (Haute-Savoie), le 21 février 1868, il fit ses études classiques dans les alumnats des augustins de l'Assomption et entra au noviciat de la congrégation, alors exilé à Osma, en Espagne (1885). Le 15 août 1887, il faisait sa profession perpétuelle à Livry (Seine-et-Oise). Ses études philosophiques et théologiques terminées à Rome, il fut ordonné prêtre le 15 août 1891. Après un premier séjour en Orient en 1893, il y revint en 1895, comme supérieur de la maison d'études fondée à Kadi-Keuï (ancienne Chalcédoine). Entouré de jeunes collaborateurs, épris comme lui des gloires chrétiennes de l'Orient, il se lança aussitôt dans l'étude des questions ecclésiastiques byzantines, constitua péniblement une bibliothèque et publia, dès octobre 1897, une revue, les *Échos d'Orient,* dont le programme scientifique ne tarda pas à se préciser. Il en fut le directeur pendant plus de dix ans, mais il ne se contenta pas d'y faire paraître des articles, il collabora aussi à divers périodiques français ou étrangers et devint membre de l'Institut archéologique russe et du Syllogue littéraire grec de Constantinople. Deux voyages d'exploration au mont Athos, faits avec le P. Pargoire (voir ce nom), en 1901 et 1905, lui permirent de publier le *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos* (en collaboration avec M. Millet et le P. Pargoire), puis les *Actes de l'Athos* (en collaboration avec divers savants). Enfin, il collabora activement à la réédition de l'*Amplissima conciliorum collectio* de Mansi, qui lui doit huit volumes entiers concernant surtout les synodes orientaux et le concile du Vatican. Plusieurs autres volumes attendent encore que la situation économique permette leur impression.

Fixé à Rome en 1908, sa connaissance approfondie de l'Orient chrétien permit à Mgr Petit de donner d'utiles conseils aux évêques arméniens catholiques réunis en concile (1911). Le pape Pie X le nomma bientôt archevêque d'Athènes et délégué apostolique en Grèce (4 mars 1912). Ce poste d'honneur lui valut bien des tracas, car il l'occupa pendant une période singulièrement troublée (1912-1926). Sa science et son tact n'en imposèrent pas moins à tous et jusque dans les milieux orthodoxes les plus hostiles à l'Église catholique. Son activité pastorale ne l'empêcha pas de continuer ses travaux scientifiques. Il fut aussi l'inspirateur du mouvement qui aboutit à la fondation de la congrégation *Pro Ecclesia orientali* et de l'Institut pontifical oriental, en 1917. Le 29 novembre de cette même année, Benoît XV le nommait consulteur de la Congrégation *Pro Ecclesia orientali*. Démissionnaire du siège d'Athènes, au printemps de 1926, il fut transféré à l'archevêché titulaire de Corinthe (24 juin 1926). Il comptait profiter de sa retraite pour se consacrer plus que jamais à ses études. Malheureusement, le labeur écrasant qu'il s'était imposé depuis trente ans avait usé ses forces et il mourut le 5 novembre 1927 à Menton (Alpes-Maritimes). Mgr Louis Petit a donné au *Dictionnaire de théologie catholique* des articles très appréciés, comme Arménie, et de nombreuses notices sur des écrivains ecclésiastiques grecs. La liste complète de ses œuvres a été publiée dans les *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 137-144.

S. Salaville, *Mgr Louis Petit*, dans *Échos d'Orient*, t. xv, 1912, p. 97-105; t. xxvii, 1928, p. 129-137.

R. Janin.

1. PETITDIDIER Jean-Joseph (1664-1756), naquit à Saint-Nicolas-du-Port (Meurthe), le 23 octobre 1664, et entra chez les jésuites, le 16 mai 1683. Il enseigna les belles-lettres et la philosophie à Strasbourg, puis fut supérieur de Saint-Nicolas-du-Port et professeur de théologie à Pont-à-Mousson. Il mourut, à Saint-Nicolas, le 10 août 1756. Le P. Petitdidier a composé un grand nombre d'écrits très variés, parmi lesquels on peut citer : *Paraphrasis canonica de jure clericorum*, in-4°, Strasbourg, 1700, et *Paraphrasis canonica lib. IV Decretalium*, in-fol., Strasbourg, 1701. — *Remarques sur la théologie du R. P. Juenin, intitulée : Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, in-8°, s. l., 1700. — *Réflexions sur le mandement de M. l'évêque de Metz pour la publication de la nouvelle constitution « Unigenitus »*, in-12, 1714. — *Dissertation théologique et canonique sur l'effet de l'appel interjeté de la constitution « Unigenitus » au futur concile*, in-12, Nancy, 1718. — *Trois lettres au P. Benoît de Toul sur son « Apologie » de l'histoire des indulgences de la Portiuncule*, in-12, 1715; le P. Benoît répondit par trois lettres en 1716. — *Mémoire touchant le droit des jésuites et de ceux qui sont congédiés de leur Compagnie*, in-12, Nancy, 1726. — *Réfutation des calomnies répandues dans un écrit imprimé à Metz, en forme de requête adressée à S. A. R., sous le nom des supérieurs et chanoines réguliers de l'ordre de Saint-Antoine à Pont-à-Mousson, au sujet de l'établissement des jésuites dans la même ville, dans l'église et dans la maison qu'ils y occupent*, in-fol., Nancy, 1728. — *Les saints enlevés et restitués aux jésuites*, in-12, Luxembourg, 1738. (Il s'agit de saint François Xavier et de saint François Régis.) — *Recueil de lettres critiques sur les « Vies des saints », composées par M. Adrien Baillet*, in-8°, 1720 (*Mémoires de Trévoux* de novembre 1723, p. 2190-2205). Il y a 14 lettres dans la première édition; la seconde édition, qui comprend deux parties, contient la première, 13 lettres et la deuxième, 12 lettres. — *Dissertation sur les mariages des catholiques avec les hérétiques;* ces mariages sont valides et licites. — *Traité de la clôture des maisons religieuses de l'un et de l'autre sexes*, in-8°, Nancy, 1742. — *Dissertation théologique et canonique sur les prêts, par obligation stipulative d'intérêts, usités en Lorraine et en Barrois*, in-12, Nancy, 1745 et 1748. Dans cette seconde édition, le P. Petitdidier réfute l'écrit du P. Grangier, intitulé : *Examen théologique sur la société du prêt à intérêt*, dialogue entre Bail et Pontas, docteurs en théologie, in-12, Paris, 1741. — *Sancti Patris Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia, tertio probationis anno, per mensem a Patribus Societatis Jesu obeunda*, in-8°, Prague, 1755. Cet écrit eut de nombreuses éditions : in-4°, Prague, 1758; in-12, Clermont-Ferrand, 1821 et 1834; in-12, Paris, 1847, 1880, 1889.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxii, p. 601-602; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 718-719; Quérard, *La France littéraire*, t. vii, p. 92; Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, col. 734-736; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xix, p. 271-272; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. vi, col. 624-627; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1108.

J. Carreyre.

2. PETITDIDIER Mathieu (1659-1728), frère du précédent, né à Saint-Nicolas-du-Port, le 18 décembre 1659, fit ses études chez les jésuites de Nancy et, en 1675, entra chez les bénédictins de Saint-Vanne, à l'abbaye de Saint-Michel. Il étudia l'Écriture sainte et l'antiquité chrétienne; il s'adonna à la critique et fut mêlé aux questions, alors controversées, du gallicanisme et du jansénisme. En 1715, il fut élu abbé de Senones et, en 1725, le pape Benoît XIII le nomma évêque *in partibus* de Macra. Il avait eu d'abord quelques relations avec les jansénistes, et une lettre du P. Quesnel, du 12 février 1717, prouve que ce Père fut reçu par les bénédictins de Senones (*Correspondance de Quesnel*, publiée par Mme Albert Le Roy, 2 vol. in-8°, t. ii, Paris, 1900, p. 371-375).

Cela explique le jugement porté sur Petitdidier par l'abbé Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. I, p. 178 : « Il est fâcheux que les préventions ultramontaines aient, dans la suite, saisi son esprit et conduit sa plume, et qu'après avoir commencé, en théologien sage, éclairé et judicieux, il ait fini par se rendre le défenseur de ce qui est justement regardé, en France, et par la plus saine partie des théologiens, comme des opinions proscrites. » Petitdidier mourut dans son abbaye de Senones, le 14 juin 1728.

Ses écrits, nombreux, se rapportent presque tous aux questions jansénistes, et ils eurent beaucoup de vogue. Les principaux sont les suivants : *Remarques sur la Bibliothèque ecclésiastique de Dupin*, 3 vol. in-8°, Paris, 1691-1692 et 1696 (*Journal des savants* du 28 janvier 1693, p. 29-32; des 19-26 janvier 1693, p. 23-33, et du 11 février 1697, p. 63-65). — *Apologie des « Lettres provinciales » de Louis de Montalte, contre la dernière réponse des Pères jésuites, intitulée : « Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe »*, 2 vol. in-12, Paris, 1697. L'ouvrage de Petitdidier fut attaqué par le P. Ducerceau, dans un écrit intitulé : *Lettre de l'abbé **, à Eudoxe avec la réponse d'Eudoxe, touchant la nouvelle Apologie des « Lettres provinciales »*, in-12, Cologne, 1698. L'ouvrage de Petitdidier comprenait dix-sept lettres, dont la première est du 6 juillet 1696 et la dernière du 1er février 1698, écrites en réponse au P. Daniel. Plus tard, le P. Petitdidier les désavoua, dans une lettre écrite au cardinal Corradini, du 30 septembre 1726, et imprimée à Rome dans un *Recueil* de pièces, qui a pour titre : *Documenta sanæ et orthodoxæ doctrinæ Petri Mathæi Petitdidier*, in-fol., Rome, 1726. — *Défense de la préséance des bénédictins sur les chanoines réguliers;* ce sont trois *Mémoires*, qui furent imprimés vers 1698. — *Traité historique et dogmatique des privilèges et des exemptions ecclésiastiques*, in-4°, 1699. — *Dissertations sur l'Écriture sainte*, in-4°, Paris, 1699, dédiées au duc de Lorraine. — *Dissertationes historicæ, criticæ, chronologicæ in sacram Scripturam Veteris Testamenti*, in-4°, Toul et Paris, 1699 (*Journal des savants*, des 15 et 22 mars 1700, p. 128-138), et *Dissertations critiques, historiques et chronologiques sur l'Ancien Testament*, in-4°, Toul, 1700. — *Lettre* du 15 novembre 1723, qui se trouve en tête d'une *Réponse à la lettre du R. P. Petitdidier*, où l'on réfute la dernière *Instruction* de M. le cardinal de Bissy, in-4°, 1724. — *Traité théologique pour l'autorité et l'infaillibilité du pape*, in-12, Luxembourg, 1724, dédié au pape Innocent XIII, ouvrage fort attaqué par les jansénistes, spécialement par l'abbé Debonnaire, dans une lettre intitulée : *Le faux prosélyte*, 18 mars 1724, par le P. de Gennes, oratorien, dans une *Dissertation*, et par le protestant Lenfant, à la fin de son *Histoire du concile de Constance*. L'écrit de Petitdidier fut supprimé par un arrêt du parlement de Metz, 8 juin 1724, et un autre du parlement de Paris, 1er juillet 1724. — *Dissertation historique et critique sur le sentiment du concile de Constance, touchant l'autorité et l'infaillibilité des papes*, in-12, Luxembourg, 1727. Petitdidier examine les expressions employées par le concile et le sentiment des principaux théologiens, qui ont assisté à ce concile; à la suite, il a joint une *Dissertation*, où l'on examine si, en soutenant l'infaillibilité des papes, en matière de foi, on détruit les libertés de l'Église gallicane, in-12, 1725. — Pour ramener les appelants, il publia, en 1726, une *Lettre*, dont parlent les *Mémoires de Trévoux*, de décembre 1726, p. 2323. — *Lettre à dom Guillemin, au sujet de la bulle « Unigenitus »*, 1727. — *Justification de la morale et de la discipline de l'Église de Rome et de toute l'Italie, contre le parallèle de la morale des païens et de celle des jésuites*, in-12, 1727. — Le Père a laissé de nombreux manuscrits sur les sujets de controverse, sur le Nouveau Testament, des *Remarques* sur l'ouvrage du P. Lebrun, touchant la liturgie, et des *Extraits* de saint Augustin (*Bibliothèque nationale*, fonds *fr.*, n. *1353, 1363*).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 601; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 718; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 91-92; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. VII, p. 48-52; Goujet, *Continuation* de du Pin, t. I, p. 174-178; Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, ou *Histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 724-731; De Chevrier, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de Lorraine, avec une Réfutation de la « Bibliothèque lorraine » de dom Calmet, abbé de Senones*, 2 vol. in-12, t. I, Bruxelles, 1754, p. 202-209; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 270-271; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, t. IV, Lyon, 1767, p. 30-31; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 910-911; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. III, p. 109-110; Oudinot Placide, *Oraison funèbre de Petitdidier*, in-4°, Saint-Dié, 1728; Vuillemin, *Biographie vosgienne*, in-8°, Nancy, 1848, p. 237-238; *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 1850-1851; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1108.

J. CARREYRE.

PETITE-ÉGLISE. Voir ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1372-1378.

1. PETITPIED L'ANCIEN Nicolas, (1627-1705), naquit à Paris, le 24 décembre 1627, fut docteur de Sorbonne, en 1658, et conseiller-clerc au Châtelet, en 1662, puis, nommé à la cure de Saint-Martial, il devint sous-chantre et chanoine de Notre-Dame de Paris. En 1678, en qualité de doyen des conseillers, il voulut présider au Châtelet et il rencontra une vive opposition parmi les conseillers laïcs, qui prétendirent que les clercs n'avaient pas le droit de « présider et de décaniser ». Un arrêt du Parlement du 17 mars 1682 donna gain de cause à Petitpied. Le 16 août 1680, il fut un des signataires de la déclaration des docteurs de Paris, relative au serment d'allégeance qu'on demandait aux catholiques d'Angleterre. Il mourut à Paris, le 9 juillet 1705. Nicolas Petitpied l'Ancien s'occupa surtout de droit canonique. Il a publié l'*Histoire du chapitre de Notre-Dame de Paris*, in-4°, s. d. Mais son ouvrage le plus célèbre est le *Traité du droit et des prérogatives des ecclésiastiques dans l'administration de la justice civile*, in-4°, Paris, 1705. Cet écrit fut approuvé par Pirot, dès 1683, mais il ne fut publié qu'en 1705. Le *Journal des savants* du 16 novembre 1705, p. 554-561, et les *Mémoires de Trévoux* d'avril 1706, p. 578-587, en font l'éloge. Pour rédiger son travail, Petitpied avait recueilli de très nombreux documents, qu'on trouve à la Bibliothèque nationale, fonds *fr.* n. *21 391-21 393*, sous ce titre : *Pièces originales sur cette question : un conseiller-clerc du Châtelet peut-il présider et remplir les fonctions de doyen, lorsqu'il se trouve le plus ancien des conseillers?*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 602; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 719; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 234; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 273; Papiers du P. Léonard aux Archives nationales, ms. *762*, n. 9, fol. 59.

J. CARREYRE.

2. PETITPIED Nicolas (1665-1747) naquit à Paris, le 4 août 1665. Il fut docteur de Sorbonne, en 1692, et professeur d'Écriture sainte, en 1701. Il fut un des 40 signataires du fameux *Cas de conscience* et, seul, il refusa de rétracter sa signature. Petitpied fut exilé à Beaune et alla rejoindre, en Hollande, son ami Quesnel, en 1706. C'est alors qu'il publia un grand nombre d'écrits sur le formulaire, sur le cas de conscience, et la question de droit et de fait; il fut un des adversaires les plus acharnés de la bulle *Unigenitus*,

qu'il attaqua dans de nombreux écrits. Sous la Régence, il vint en France, mais fut bientôt exilé à Issoudun. Il signa un nouvel appel et se réfugia en Hollande, d'où il ne revint qu'en 1734. C'est lui qui composa les mandements de plusieurs évêques opposants, en particulier ceux de M. de Lorraine, évêque de Bayeux et ceux de M. Bossuet, évêque de Troyes. Il mourut à Paris, le 7 janvier 1747. — Petitpied a composé un très grand nombre d'écrits, tous en faveur du jansénisme, dont il fut, peut-être, le plus grand défenseur au XVIIIe siècle, mais, toujours, il garda des idées personnelles; aussi, à maintes reprises, le journal officiel des jansénistes, les *Nouvelles ecclésiastiques*, lui reproche d'abandonner la vraie doctrine d'Arnauld et de Port-Royal, de semer la division parmi les jansénistes, et de lancer contre eux des traits piquants. On ne trouvera ici que les ouvrages théologiques les plus importants de cet esprit extraordinairement fécond.

Refus de signer le formulaire, pour servir de réponse à un écrit qui a pour titre : Second préservatif, in-12, 1709. — *Réflexions sur le Mémoire, attribué à Mgr le dauphin*, in-12, 1712; dans ce *Mémoire*, le dauphin, pour se défendre contre certaines calomnies, avait exposé ses sentiments personnels contre le jansénisme. L'ouvrage de Petitpied fut condamné à être lacéré et brûlé, par un arrêt du Parlement du 17 juin 1712. — *Histoire du « Cas de conscience », signé par quarante docteurs de Sorbonne, contenant les brefs du pape, les ordonnances épiscopales, censures, lettres et autres pièces pour et contre, avec des réflexions sur plusieurs de ces pièces*, 8 vol. in-12, Nevers, 1705-1711, par Louail, Mlle de Joncoux, Petitpied et autres. — *Vana religio obedientiæ credulæ, seu silentium religiosum in causa Jansenii explicatum, et salva fide ac auctoritate Ecclesiæ vindicatum adversus Lovanienses theologos aliosque obedientiæ credulæ defensores*, 2 vol., in-12, s. l., 1708. — *Règles de l'équité naturelle et du bon sens pour l'examen de la Constitution et des propositions qui y sont condamnées comme extraites du livre des « Réflexions morales sur le Nouveau Testament »*, in-12, 1714. — *Examen théologique de l'instruction pastorale, approuvée dans l'assemblée du clergé de France et proposée à tous les prélats du royaume pour l'acceptation et la publication de la bulle de notre Saint-Père le pape Clément XI, du 8 septembre 1713*, 3 vol. in-12, 1715-1716. Le P. Honoré de Sainte-Marie, carme déchaussé, répondit à cet écrit, et le P. Colonia dit de l'écrit de Petitpied que c'est « un dictionnaire d'injures et de calomnies » (*Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, p. 106). — *L'injuste accusation de jansénisme*, in-12, 1712. — *Éclaircissement sur l'autorité des conciles généraux et des papes*, ouvrage posthume d'Arnauld, édité par Petitpied, avec un *Avertissement*, in-8°, Hollande, 1711. — *Justification du droit et de la catholicité de l'appel interjeté au concile général de la bulle « Unigenitus »*, in-12, 1717; d'après l'auteur, la bulle « est un monstre d'erreurs et de relâchement, œuvre du diable ». — *Mémoires sur les appels des jugements ecclésiastiques*, in-12, 1717. — *Réponse aux « Avertissements » de M. l'évêque de Soissons* (Languet de Gergy), 5 vol. in-12, 1719-1724.

D'autres écrits ont été composés par Petitpied, en collaboration avec des jansénistes. On peut citer : *De l'injuste accusation de jansénisme;* plainte à M. Habert, docteur en théologie de la maison de Sorbonne, à l'occasion des défenses de l'auteur de la théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé : *Dénonciation de la théologie de M. Habert*, in-12, 1712. — *Justification du silence respectueux, ou Réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 3 vol. in-12, 1707 (avec Fouilloux). — *Lettres théologiques contre le mandement et instruction pastorale de M. de Bissy, évêque de Meaux, portant condamnation des « Institutions théologiques » de Juénin*, in-12, 1712 (avec d'Étemare). — *Représentations justes et respectueuses à Messeigneurs les archevêques et évêques, assemblés à Paris, pour donner leur avis sur la Constitution...*, au sujet du jugement rendu à Embrun contre l'évêque de Senez, in-4°, 1728. — *Lettre à l'auteur des « Mémoires » sur les projets des jansénistes*, dans laquelle il établit des règles sur les soupçons, sur les ignorances, sur la calomnie, et celles qu'on doit suivre dans les disputes, pour éclairer la vérité, in-4°, 1729. — *Recueil de pièces, touchant l'histoire de la Compagnie de Jésus*, composé par le P. Joseph Jouvency, jésuite, et supprimé par arrêt du Parlement du 24 mars 1713, in-12, Liége, 1716. — *Lettre à M. P.* du 27 décembre 1733, *au sujet des « convulsions »*, in-4°, 1733, et au sujet d'une lettre de lui imprimée, concernant les *convulsions*, in-4°, 1735.

Petitpied aborda aussi la question du prêt à intérêt, dans deux écrits; *Dogma Ecclesiæ circa usuram seu de reditibus utrinque redimibilibus*, in-4°, 1730 (avec Nicolas Le Gros). Il exposa sa thèse dans les *Lettres touchant la matière de l'usure, par rapport aux contrats de rente rachetables des deux côtés*, in-4°, Utrecht, 1731; ce sont quatre *Lettres* dont les trois dernières servent à défendre la première (*Mémoires de Trévoux* d'octobre 1732, p. 1798-1800).

Petitpied fut également mêlé à une question curieuse, qui provoqua, en 1734, des polémiques assez vives : *Lettres sur la crainte et la confiance*, in-4°, 1734. Ces *Lettres*, au nombre de neuf, furent toutes écrites en 1734. Les jansénistes accusèrent Petitpied d'avoir, sur ce point, complètement abandonné leurs thèses fondamentales. Pour répondre à ces critiques, Petitpied publia des *Nouveaux éclaircissements sur la confiance et la crainte*, pour servir de réponse à l'écrit intitulé : *État de la dispute sur la crainte et la confiance*, in-4°, 1735. (Voir bibliothèque de l'Arsenal, ms. *11 653*, fol. 534, pour la bibliographie de cette question.)

Après la mort de Petitpied, quelques-uns de ces manuscrits furent imprimés par ses amis, et ils provoquèrent des polémiques parmi les jansénistes. Il faut citer surtout l'*Examen pacifique de l'acceptation et du fond de la bulle « Unigenitus »*, édité par Nivelle, 3 vol. in-12, Genève, 1751, et Cologne, 1751. Dans la première édition, les *Nouvelles ecclésiastiques* sont malmenées (*Nouvelles ecclésiastiques* du 31 juillet 1751 p. 121). — *Traité de la liberté*, 2 vol. in-12, Utrecht, 1753. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 octobre 1754, p. 176, discutent vivement certaines idées de Petitpied et prennent à partie l'auteur de la préface. — *Lettres d'un théologien à l'éditeur des œuvres posthumes de M. Petitpied*, 2 vol. in-12, 1755; il y a quatre lettres relatives à la grâce (*Nouvelles ecclésiastiques* du 14 août 1755, p. 129-130), et une cinquième parut quelque temps après (*ibid.*, du 13 février 1756, p. 31-32). Ces lettres sont l'œuvre de Courlin. — *Lettre à un ami du théologien, réfutateur de M. Petitpied*, dans ses cinq lettres à l'éditeur des ouvrages posthumes de ce docteur, in-12, 1756 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 21 mai 1756, p. 87-88). Cette réponse est plutôt vive et les *Nouvelles* souhaitent que les polémiques s'arrêtent.

Beaucoup d'écrits de Petitpied sont restés manuscrits, et la Bibliothèque nationale de Paris en possède un certain nombre qui, presque tous, se rapportent aux thèses jansénistes. Voici les principaux : fonds *fr.*, n. *20 113*, ms. en partie autographe : *Tractatus de sacramentis;* n. *20 114 :* pièces recueillies par Petitpied; n. *20 115 :* lettres et mémoires relatifs aux œuvres posthumes de Petitpied, et catalogues de ses manuscrits; n. *20 116 :* résolution de cas de conscience; réponse à des questions théologiques et

pièces concernant le formulaire; n. *20 623 :* recueil de pièces provenant de Petitpied; n. *20 628 :* autre recueil de Petitpied, sur divers sujets de jurisprudence ecclésiastique; n. *21 365-21 385 :* extraits des registres du Parlement, avec annotations de Petitpied; n. *24 874-24 881 :* recueil de pièces sur les questions de controverses religieuses : la grâce, le formulaire... Au n. *24 880* se trouve le testament de Petitpied, 1732; n. *24 903 :* recueil de pièces relatives au mariage; critique de Lamy sur les empêchements; n. *25 037 : Traité contre l'infaillibilité du pape*, légué à la Sorbonne par Petitpied. D'autres manuscrits sont répandus dans divers numéros, mais ils sont isolés, tandis que dans ceux-ci, toutes les pièces sont de Petitpied ou ont été recueillies par lui.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXXII, p. 602-603; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 719-720; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 234-237 (cite 81 écrits de Petitpied); Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 458-459; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 93; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 273-274; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 157-158; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 31-32; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 911-914; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. III, p. 110-111; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIII*e *siècle*, t. II, p. 140-142, et *Supplément au Nécrologe*, 1763, p. 275-279 (cite les écrits); *Nouvelles ecclésiastiques* du 31 juillet 1747, p. 117-120 (raconte toute la vie de Petitpied et signale ses écrits, par ordre de date); *Préface historique*, en tête de l'*Examen pacifique; Correspondance de Quesnel*, éditée par Mme A. Le Roy, 2 vol. in-8°, t. II, Paris, 1900, p. 228-230, 237-258, 318-321, 328-330, 334-336, 399-400, 426-427, 430-432; Saint-Simon, *Mémoires*, édit. de Boislille, t. XXXIV, p. 157-158; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII*e *siècle*, t. III, p. 418-419; *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 1851-1852; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, p. 217-224; Papiers du P. Léonard, aux Archives nationales, ms. *762*, n. 2, fol. 59-67.

J. Carreyre.

PETRASANCTA ou **PIETRASANTA Silvestre,** jésuite italien. Né à Rome en 1590, il entra dans la Compagnie de Jésus le 31 décembre 1608. Il enseigna pendant trois ans les humanités à Sienne, puis la philosophie à Fermo. Lorsqu'en 1624 l'évêque de Tricarico, Pierre-Louis Carafa, fut envoyé à Cologne comme nonce apostolique, le P. Pietrasanta l'accompagna en qualité de confesseur et de théologien. Il mit à profit son séjour de dix ans en Allemagne pour combattre vigoureusement le protestantisme par la parole et la plume. De retour en Italie, il fut, pendant trois ans, recteur du collège de Lorette, puis directeur de la congrégation des nobles à Rome. Il mourut dans cette ville, le 8 mai 1647. Le P. Sothwell, qui vécut à Rome avec le P. Piétrasanta, dit de lui : *vir mitissimus, ingenii mire affabilis,... varia eruditione excellens* (*Biblioth. scriptorum Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 741). L'érudit Erycius Puteanus (Henri Van de Putte ou Dupuy) l'appelle *vir cælestis ingenii æternæque eruditionis* (cité par Sothwell, *loc. cit.*). Le littérateur romain J. V. Rossi (Janus Nicius Erythræus) en fait le plus grand éloge dans sa *Pinacotheca virorum illustrium*, Cologne, 1648, p. 276. Par contre, on a souvent élevé contre lui les accusations les plus graves à propos de sa charge de visiteur de l'ordre des Écoles pies de saint Joseph Calasanz : on l'a représenté comme l'adversaire acharné et sournois du saint fondateur, poursuivant par tous les moyens la destruction de son œuvre. On trouvera une solide discussion de ces griefs dans une étude très documentée du P. Boero, S. J., traduite en français et augmentée par le P. F. Grandidier, S. J., *Le P. Pietrasanta. Rectification historique*, par un Père de la Compagnie de Jésus, Lille, 1890 (sans nom d'auteur), publication qui provoqua une *Réponse* du chanoine Timon-David, biographe du fondateur des Écoles pies (Marseille, 1890). — Nous devons au P. Pietrasanta trois récits de la légation du nonce Carafa : *Iter Fuldense Illustr. ac R. P. Al. Carafæ...*, Liége, 1627; *Iter Moguntinum...*, *ibid.*, 1629; *Legatio apostolica... ab anno 1624 ad 1634*, *ibid.*, 1631, réédité par J. A. Ginzel, Wurzbourg, 1840. Il publia une réfutation de la *Lettre à M. de Balzac* du ministre réformé P. du Moulin (Genève, 1633) : *Notæ in epistolam Petri Molinæi ad Balzacum cum responsione ad hæreses, errores et calumnias ejus ac vindiciis urbis Romæ et pontificis romani*, Anvers, 1634; il riposta également à un pamphlet du protestant André Rivet (*Jesuita vapulans*, Leyde, 1635) : *Calvinianus verbero et in eum vindiciæ vapulares...*, Lorette, 1639. Son ouvrage apologétique le plus considérable a pour titre *Thaumasia veræ religionis contra perfidiam sectarum*, 3 vol., dont le dernier posthume, Rome, 1643-1655. Le contenu est indiqué par les titres des trois volumes : *Miracula comparata Novi et Veteris Testamenti; ritus Ecclesiæ catholicæ miraculis confirmati; miracula perpetua Ecclesiæ catholicæ.* Mentionnons encore : *Sacræ Bibliorum metaphoræ et in iis documenta morum*, Cologne, 1631; *Breve esplicazione delle litanie della B. Vergine*, Rome, 1643; *Vita Roberti cardinalis Bellarmini*, traduction augmentée de l'italien du P. J. Fuligatti, Liége, 1626; Anvers, 1631; une édition des œuvres du bienheureux Edmond Campion, Anvers, 1631; enfin, deux ouvrages d'héraldique fort érudits et curieux : *De symbolis heroicis libri IX*, Anvers, 1634; *Tesseræ gentilitiæ ex legibus fecialium descriptæ*, Rome, 1638.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 737-742; voir aussi les auteurs cités plus haut.

J. P. Grausem.

PETREJUS Théodore, chartreux, écrivain ascétique, controversiste et bibliographe, naquit à Kempen, dans l'Over-Yssel, le 17 avril 1569, et, après avoir étudié les belles-lettres à Zwoll et à Deventer, alla suivre le cours de philosophie à l'université de Cologne (1584) et y prit le grade de licencié. En 1586, il entra chez les chartreux de Cologne et fit profession l'année suivante. Il fut prieur de la chartreuse de Dülmen, au diocèse de Munster-en-Westphalie, de 1612 à 1619, et termina ses jours à la maison de Cologne le 24 avril 1640. Ses ouvrages et ses traductions sont nombreux et variés. Plusieurs d'entre eux cependant se ressentent de la précipitation avec laquelle il les a composés.

1. *Historia Jonæ prophetæ*, en vers héroïques, publiée à Cologne, en 1595, in-8°, avec les commentaires de Feuardent sur le même prophète. — 2. *Confessio Gregoriana*, etc., Cologne, 1597 et 1605, in-8°, recueil méthodique, divisé en quatre livres, où l'auteur réfute les erreurs des protestants par les paroles mêmes de saint Grégoire le Grand. C'est selon la même méthode que Petrejus a composé les *Confessions* suivantes. — 3. *Confessio Tertullianiana et Cyprianiana... accessere Antidota pro eadem Confessione adversus impias lutheranorum et calvinistarum criminationes*, Paris, 1603, in-8°. Les *Antidota* sont du P. Feuardent. — 4. *Confessio B. Leonis I Magni*, etc., Cologne, 1604, in-8°. — 5. *Confessio Bernardina...*, *accessit S.* (sic) *Martini, Laudunensis, epistola aurea ex meris S. Scripturæ verbis conflata*, etc., Cologne, 1606, 1607, in-8°. — 6. *Harmonica quatuor occidentalis Ecclesiæ doctorum confessio, qua et Augustana, et Wittenbergica, item Smalcadica et Mansfeldica atque alia denique hujus ævi pseudo-evangelicorum confessionum monstra, veluti Herculeo quodam clavi profligantur*, Cologne, 1610, in-8°. — 7. *Chronologica tam romanorum pontificum, quam imperatorum historia*, etc., Cologne, 1626, petit in-4°. — 8. *Catalogus hæreticorum, seu de moribus et erroribus omnium propemodum hære-*

siarcharum, hæreticorum, ac schismaticorum quotquot ab ipso Christi ævo ad nostram hanc ætatem... tractatus, etc., Cologne, 1629, petit in-4°. — 9. *Bibliotheca cartusiana sive illustrium sacri cartusiensis ordinis scriptorum catalogus... Accesserunt Origines omnium per orbem cartusiarum quas eruendo publicavit Rev. D. Aubertus Miræus*, etc., Cologne, 1609, petit in-8°. A la page 302, Petrejus a soin d'avertir ses lecteurs que la *Bibliotheca* a été composée dans l'espace de quelques jours. L'année même, il fit imprimer l'*Appendix Bibl. cart.*, 10 pages, et, selon Arnold Raisse, il avait préparé, en 1632, une nouvelle édition plus soignée, mais il paraît qu'elle n'a jamais été publiée. — 10. *Sylvæ anachoreticæ libri V*, ouvrage resté ms. (?) contenant les *Vies des Pères du désert* dont les images avaient été gravées par les frères Sadeler. — 11. A la prière du P. François Coster, S. J., Petrejus traduisit du flamand en latin la *Compendiosa veteris orthodoxæ fidei demonstratio cum antithesium quarumdam solutionibus*, etc., Cologne, 1607, in-8°. — 12. *R. P. Costeri e S. J. conciones in evangelia dominicalia*, Cologne, 1608, 4 tomes in-4°. — 13. *Apologia catholica, id est catholica responsio historiarum de hujus sæculi hæreticorum moribus plena ad libellum Gasparis Grevinchovii, hæretici Roterodamens, primum quidem a R. P. Franc. Costero S. J. belgice conscripta*, etc., Cologne, 1609, in-8°; Lyon, 1609, in-8°. — 14. *Hæreticus Araneus, ex cujus natura et indole universa hæreseos œconomia et technæ liquido lepideque demonstrantur auctore R. P. Jo. David, Soc. Jesu,... belgice editus*, etc., Cologne, 1609, in-12. — 15. *Lapis Lydius seu delitiarum spiritualium hortulus animæ ad perfectionem contendentis, auctore R. P. Jo. David..., belgice editus*, etc., suivi de cet autre opuscule : *Ascensus in cælum seu spirituale jucundum monasteriolum cuivis hominum generi proficuum, olim a R. P. Adriano de Witte..., belgice conscriptum*, etc., Cologne, 1610, in-16; 1613, in-12; *Trajectus in cælum*, etc., Louvain, 1668, in-4° et in-8°. — 16. *Labyrinthus hæreticorum R. P. Jo. David*, Cologne, 1610. — 17. *Myrothecium id est Cistula seu Conclave devotarum precum ac considerationum super evangeliis totius anni, auctore R. P. Franc. Costero*, etc., Aschaffenbourg, 1621, in-12; Mayence, 1621, in-16; Cologne, 1645 et 1646, in-12.

Petrejus a édité les ouvrages suivants : 1. *Enchiridion militiæ christianæ Joannis Justi Lanspergii*, Cologne, 1607. — 2. *D. Petri Dorlandi, Diestensis olim cartusiæ... Chronicon cartusiense... nunc autem e latebris erutum, ac selectarum quarumdam adjectione notarum illustratus*, etc., Cologne, 1608, in-8°, 485-168 pages. — 3. *Historia martyrii XVIII cartusianorum anglorum*, par dom Arnold Havens, Cologne, 1608, in-8°. — 4. *De vita cartusiana libri duo, auctore Petro Sutore...; accessit jam primo Arnoldus Bostius de illustribus aliquot ejusdem ordinis viris*, Cologne, 1609, in-8°, 855-58 pages. — 5. *Fasciculus pænitentiæ, paraphrasticam septem pænitentialium ut vocant psalmorum interpretationem... olim a R. Guilelmo Lindano*, etc., Cologne, 1610. Cf. art. Havens. — 6. *Opera omnia L. Brunonis cartusianorum patriarchæ*, Cologne, 1611 et 1640, 3 tomes in-fol., *P. L.*, t. CLII-CLIII. — 7. *Dionysii cartusiani de discretione spirituum et regimine prælatorum... accessit Vita ipsius auctoris*, Aschaffenbourg, 1620, in-8°, 161 pages. — Petrejus a composé plusieurs pièces en vers latins qui ont été imprimées dans différents ouvrages.

Voir la *Bibliotheca cartusiana*, p. 298-303, et les dernières pages de l'*Appendix*· Valère André, Arnold Raisse, dans les *Origines cartusiar. Belgi.*, à la fin; Sweertius; Foppens; Morozzo, *Theatrum chronol. S. O. cartus.*, p. 137; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis;* Tromby le cite très fréquemment dans son *Histoire des chartreux*.

S. Autore.

PETRICCA Ange, frère mineur conventuel de la province romaine (XVIIe siècle). Originaire de Sonnino, dans le Latium, il devint, en 1661, provincial de la province de Rome et, en 1665, procureur général de son ordre. Il fut dans la suite vicaire patriarcal de Constantinople et mourut à Rome le 10 décembre 1673. Petricca semble être un surnom qui lui fut donné et sous lequel il passa à la postérité.

Ange Petricca a pris la défense de l'Église catholique dans de nombreux ouvrages polémiques : 1. *Turris David seu de militante ac triumphante Ecclesia disputationes adversus hujus temporis hæreticos*, en 12 livres, in-fol., Rome, 1647, dont les l. II et III ont été publiés par Rocaberti, O. P., dans *Bibliotheca maxima pontificia*, 1695-1699, t. III, p. 797-888. — 2. *De appellationibus omnium ecclesiarum ad S. Petri cathedram*, Rome, 1649, et dans Rocaberti, t. III, p. 624-795. — 3. *Disputationes adversus hæreses et aliquorum Græcorum errores ac etiam contra gentes, quæ religionem christianam non assumunt et judæorum perfidiam*, in-fol., Rome, 1650. — 4. *De potestate apostolorum adversus Gabrielem Philadelphensem metropolitam et alios hæreticos; accedit confutatio H. Grotii de imperio summarum potestatum circa sacra, et redargutio dissertationis P. Blondelli pro jure plebis in regimine ecclesiastico*, in-4°, Rome, 1656, et dans Rocaberti, t. III, p. 889-962. — 5. *De nobilitate ejusque origine et de recta forma regnandi*, in-4°, Rome, 1659. — 6. *De regno Christi contra Græcos schismaticos et quosdam hæreticos*, 2 vol. in-4°, Rome, 1671. Ange Petricca composa encore le *De triplici philosophia Aristotelis rationali, naturali et divina ad mentem doctoris Scoti*, in-4°, Rome, 1672; ainsi que les ouvrages inédits suivants : *Tractatus dogmaticus de ss. eucharistiæ sacramento*, qui commence : *Desiderando...* et fut dédié à Urbain VIII, par une lettre écrite à Rome le 25 avril 1640, commençant : « Presento alli SS. piedi »; — *Relatio status christianitatis Peræ et Constantinopolis, quæ obedit summo pontifici*, composée quand il était vicaire patriarcal à Constantinople et débutant : « La città di Pera... »; — *Tractatus de modo expugnandi, expellendique Turcos a multis regnis, quæ in Europa detinent.* Ces trois derniers ouvrages seraient conservés, d'après J. H. Sbaralea, *op. cit.*, à la bibliothèque de la cathédrale de Tolède.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 21; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fr.*, t. I, Rome, 1908, p. 46; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 115.

Am. Teetaert.

PETRUCCI Pierre-Martyr, dominicain de Viterbe. Il a composé un précis de la morale thomiste qui constitue en même temps une attaque contre le probabilisme : *Lucerna moralis Aquinatici solis illustrata splendoribus seu generalia totius moralis doctrinæ præcepta juxta mentem angelici Ecclesiæ doctoris D. Thomæ Aquinatis brevi ac dilucida methodo in veritatis amatorum gratiam communi exposita utilitati*, Rome, 1698, in-4°, 492 p. Petrucci y attaque le probabilisme en fonction non seulement de la philosophie de saint Thomas, mais des opinions scotistes.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 598; Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 747.

M.-M. Gorce.

PETRUCCIUS Jacques ou *de Petruzzi (de Petruciis)*, frère mineur italien de la régulière observance de la province de Pouille (XV-XVIe siècle). Originaire de Teano, il était le frère de Jean-Baptiste de Petruzzi, archevêque de Tarente et enseigna la théologie à Naples. Créé évêque de Larino en Apulie, le 24 avril 1503, il mourut, non en 1512, comme le soutiennent quelques auteurs, mais après 1523. Il existe, en effet, un document, allégué par Cappelletti, *op. cit.*,

qui prouve que Jacques occupait encore son siège épiscopal en 1523. De plus, les catalogues d'évêques, mentionnés par Gams, *op. cit.*, et par Eubel, *op. cit.*, ne mentionnent le successeur de Jacques de Petruzzi qu'en 1526.

Il a composé des *Annotationes in quintam lamentationem Averrois tertii de anima*, in-4°, s. l. n. d. D'après J. H. Sbaralea, *op. cit.*, le texte publié commencerait : *Quare neque ipsius est esse naturam quandam;* il s'ensuit que ce traité doit être incomplet et que le début manque. Ensuite, il résulte d'une lettre de Jean Scoppa, écrite à Naples, en 1508, à Jean-Baptiste de Petruzzi, archevêque de Tarente, et publiée au début de sa *Grammaire* (Venise, 1524), que Jacques de Petruzzi a rédigé encore des *Collectanea pro Scoto* et des *Pomeridianæ Morronianæ* ou plutôt *Maironianæ* ou *Averronianæ*, comme le corrige J. H. Sbaralea, *op. cit.* On lit, en effet, dans cette lettre : *Vellem tamen, uti hortatu vestro promissa emittere cœpi, ita tu numerosa, et priscis æquanda de universali cometæ judicio carmina cum sylvis; et episcopus Larinensis germanus tuus dialecticus peracutus, philosophus subtilis, pomeridianas nunc Morronianas, mox pro Scoto Collectanea incunctanter ederetis.* Il s'agirait là de leçons que Jacques aurait faites à Naples, quand il y occupait la chaire de théologie.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, t. II, Rome, 1921, p. 17; P. B. Gams, *Series episcoporum*, Leipzig, 1931; p. 888; Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, t. XIX, p. 241; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, 2e édit., t. II, Munster, 1914, p. 172; t. III, Leipzig, 1923, p. 219; L. Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. VII, Lyon, 1548, an. 1490, n. XXIII, p. 248; t. VIII, Rome, 1654, an. 1503, n. XXIII, p. 43.

Am. TEETAERT.

PETZELT Léopold, frère mineur conventuel. Né à Offenbourg le 23 avril 1733, il fut lecteur en théologie et mourut vers 1806. Il a laissé une *Œconomia salutis*, in-4°, Oettingen, 1768, et des *Præcognita ad theologiam dogmatico-historico-scholasticam*, in-4°, *ibid.*, 1769.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 657-658.

Am. TEETAERT.

PEUPLUS Ambroise, frère mineur récollet belge, lecteur de philosophie et de théologie († 1658), publia : *Breviarium universæ philosophiæ scoto-augustinianæ, in tres partes distinctum, rationalem, transnaturalem et moralem cum brevi reductione lectionum ad theologiam*, Liége, 1648, in-4°; *Breviarium practicæ theologiæ ad usum confessariorum præsertim regularium*, Liége, 1653.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fr.*, t. I, Rome, 1908, p. 31; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1204-1205.

Am. TEETAERT.

PEY Jean (1720-1797), né le 2 mars 1720 à Sollies (diocèse de Toulon), devint chanoine de Toulon. Il défendit les droits de l'Église contre les magistrats; official de la cathédrale, il dut lutter contre le parlement d'Aix. Pey vint à Paris, où M. de Beaumont le nomma, en 1771, chanoine de Notre-Dame. Au début de la Révolution, Pey quitta la France et se réfugia en Belgique, d'abord à Liége, puis à Louvain. Chassé de Belgique, il se dirigea vers Rome et il mourut à Venise, le 15 septembre 1797.

La plupart des écrits de Pey sont consacrés à la défense de l'Église contre les empiètements du Parlement. On peut citer : *La vérité de la religion, prouvée à un déiste*, 2 vol. in-8°, Paris, 1770, ouvrage qui valut à son auteur les encouragements de l'assemblée du clergé de 1775. — *Le philosophe catéchiste* ou *Entretiens sur la religion entre le comte de *** et le chevalier de ****, in-12, Paris, 1779; il y a huit entretiens. — *L'autorité des deux puissances*, 3 vol. in-8°, Strasbourg, 1780, et 2e édit., 1788; 1 vol. in-8°, Liége, 1790. Cet écrit, plein d'observations délicates sur les rapports de l'Église et de l'État, eut beaucoup de succès; il provoqua la colère des gallicans et les attaques des *Nouvelles ecclésiastiques*, 5 et 12 décembre 1783, p. 194-200, et 11 et 18 juin 1784, p. 93-100. Il en parut plusieurs éditions et l'assemblée du clergé de 1782 accorda à Pey une pension de mille livres. — *Lettre pastorale du prince de Saxe, électeur de Trèves, à l'Église d'Augsbourg*, in-12, Paris, 1782; elle est probablement l'œuvre de Pey, bien que le titre porte qu'elle a été traduite de l'allemand; elle est en opposition formelle avec les principes de Joseph II. — *De la tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, ou *Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur son dialogue au sujet des protestants*, in-12, Fribourg, 1784; c'est la réfutation de l'ouvrage composé, quelques années auparavant, par l'appelant Guidi, sous le titre : *Dialogue entre un évêque et un curé au sujet des mariages des protestants.* — *La loi de la nature développée et perfectionnée par la loi évangélique*, in-12, Montauban et Paris, 1789. — *Observations sur la théologie de Lyon, intitulée « Institutiones theologicæ »*, in-12, Liége, 1787. Il s'agit de la théologie du P. Valla, publiée par l'ordre de M. de Montazet pour son clergé. Pey s'attache à montrer que cette théologie est toute janséniste. Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 11 et 18 décembre 1786 (p. 197-202) répondirent aux *Observations* de Pey, qui répliqua dans une réédition de son ouvrage où il réfutait les deux articles, qui avaient probablement pour auteur le P. Valla lui-même. — *Le sage dans la solitude*, in-8°, Paris, 1787, réédité, in-18, Lille, 1825 (voir *Ami de la religion et du roi*, 22 février 1826, t. XLVII, p. 44-45). — *Vrais principes de la constitution de l'Église catholique, opposés aux spéculations modernes destructives de la hiérarchie et de la jurisprudence canonique*, in-12, Paris, 1789 (voir *Journal ecclésiastique* de l'abbé Barruel, février 1789). — *Dévouement à la sainte Vierge*, in-12, Paris, 1790. — *Le philosophe chrétien, considérant les grandeurs de Dieu dans ses attributs et dans les mystères de la religion*, in-8°, Louvain, 1793; Venise, 1799. — En 1788, Pey avait publié un petit livre intitulé : *Association aux saints anges*, dans lequel, à la grande indignation des *Nouvelles ecclésiastiques* (9 juillet, p. 112), Pey parle de l'immaculée conception de Marie.

D'après l'*Ami de la religion*, Pey laissa à son neveu un certain nombre de manuscrits qui furent remis par lui à l'archevêque de Fermo : ils ont pour titres : *Additions au traité des deux puissances; La divinité de la religion de Jésus-Christ; Défense de l'Église catholique contre les hérétiques et schismatiques; Les sots, dupes du charlatanisme philosophique; Explication des prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, relativement au royaume de Jésus-Christ.*

Nouvelles ecclésiastiques du 9 juillet 1788, p. 112; Quérard, *La France littéraire*, t. VIII, p. 105; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 464-465; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., t. VII, p. 335-336; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 159; *Ami de la religion et du roi*, 21 juin 1826, t. XLVIII, p. 177-182, et 18 novembre 1826, t. L, p. 26-27; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 306-307.

J. CARREYRE.

1. PEZ Bernard, savant bénédictin allemand, né le 22 février 1683 à Ips, petite ville de la Basse-Autriche, mort le 27 mars 1735.

I. VIE. — Après de brillantes études, pendant lesquelles il montra déjà un goût très vif pour la lecture et les livres, il entra, à l'âge de seize ans, à l'abbaye bénédictine de Melk. Son noviciat y fut traversé de

mille obstacles et faillit se terminer brusquement par un renvoi, la communauté doutant de ses aptitudes. Il fit profession en 1700, puis se consacra à l'étude de la philosophie pendant deux années, et à un court enseignement des belles-lettres; en 1704, il fut envoyé à Vienne pour faire ses études théologiques, qu'il acheva brillamment. Mais ses goûts le portaient surtout à l'étude de l'histoire et des anciens documents nationaux et, déjà, tous ses loisirs d'étudiant, il les avait consacrés à l'étude du français et des langues anciennes.

Il s'était essayé, au lendemain de son ordination sacerdotale (1708), à retracer la chronique récente de son pays : *L'invasion du Tyrol par les Bavarois et les Français en 1703*, qu'il publia à Vienne en 1709, sous le pseudonyme de Bernard d'Ips. En 1712-1713, il avait exercé la charge de maître des novices. Il reçut, écrit son biographe, la charge de bibliothécaire en 1713 et la conserva jusqu'à sa mort. Il semble même qu'il l'ait exercée bien plus tôt, si l'on en croit dom Massuet, qui lui en donne le titre dans une lettre du 25 mars 1711, et le montre en grand commerce de livres et de documents avec le continuateur des *Annales ordinis S. Benedicti : Aliam mihi Mellicio transmittendam habet sarcinam R. P. Bernardus Pez, illius cœnobii bibliothecarius, tibi non ignotus* (lettre de Massuet à dom M. Müller, dans Dantier, *Archives des miss. scientifiq. et littéraires*, 1857, p. 458). La suite de la lettre précise que dom Bernard s'était chargé de rassembler, dans les monastères de Basse-Autriche, des livres et des notes sur l'histoire de ces maisons. On peut donc croire que ce sont les mauristes qui ont révélé à Pez sa vocation de chercheur. Joignons-y la fréquentation de deux de ses confrères de Melk : dom Anselme Schramb, qui avait publié, en 1702, une chronique de Melk, et dom Philibert Hueber, qui préparait alors, d'après les archives de l'abbaye, une histoire diplomatique d'Autriche. Les lacunes mêmes de ces derniers travaux et aussi le peu de cas et l'usage modéré que faisaient les mauristes de ses monographies monastiques firent sentir à Pez la nécessité de se documenter dans les autres monastères et bibliothèques du pays. L'austère dom Massuet lui écrivait, aussi poliment que possible, qu'il n'osait pas « lui demander de composer lui-même des dissertations... Mais je vous demande seulement de vous entremettre près de vos confrères pour qu'ils me communiquent leurs documents. » Lettre de Massuet à Pez, de 1711.

Les chroniques monastiques elles-mêmes n'étaient pas d'une grande valeur historique; aussi, lorsque les abbayes allemandes se plaignaient d'avoir si peu de place dans les derniers tomes des *Annales*, Massuet, dans une lettre de 1711, leur répondait qu'il n'avait que faire des « récentes histoires », et que « le moindre diplôme » ferait bien mieux son affaire. Certains jésuites, de leur côté, faisaient publiquement grief aux moines bénédictins allemands de leur oisiveté. Le jeune bibliothécaire de Melk se résolut donc à compléter sa documentation, et d'abord à passer en revue les travaux imprimés de ses devanciers. Il faut dire que ce besoin de documentation était général en Allemagne, dès ce début du XVIIIe siècle; mais, sauf certaines collections historiques régionales, cet effort devait aboutir, faute de ressources et de collaborations continues, à des encyclopédies gigantesques, vite abandonnées, telles que le *Corpus diplomatum* de Leyser (1727), la *Germania sacra* de Gatterer et le *Corpus scriptorum Medii Ævi* de Krause (1797). Seul Pez et son frère réussirent en partie dans leurs projets, en les amenuisant peu à peu et en profitant des ressources des monastères autrichiens et allemands.

Avec l'ambition démesurée habituelle à la jeunesse, Pez projeta d'écrire l'histoire littéraire de l'ordre bénédictin et, à la manière des mauristes, il en publia le prospectus le 8 décembre 1715, dans les *Acta eruditorum* de Leipzig, 1716; l'ouvrage serait divisé en douze centuries, où les auteurs seraient rangés d'après la date de leur mort. Il s'intéressait vivement à l'œuvre des bénédictins français et donna, dans le même recueil, l'année suivante, une *Bibliotheca benedictino-mauriana*, d'après un catalogue que lui avait communiqué Montfaucon et les ouvrages qui avaient pu lui tomber entre les mains. Mais, sentant bientôt la pénurie de livres les plus essentiels, tels que le *Spicilège* de d'Achery, mesurant aussi l'immensité de la tâche qu'il s'était assignée, il la laissa à d'autres confrères, qui devaient eux-mêmes l'abandonner à Ziegelbauer, lequel s'empressa d'ailleurs de recopier sans discernement les notices de Pez. Dom Bernard fixa dès lors ses recherches sur l'histoire d'Allemagne, histoire religieuse et civile; mais, là encore, il laissa l'histoire profane à son frère Jérôme, qu'il s'était associé, et, se limitant à l'activité littéraire des Églises et des abbayes, il parcourut les principales bibliothèques et archives des villes et des monastères de l'Autriche, de la Souabe et de la Bavière, déjà très unies entre elles, sous la juridiction de l'évêque de Passau. Il faisait, en même temps, le classement et l'histoire des bibliothèques où il était reçu. Il assure avoir consulté plus de 8 000 manuscrits.

Son entreprise suscitant la jalousie de ses confrères et lui amenant des remarques désobligeantes de la part de quelques savants, jésuites ou laïcs, il dut surseoir à ses recherches pour écrire, en 1716, ses *Epistolæ apologeticæ pro ordine Sancti Benedicti, adversus anonymum Viennensem, e Soc. Jesu*, et, en 1717, une *Dissertatio apologetico-litteraria ad Gentilottum ab Engelsbrunn*. Ce Gentilotti, bibliothécaire à Bamberg, lui faisait un grief de publier à nouveau le *Codex diplomaticus* d'Udalric, où se trouvent relatées les discussions entre le pape Grégoire VII et l'empereur Henri IV. Pez réplique qu'un historien ne doit s'inquiéter que d'être exact et objectif, à l'exemple de Baronius, de Mabillon et de Sirmond. Il s'excuse aussi du retard mis à sa publication sur « les fatigues des voyages, les milliers de lettres à envoyer jusqu'en France et en Italie, sur la mauvaise volonté des bibliothécaires », *Dissertatio ad Gentilottum*, p. 47.

Cependant, Pez insiste auprès des abbés allemands pour trouver des aides. Il obtient l'assistance de plusieurs moines de Mondsee, du prieur Hueber de Mehrerau, d'un grand nombre de religieux de la congrégation bavaroise. Ce sont surtout les monastères de l'Allemagne du Sud qui rassemblèrent des matériaux pour Pez. Erfurt, Paderborn, Lamuspring et surtout le monastère Saint-Laurent, près de Liége, furent à peu près les seuls collaborateurs dans l'Allemagne du Nord. C'est à Saint-Laurent qu'il trouva l'aide de Buchels, un de ses meilleurs amis, bibliothécaire à Dusseldorf, mais que ses recherches amenaient souvent à Liége. Pez prisa fort cette collaboration, comme en témoigne une lettre du 20 avril 1721 relative au *Thesaurus*. Il faut citer encore Schannat de Wurzbourg et de nombreux savants protestants, comme Conrad, Buder, etc... Mais le plus célèbre des collaborateurs protestants fut Jean de Eckhart, ami et plus tard successeur de Leibniz à la bibliothèque de Hanovre. Il admirait beaucoup l'érudition de Pez, et ce dernier eut l'occasion de lui communiquer quelques inédits précieux et de contribuer ainsi à sa conversion au catholicisme, qu'Eckhart attribuait « uniquement à l'étude des anciens textes ». Lettre à Pez du 16 mai 1725.

Ses relations avec l'ex-dom Vayssières méritent d'être signalées. Celui-ci, malmené par le prieur de Saint-Germain-des-Prés, avait quitté clandestinement

le monastère, en février 1696, et s'était réfugié à Bâle, puis à Brandebourg, où il avait passé au calvinisme et s'était marié. Bernard Pez, mettant en avant ses relations littéraires, l'exhorta, en plusieurs de ses lettres, à revenir à la vraie foi et à rentrer dans son ordre; il lui offrait même une charge de professeur à l'abbaye de Gottweig. Tout son zèle se heurta à la tranquille obstination de l'apostat, qui était d'ailleurs plein d'estime pour l'ordre bénédictin et pour son correspondant. Jordan, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. La Croze*, Amsterdam, 1741, p. 197-213.

Mais la plupart des lettres de B. Pez, encore inédites et éparses dans les bibliothèques, sont adressées à des confrères érudits, tels dom Müller de Saint-Gall et les mauristes français, et elles ne traitent que des sujets d'érudition et surtout des textes qu'il avait à éditer. A peine si, dans ses lettres au fougueux dom Massuet, il s'associe à ses rancunes contre les jésuites, Bibl. nation., fonds *français 19 664* et *17 680*. On n'a pas conservé sa réponse à dom de Lacodre, qui lui communiquait, en 1716, sa *Traditio benedictina de gratia*, et lui disait en même temps l'opposition qu'elle avait rencontrée de la part du supérieur général de Saint-Maur. Plus tard, il entretint une correspondance affectueuse avec dom Martène, qui était parmi les non-appelants.

Pez se faisait gloire de ses relations avec les mauristes, et personne ne lui fit un compliment — sinon plus discret — du moins plus agréable que le bibliothécaire de Leipzig, qui lui écrivait, le 20 octobre 1715 : « Vous allez nous rendre Mabillon et d'Achery, et vous donnerez un exemple aux autres monastères de Germanie, pour scruter leurs antiquités, au grand profit de l'histoire nationale. »

De 1721 à 1723, dom Bernard mena allègrement la publication de son principal ouvrage : *Thesaurus anecdotorum novissimus*, en cinq tomes, qu'il couronna d'un sixième en 1729. En 1723, il commença à publier la *Bibliotheca ascetica* qu'il devait conduire jusqu'au t. x, publié l'année même de sa mort (1735) et qui fut complétée par deux tomes après sa mort (1735 et 1740). La plus grande partie du contenu est fournie par des mss. du xve siècle. Les chartreuses de Gaming, Aggsbach, Dolan-Olmütz, Seitz, les monastères de Walditz, Melk, Mariazell, Admont, Tegernsee y sont représentés. Beaucoup de documents concernent les mouvements réformateurs du xve siècle. Ici encore, il eut de nombreux collaborateurs : Romanus Franz de Mariazell, Khobalter de Mondsee, Alphonse Hueber et Bonaventure Beyhoffer de Tegernsee, le chartreux Wydemann de Gaming qui prépara, à lui seul, les trois derniers volumes. Il faut relever aussi l'apport de Meichelböck de Benediktbeuren, qui envoya, entre autres, à Pez, un catalogue de mss. de cette abbaye, catalogue datant du xiiie siècle. L'abbé, plus tard cardinal Quirini, fournit personnellement des matériaux et amena des collaborateurs. Le cardinal Passionei encouragea aussi ses travaux, et vit deux de ses discours insérés dans la *Bibliotheca ascetica*. Marqard Herrgott, de Saint-Blaise, vint travailler quelques mois près de Pez, dont il sollicita les conseils pour composer sa *Vetus disciplina monastica* (1726).

Le chancelier Philippe de Sinzendorf profita d'une assemblée tenue à Soissons, par ordre du cardinal Fleury, pour amener Pez en France, afin qu'il fît connaissance avec des moines de Saint-Germain-des-Prés. Il fut très bien accueilli par l'abbé commendataire, le cardinal de Bissy, et par les moines de Saint-Germain, ce qui causa son étonnement. Dom Martène, en particulier, lui renouvela ses témoignages d'amitié. Il se tint à l'écart du mouvement contre la bulle *Unigenitus*. A son retour, il visita les monastères de Souabe et les abbayes cisterciennes du sud de l'Allemagne. Il entreprit en vain de fonder une Académie littéraire à Vienne, et enrichit la bibliothèque de Melk. C'est à ce moment (1731) que se place sa controverse avec le jésuite Hansiz sur la date de la mort de saint Trudpert, et une publication imprudente sur Agnès de Blanbeckin, dont les révélations furent jugées extravagantes.

Les dernières années de sa vie sont consacrées à la *Bibliotheca benedictina generalis*. Il meurt le 27 mars 1735, le jour même de la fête de saint Trudpert, son saint de prédilection, épuisé avant l'âge par les travaux déjà imprimés, et par ceux qu'il laissait manuscrits à la bibliothèque de son monastère, sans parler de ceux qu'il voyait encore à préparer, entre autres la correspondance de l'abbesse Thiathilde avec Louis le Pieux et les annales de Zwifalt.

II. Œuvres. — Outre les opuscules de polémique que nous avons signalés, outre de nombreuses lettres, imprimées ou manuscrites, sur des sujets littéraires, qu'il adressa aux bénédictins français, ou à ses collaborateurs allemands et étrangers, ses principaux ouvrages sont :

1° *De irruptione Bavarica et Gallica... in Tirolim facta anno 1703, autore Bern. Ipsionlano*, Vienne, 1709, in-12, œuvre de jeunesse, composée sans grandes recherches sur le détail des événements, mais écrite dans un style élégant et avec un sens juste de la politique.

2° *Bibliotheca benedictino-mauriana, seu de ortu, vitis et scriptis Patrum benedictinorum e celeberrima congregatione Sancti Mauri in Francia*, 2 vol. in-8°, Vienne et Gratz, 1716. Cette Bibliothèque, qui ne commence qu'à dom H. Ménard et finit en 1711, ne mentionne donc que des mauristes contemporains de l'auteur et est reconnue exacte par dom Tassin, qui l'a utilisée pour son *Histoire littéraire de Saint-Maur;* mais elle serait désormais inutile, si elle ne contenait *in extenso* certaines préfaces des mauristes à leurs œuvres.

3° Quelques monographies sont à signaler : *Triumphus castitatis, seu acta et vita venerabilis Wilburgis, virginis reclusæ S. Floriani*, avec des notes, Augsbourg, 1715, in-4°; *Vita et revelationes venerabilis Agnetis Blannbeckin* († 1315), et *Pothonis liber de miraculis S. Dei genitricis Mariæ*, Vienne, 1731, in-8°; cet opuscule, malgré l'apologie qu'en fit l'auteur dans sa lettre à Garelli (1735), suscita de vives critiques à cause du caractère de certaines visions; il fut censuré par l'autorité ecclésiastique et retiré du commerce: le livre de *Pothon* a été réédité en 1927 par F. Grane, mais d'après Pez et sans les errata de celui-ci; *Epistola de etymologia nominis Hapsburgici et origine domus Hapsburgico-Austriacæ*, 1731, ainsi que d'autres opuscules d'érudition ou de polémique étrangers à notre sujet. Il faut pourtant rappeler la publication dans les *Acta eruditorum* de Leipzig, en 1717, du *Conspectus insignis codicis diplomatico-historico-epistolaris Udalrici Babenbergensis*, où Pez signalait des pièces inédites de ce dossier fameux, qu'il allait publier dans son *Thesaurus* et qui devait être réédité plus complètement par Jaffé au xixe siècle.

Il faut aussi noter — autre préparation de B. Pez pour son *Thesaurus* — la publication, dans la *Bibliotheca ecclesiastica* de Fabricius, Hambourg, 1718, de l'anonyme de Melk, *De scriptoribus ecclesiasticis*, qui vient compléter, pour le bas Moyen Age allemand, les catalogues similaires de saint Jérôme et de saint Isidore; les notes exclusivement chronologiques que l'éditeur y a mises sont généralement exactes.

Signalons enfin deux recueils séparés de textes anciens: en 1725, les œuvres de Godefroid d'Admont, *Venerabilis Godefridi, sec. XII abbatis Admontensis O. S. B., in Styria homiliæ in dominicas et festa;* cette édition,

donnée par Pez comme complète, a été largement augmentée par les découvertes du P. Franz Martin, *Mitteil. des Œsterr. Inst.*, t. XLII, 1928, p. 313-342; en 1728, le commentaire de Géroh († 1169) sur les psaumes et les cantiques fériaux.

4° Le principal ouvrage de B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Vienne et Gratz, 1721-1729, 6 tomes in-folio, se donne comme une continuation des collections de dom Martène; c'est une collection de textes inédits dont le sous-titre indique bien les caractéristiques : *seu veterum monumentorum, præcipue ecclesiasticorum, ex germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima.* Les trois premiers volumes parurent en 1721, et le IVe en 1723; le Ve, consacré aux commentaires sur l'Écriture du prévôt Géroh et d'Honorius Augustodunensis, fut presque entièrement préparé par le chartreux Wydemann et parut en 1728; le VIe, réservé à des documents diplomatiques ou épistolaires, d'où son titre : *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, fut donné en 1729. Beaucoup de ces documents sont donc étrangers aux recherches de ce dictionnaire, comme on l'a vu par le titre même des deux derniers tomes. Les quatre premiers eux-mêmes sont divisés chacun en trois parties : la Ire comprend surtout des pièces exégétiques; la IIe renferme des dissertations théologico-liturgiques, des œuvres mathématiques d'Hermann de Reichenau, de Gerbert et d'Adelbold, et des traités philosophiques; la IIIe partie est exclusivement historique : légendes hagiographiques, chroniques, sources documentaires, histoires monastiques, œuvres, pour la plupart, de bénédictins allemands, rangées, autant que possible, dans l'ordre chronologique. On ne saurait donner ici l'énumération des œuvres éditées par B. Petz : l'abondance des matières n'y a d'égal que le désordre dans lequel elles sont présentées; ainsi, dans son avant-propos à l'opuscule de Jean de Wurzbourg (t. I, p. III et 485), il n'indique pas moins de dix chroniques manuscrites allemandes sur la Terre sainte, et il en publie lui-même une seconde au tome II, p. III et 455. De même, aux œuvres exégétiques de Notker, il ajoute son *Liber sequentiarum* (p. 17), et un *Glossarium latino-theodiscum* sur la Bible (p. 317), suivi de *Miscellanea theodisca* (p. 373). La plupart de ces œuvres ont été rééditées dans la *P. L.* de Migne, et dans un ordre meilleur; plusieurs cependant, qui sont anonymes et de basse époque, y ont été réunies dans le t. CCXIII. Les œuvres les plus théologiques et les auteurs les plus connus sont : Notker le Bègue, *De interpretibus divinarum Scripturarum*, t. I, 1re part., p. 1-16; Paschase Radbert, *De fide, spe et charitate*, t. I, 2e part., p. 1-132; Gerbert, *Libellus de corpore et sanguine Domini, ibid.*, p. 133-148, opuscule qui est, en réalité, d'Hériger, comme le pensait déjà Mabillon; Géroh, prévôt de Reichersperger, *Liber de gloria et honore Filii hominis, ibid.*, p. 165-282; du même, *Liber adversus duas hæreses sui temporis, ibid.*, p. 283-317; Abélard, *Æthica seu Liber : Scito te ipsum*, t. III, 2e part., col. 626; Walafrid Strabon, *Expositio viginti primorum psalmorum*, t. IV, 1re part., p. 474; Bernon de Reichenau, *Opuscules liturgiques*, t. IV, 2e part., p. 39-73; Honorius d'Autun, œuvres secondaires, en douze opuscules, où se range l'*Hexameron*, le *Sacramentarium*, résumé de la *Gemma animæ*, *Eucharistion seu Liber de corpore et sanguine Domini*, qui vient s'adjoindre à la longue liste des ouvrages de bénédictins sur la controverse eucharistique. L'éditeur, au lieu de se ranger à l'avis alors paradoxal de Le Beuf, qui fait d'Honorius un moine d'Augsbourg, en fait un moine d'Autun; il a pourtant signalé un manuscrit de Melk qui le dénommait sagement : *Solitarius genere et nomine ignotus;* mais il n'a pas su résister à l'opinion générale des mauristes, ses guides. On trouve au t. III des *Anecdota*, le commentaire sur Isaïe du moine Hervé de Bourg-Déol (col. 1-756), et au t. IV, 1re part., celui de Rémi d'Auxerre sur la Genèse (col. 10-127); dans la 2e partie théologique, un sermon de saint Boniface, *De abrenunciatione in baptismo*, et un opuscule de Raban Maur, *De passione Domini*. En dehors de ces auteurs connus, il faut bien dire que les inédits de B. Pez ne sont que des œuvres peu originales de moines allemands de basse époque, où le théologien aura peu de chose à glaner.

Aussi le recueil de B. Pez, qui est devenu assez rare, est fort peu utilisé, surtout depuis que Migne a réédité d'après lui les quelques ouvrages importants signalés plus haut. Il ne faut pourtant pas mépriser les introductions substantielles de Pez, qui abondent en renseignements critiques sur les œuvres publiées et sur leurs auteurs parfois très peu connus, comme Engelbert d'Admont et Henri de Hesse. Cette œuvre immense recueillit, dès son apparition, les louanges des savants allemands, tels que Leibniz, Eckhart, Schannat, celles aussi du bollandiste du Sollier, plus tard celles des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, qui constatent « l'exactitude connue de ce critique », et son sens souvent assez averti pour commenter les anciens auteurs. Le critique moderne confirmera ce dernier jugement, en lisant les préfaces du moine bénédictin, lequel, en certaines occurrences, donne des leçons d'interprétation à Mabillon lui-même. Cf. préface à l'*Éthique* d'Abélard, *Thesaurus anecd.*, t. III, 2e part., réédité dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 631-634. Pour la critique textuelle, il est manifeste qu'on a aujourd'hui entre les mains des manuscrits plus nombreux et parfois meilleurs, qui doivent servir à reviser les leçons de Pez. Quant au reproche que lui firent, de son temps, les auteurs protestants de donner le pas dans sa collection aux auteurs ascétiques sur les documents historiques, nous serions plutôt inclinés à lui en faire un mérite; car, pour l'histoire générale de la pensée chrétienne au bas Moyen Age, les moines allemands qu'il a édités sont bien plus représentatifs comme auteurs spirituels que comme chroniqueurs monastiques ou théologiens spéculatifs.

L'exposé dogmatique de ces anciens auteurs laissait à désirer aux catholiques comme aux protestants, et l'éditeur s'excusait de fournir ainsi des armes à la controverse, mais il le faisait avec un sens du développement de la doctrine qui lui fait honneur : *Non eduntur (id enim in Germania scribentes satis inculcare non possumus) vetera hujusmodi monumenta, eo animo ut nostri temporis doctrinam disciplinamve ecclesiasticam infrunitis hominibus deridendam præbeamus, sed ut viris doctis constare possit, quæ antiquorum scriptorum de quibusdam quæstionibus, nulla communi adhuc ac publica auctoritate diremptis ac definitis, sententia fuerit, quibus argumentis partes usæ sint, quibus gradibus ac passibus ad certum statum pervenerint. Thesaurus*, t. II, diss. isagog., p. 25.

Au contraire, l'enseignement ascétique de ces anciens moines était remarquable. Tel de ces auteurs spirituels, comme Otloh, moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne († vers 1070), qui n'était connu que par une autobiographie publiée par Mabillon, revit sous nos yeux, en prose et en vers, en latin et en tudesque, dans les onze opuscules, la plupart ascétiques et mystiques, que Pez a transcrits dans son *Thesaurus*, t. I, p. 373, et t. III, 2e part., col. 141-626. C'est un précurseur intéressant des mystiques allemands, auxquels l'éditeur bénédictin pensait consacrer son autre grand recueil, sa *Bibliothèque ascétique;* de même, il fit une large place aux écrits de controverse du chartreux Étienne († 1421), prieur d'Olmütz, t. IV, 2e part, p. 149-550, dont il donnerait les écrits spirituels dans la *Bibliotheca ascetica*, t. IV, p. 87-113.

5° *Bibliotheca ascetica antiquo-nova, hoc est Collectio veterum quorumdam et recentiorum opusculorum asceticorum*, Ratisbonne, 12 tomes in-8°, dont les dix premiers furent publiés par B. Pez de 1723 à 1733 et les deux derniers parurent après sa mort en 1735 et 1740. Moins gigantesque que le *Thesaurus*, la *Bibliotheca* est une publication plus originale et qu'on n'a pas craint d'appeler « capitale » pour l'histoire de la spiritualité allemande. Il faut mettre à part le t. VIII, consacré à des documents monastiques d'ordre historique et hagiographique, relatifs, pour la plupart, à des personnages ou des communautés du XVe siècle, et aux tentatives de réforme et de confédération de cette époque. C'est là qu'on trouve la chronique des sœurs dominicaines d'Unterlinden à Colmar (p. 3-400), une relation d'Erimbert sur les moniales d'Admont au XIIe siècle (p. 453-465), des lettres et des coutumiers de Subiaco, de Melk, de Bursfeld, de la congrégation bénédictine allemande, des biographies d'abbés de Melk, de Tegernsee, d'Aindorffer; deux lettres de saint Jean de Capistran sur l'histoire religieuse de Moravie, etc... Bien particuliers sont aussi, à la fin des t. IV et IX, l'opuscule de Nicolas de Strasbourg, *De recto studiorum fine*, et celui de Mabillon, *De monasticorum studiorum ratione*.

Les autres tomes sont constitués entièrement par des séries d'opuscules ascétiques et mystiques, la plupart concernant la vie religieuse, quelques-uns ayant bien la prétention de s'adresser à tous les chrétiens pieux. Tout cela, d'ailleurs, est disposé sans ordre, et les mêmes auteurs reviennent dans deux et trois volumes différents, chaque volume essayant de suivre un ordre chronologique. Mais, une fois classés, ils donnent une idée exacte de l'école spirituelle allemande. Les plus anciens documents, qui ne sont pas les plus caractéristiques, ont été placés par B. Pez au début de chacun de ses quatre premiers volumes, et ont été prudemment attribués à des anonymes bénédictins ou cisterciens du XIIe siècle; à ce titre, ils ont pris place dans la *P. L.* de Migne au tome CCXIII; ce sont : *De conflictu amoris Dei et linguæ dolosæ* (*loc. cit.*, col. 851-903); *De conscientia* (*loc. cit.*, col. 903-911); *De stabilitate animæ* (*loc. cit.*, col. 911-950).

Bernard Pez a eu le mérite de restituer à Egbert († 1185), abbé de Schœnau et frère de sainte Élisabeth, deux méditations éditées jusque-là sous le nom de saint Anselme. Cf. dom A. Wilmart, *Revue bénédictine*, 1924, p. 59-60. Par ailleurs, il n'y a, dans cette *Bibliothèque ascétique*, rien de très ancien, car l'auteur avait déjà donné en deux recueils les écrits homélitiques des abbés Géroh († 1169) et Godefroid († 1142).

Le XIIIe siècle n'est représenté que par les *Soliloquia* de Werner, gardien du couvent de Ratisbonne, t. IV, p. 41-87, bien caractéristique de la dévotion des ordres mendiants. Le XIVe siècle, de même, est marqué par la chronique de Catherine de Gewiswiler sur le couvent des dominicaines d'Unterlinden, à Colmar, t. VIII, p. 3-400, avec le supplément du chartreux Thanner (*loc. cit.*, p. 400-453), qui ont été réédités par Mme Ancelet-Hustache, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. V, Paris, 1930; du XIVe siècle encore, les écrits ascétiques du vénérable Engelbert, abbé d'Admont († 1331), qui sont plutôt dans l'ancienne tradition bénédictine : *Speculum virtutum*, *loc. cit.*, t. III, p. 1-498; *De providentia Dei*, t. VI, p. 49; *De passione Domini*, t. VII, p. 65-113; *De statu defunctorum*, t. IX, p. 113-195.

Mais la majeure partie du recueil de Pez, et ce qui fait son principal intérêt, ce sont les opuscules du XVe siècle qui prêchent la réforme des monastères bénédictins et chartreux. On y voit l'abbé de Saint-Matthias de Trêves, Jean de Rode, initiateur de la congrégation de Bursfeld († 1439), *De bono regimine abbatis*, t. I, p. 157-205; quatre prieurs successifs de Melk : Pierre de Rosenheim († 1419), *De statu vitæ monasticæ*, t. II, p. 81-95; Jean Wischler de Spire († 1456), *De studio lectionis regularis spiritualis*, t. IV, p. 113-258; Jean de Weilheim († 1482), *Vita et scripta*, t. VIII, p. 629-650, et Martin de Senging († vers 1485), délégué au concile de Bâle, où il donna ses *Tuitiones observantiæ regulæ S. Benedicti*, t. VIII, p. 503-550. On y trouve encore des notices sur deux abbés réformateurs de la même abbaye de Melk : Nicolas de Mazen († 1426) et Jean de Welming († 1459); sur deux abbés de Tegernsee, etc., *loc. cit.*, t. VIII, p. 578-629, et sur un prieur du même monastère, Bernard de Waging, qui fut un partisan décidé de Nicolas de Cues et composa, en outre, un *Remediarius contra pusillanimes et scrupulosos*, t. VII, p. 445 sq. Les réformateurs chartreux, dont les œuvres furent publiées par les soins de L. Wydemann sont : Michel, prieur d'Aggsbach, t. II, p. 95-171, Henri Arnold, de Bâle, t. VI, p. 100-215, Jacques d'Erfurt († 1465), au t. VII, p. 389, et surtout Nicolas Kempf de Strasbourg, prieur de Gaming († 1497) dont les homélies sur le Cantique remplissent les tomes XI et XII; d'autres chartreux encore : au t. I, p. 205, Hilarion de Gaming († 1610), et, au t. IV, deux longs traités d'Antoine Volmar d'Astheim († 1633) et de Matthias Mittner de Ratisbonne († 1632). Avec Laurent Wartenberger, chartreux de Fruel, t. VI, p. 215, on arrive au début du XVIIe siècle († 1648), à moins d'un siècle de l'époque de Bernard Pez.

M. Kropf, *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1747, p. 546 656; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Benedicti*, t. III, 1754, p. 466-476; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, préface, p. XVI-XVIII; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1141 sq.; J. Goulter Dowling, *Notitia scriptorum SS. Patrum*, Oxford, 1889; p. 22-32 et 111-117; *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1893, art. *Pez;* U. Berlière, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Maredsous, 1932, passim, et t. III, table, p. 144; Bibliothèque nationale, fonds *français, ms. 19 664;* surtout E. Katschthaler, *Ueber B. Pez und dessen Briefnachlass*, dans *Jahresbericht des Obergymnasiums zu Melk*, Melk, 1889, p. 5-106; Vernet, *Dict. de spiritualité*, art. *Allemande (Spiritualité)*, col. 351.

P. Séjourné.

2. PEZ Jérôme, moine bénédictin de l'abbaye de Melk, en Autriche, né le 24 février 1685 et mort le 14 octobre 1762. Profès de Melk le 26 décembre 1702, et prêtre en 1711, il était frère de dom Bernard et fut son collaborateur pendant vingt ans; il lui succéda comme bibliothécaire de l'abbaye. Avec lui, il parcourut les monastères de la Basse-Autriche et de l'Allemagne du Sud, à la recherche surtout des chroniques manuscrites sur l'histoire politique de son pays. Il publia : 1° *Scriptores rerum Austriacarum veteres ac genuini, plurimam partem nunc primum editi*, 3 vol. in-fol., dont le premier parut à Leipzig en 1721, le deuxième à Leipzig en 1725 et le dernier à Ratisbonne en 1745; 2° *Acta sancti Colomanni, Scotiæ regis*, Krems, 1713, in-4°; 3° *Historia sancti Leopoldi, Austriæ marchionis*, Vienne, 1746, in-folio. Ces deux monographies de personnages rattachés au pays viennois ont quelque intérêt pour le culte local de ces deux saints; mais les *Acta*, dont le texte avait d'ailleurs été donné dans les *Scriptores*, t. I, n'ont que peu de valeur, et les dissertations de Jérôme Pez en ont moins encore. On peut en dire autant des six autres introductions et de la centaine de documents qui constituent les trois volumes des *Scriptores;* les chroniques y sont données sans ordre, et les dissertations et notes manquent de critique. Les théologiens peuvent néanmoins y trouver quelques perles, comme le *Senatorium*, manuel mystique d'un Hongrois, Martin, abbé des Écossais à Vienne († v. 1470); et les

historiens y ont aussi relevé la trace d'une foule de pièces rares, que J. Pez a compulsées et qui sont conservées actuellement à l'abbaye de Melk, où l'on se prépare à les publier. Le moine bénédictin, désormais malade et adonné tout entier à sa vie de prière, fut nommé sous-prieur et laissa une chronique manuscrite : *Ephemerides rerum in monasterio et Austria nostra gestarum, a die 31 jul. 1741.*

M. Kropf, *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1747, p. 677; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Bened.*, t. IV, p. 443-447; *Scriptores ord. S. Bened. qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, Vienne, 1881, p. 340; Schöckh, *Leben von Pez*, dans *Leipzig. gelehrte Zeitung*, 1762, p. 737.

P. Séjourné.

PEZRON Paul (1639-1706), né à Hennebont, en Bretagne, en 1639; entra à la congrégation de Cîteaux et prit l'habit religieux à l'abbaye de Prières (diocèse de Vannes); il fit sa théologie à Paris et, plus tard, fut chargé de la direction des novices, à Hennebont. En 1677, il fut nommé sous-prieur du collège des bernardins à Paris. Docteur en 1682, il enseigna la théologie, à la maison des bernardins, et fut élu prieur, en 1686. Visiteur de son ordre, il devint, plus tard, abbé de la Charmoye, en 1697. En 1703, il donna sa démission; il mourut à Chessy, le 10 octobre 1706.

La plupart des écrits de Pezron se rapportent spécialement à la théologie scripturaire. On peut citer : *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les juifs et les nouveaux chronologistes*, in-4°, Paris, 1687, et in-8°, Paris, 1688. Pezron prétend, d'après l'autorité des Pères et des Églises d'Orient, qu'il s'est écoulé plus de 5 500 ans depuis la création jusqu'à l'avènement du Christ. S'appuyant sur la version des Septante, Pezron dresse un tableau chronologique, depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ. L'ouvrage fut critiqué par le P. Martianay, dans la *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate contre le livre de « L'antiquité rétablie »*, in-8°, Paris, 1689 (*Journal des savants* du 5 déc. 1689, p. 469-471) et dans une *Lettre à MM. Couet frères*, insérée dans le *Journal des savants* du 19 mars 1690, p. 95-100. Pezron répliqua aux attaques par la *Défense de l'antiquité des temps*, où l'on soutient la tradition des Pères de l'Église contre celle du Talmud, et où l'on fait voir la corruption de l'hébreu des juifs, in-12, Paris, 1691 (*Journal des savants*, du 14 janv. 1692, p. 14-19). Martianay répliqua par la *Continuation de la défense du texte hébreu et de la Vulgate* contre Isaac Vossius et contre les thèses de Pezron, in-12, Paris, 1693.

Le P. Le Quien attaqua aussi les ouvrages de Pezron dans *L'antiquité des temps détruite ou Réponse à la « Défense de l'antiquité des temps »*, in-12, Paris, 1693 (*Journal des savants* du 2 févr. 1693, p. 42-44). Sur l'ouvrage de Pezron et les critiques, voir Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VII, p. 456-494.

Histoire évangélique confirmée par la judaïque et la romaine, in-12, Paris, 1696. C'est la vie de Jésus-Christ, placée dans son milieu, dans ses rapports avec les faits contemporains, en Judée et dans l'empire romain (*Journal des savants* du 27 févr. 1696, p. 103-104). Picnud critique la théorie de Pezron sur la date et la mort de Jésus-Christ, dans une lettre publiée par le *Journal des savants*, du 7 mai 1696, p. 206-210. — *Essai d'un commentaire littéral et historique* sur les prophéties, in-12, Paris, 1693, réédité en 1701, sous le titre : *Histoire prophétique ou Essai d'un commentaire...*, in-12, Paris, 1701 (*Journal des savants* du 25 mai 1693, p. 184-189), et *Remarques sur le livre des Mémoires de Trévoux*, mars 1711, p. 416-145. — Pezron donna aussi quelques indications géographiques et historiques, dans deux *Dissertations concernant l'ancien pays des Chananéens* (*Mémoires de Trévoux* de juillet 1703, p. 1238-1263), et *Les véritables bornes de la Terre promise* (*ibid.*, juin 1705, p. 1017-1049). Cet écrit souleva quelques remarques : *Réflexions et critiques sur la dissertation du P. Pezron, touchant l'ancienne demeure des Chananéens et l'usurpation qu'ils ont faite sur les enfants de Sion* (*Mémoires de Trévoux*, juillet 1704, p. 1214-1234). — *Antiquité de la nation et de la langue des Celtes, autrement appelés Gaulois*, in-12, Paris, 1703 (*Mémoires de Trévoux*, juin 1703, p. 983-996, et *Journal des savants* du 11 juin 1703, p. 353-357). L'ouvrage fut traduit en anglais, in-12, Londres, 1706.

Pezron laissa un certain nombre de manuscrits, parmi lesquels une *Histoire de la version des Septante*, une *Traduction française de la Genèse*, un *Commentaire bref des psaumes*, à partir du XLIe, et une *Explication* étendue des psaumes I, II, XXXVII, L et LXVII.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 664-665; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 792-793; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 112; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 467-468; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 166-167; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 286-287; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 32-33; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. III, p. 922-924; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VII, p. 455-500; *Mémoires de Trévoux*, juill. 1707, p. 1236-1281, et déc. 1707, p. 2198-2199; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. I, p. 173-178; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. VII, p. 399-404; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 812, 829-830.

J. Carreyre.

PFLUG Julius, évêque de Naumbourg (1499-1564). — I. Vie. II. Doctrine.

I. Vie. — Né en 1499, à Cytra, près de Leipzig, de César Pflug, haut fonctionnaire, puis chancelier de la cour ducale de Saxe, il fit ses études à l'université de Leipzig, où il eut pour maître principal l'humaniste Mosellan, avec qui il entretint d'étroites relations jusqu'à sa mort. A dix-huit ans, il voyage en Italie, étudie les langues à Bologne, revient dans son pays en 1519, trouve l'Allemagne surexcitée par le « tapage luthérien » (le mot est de Luther). Et, comme il a horreur des querelles, il retourne en Italie et étudie à Padoue. Quand il revient, en 1521, le duc de Saxe, Georges le Barbu, adversaire résolu du luthéranisme, le prend en amitié et lui obtient quelques prébendes : à Meissen, Mersebourg, Naumbourg-Zeitz. Nommé assesseur à la cour de justice saxonne, il fait des études juridiques, à Leipzig, sans oublier ses chères humanités, et il prononce l'oraison funèbre de son maître Mosellan, en 1524. Sa carrière se poursuit alors régulièrement. Il accompagne le duc Georges à la diète d'Augsbourg, en 1530. Il y constate les différends qui séparent luthériens et catholiques et, déjà, il songe à réconcilier les partis opposés. Il s'adresse pour cela à Érasme. Mais l'humaniste, vieilli et découragé, lui avoue son impuissance. Pflug n'en conserve pas moins son espoir. En 1532, il s'installe à Zeitz, comme prévôt du chapitre. Le diocèse de Naumbourg-Zeitz, à peu près délaissé par son évêque, qui cumulait avec celui-là le siège de Freising et résidait dans cette ville, était envahi par le luthéranisme. L'électeur de Saxe, protecteur de Luther, avait du reste des prétentions sur cet évêché et en convoitait les biens. Dès cette époque, Pflug est partisan de concessions importantes aux protestants, notamment du *mariage des prêtres* et du *calice laïque*. Et il va porter ces propositions et sa bonne volonté conciliatrice dans les assemblées, où Charles-Quint, cédant aux nécessités du temps, va tenter l'impossible rapprochement des

deux partis. Pflug assiste au colloque de Leipzig, en 1534. Le duc Georges lui marque sa faveur en lui obtenant un canonicat à Mayence et le titre de doyen à Meissen. Il cherche à le faire nommer évêque de Mersebourg en 1535. Pendant ce temps, la réforme luthérienne s'installe à Meissen et l'oblige à se réfugier à Zeitz. De là, les progrès du luthéranisme au diocèse de Naumbourg le font partir pour Mayence.

Le 6 janvier 1541, l'évêque de Naumbourg mourait à Freising. Immédiatement, le chapitre choisit Pflug pour lui succéder. Mais l'électeur de Saxe ne l'entend pas ainsi. Pflug, du reste, hésite à accepter l'élection. Le 11 septembre, l'électeur faisait occuper la cathédrale de Naumbourg par un prédicant luthérien, Medler; puis il s'entendait avec la noblesse et les villes du diocèse, pour faire accepter un homme de son choix. Cet homme était Nicolas Amsdorf, partisan déclaré de Luther, qui le consacra évêque, lui-même, le 20 janvier 1542, « sans beurre, huile, onction, chrême, encens, charbons et autres choses saintes de cet acabit », disait-il. Dans l'intervalle, le 15 janvier 1542, Pflug, comptant sur l'appui de l'empereur, avait accepté l'élection dont il avait été l'objet. Il porta la défense de ses droits devant les diètes de Spire, 1542, Nuremherg, 1543, Spire, 1544, Worms, 1544. L'empereur soutenait sa cause. Mais l'électeur ne cédait point. Il fallut la guerre de Smalkade et la victoire de Mühlberg, en 1547, pour lui faire lâcher prise. Pflug put prendre possession de son évêché, dès 1546, fut de nouveau chassé, mais revint en 1547. Pflug avait déjà montré, au colloque de Ratisbonne, 27 avril-22 mai 1541, ses talents de diplomate et de théologien conciliateur. Après sa victoire, Charles-Quint se servit encore de lui pour établir l'*Interim* d'Augsbourg, du 15 mai 1548, c'est-à-dire une *Constitution provisoire* réglant les questions religieuses en Allemagne, jusqu'aux décisions du concile de Trente.

De toutes ses forces, Pflug travailla à imposer cet *Interim*, que Rome repoussait, aussi bien que les protestants. Il s'efforçait par ailleurs de regagner son diocèse à la vraie foi et d'y instituer un séminaire. Il fit une apparition au concile de Trente, en 1551, alors qu'on traitait des sacrements. Mais sa santé et ses tendances concessionnistes le portèrent bientôt à quitter le concile sous un prétexte honorable. Le revirement politique de Maurice de Saxe, en 1552, les revers de l'empereur le chassèrent de son diocèse, sans le faire renoncer à son rêve de paix et d'accord. Ce sera à lui que sera adressé le bref de Pie IV, en date du 16 avril 1564, accordant, passagèrement, le « calice laïque » à certains diocèses allemands. Ce fut sa dernière satisfaction. Il mourut le 3 septembre 1564. Son corps repose à Zeitz, et la bibliothèque de cette ville garde, manuscrits, la plupart de ses nombreux écrits.

II. Doctrine. — Deux choses seulement ici nous intéressent : les concessions doctrinales et disciplinaires préconisées, à l'égard des protestants, par cet humaniste bienveillant, égaré dans la théologie.

Lorsqu'il fut nommé par l'empereur commissaire catholique au colloque de Ratisbonne, avec Jean Eck et Gropper, Calvin, écrivant à Farel, donna cette appréciation assez juste à son sujet : « Jules (Pflug) est un homme éloquent et cultivé dans les sciences humaines, mais fort peu exercé à la théologie, par ailleurs ambitieux et flairant le vent *(auræ captator)*, de vie pure du reste. Comme il ne possède ni la rectitude de l'intelligence, ni la fermeté du caractère, empêché qu'il est par son ambition, songe à ce que l'on doit en attendre. » Herminjart, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. VII, Paris-Genève, 1866 sq., p. 89.

De fait, voici le texte adopté par le colloque, où Mélanchthon, Bucer et Pistorius représentaient les doctrines nouvelles : « C'est une doctrine sûre et saine que le pécheur est justifié par la foi *vive et efficace*. C'est par elle que nous sommes agréables à Dieu, à cause du Christ. Et nous appelons foi vive une motion de l'Esprit-Saint, par laquelle ceux qui se repentent vraiment de leur vie passée sont élevés vers Dieu et appréhendent véritablement la miséricorde promise dans le Christ, en sorte qu'ils *sentent* vraiment qu'ils ont reçu de la bonté gratuite de Dieu, par le mérite du Christ, la rémission des péchés et la réconciliation, et crient à Dieu : Abba, Père! ce qui, toutefois, n'arrive à personne sans que soit infusée, en même temps, la *charité* guérissant la volonté de telle sorte que cette volonté guérie, comme le dit saint Augustin, commence à accomplir la Loi. La foi vive est donc celle qui appréhende la miséricorde dans le Christ et croit que la justice qui est dans le Christ lui est *imputée gratis* et qui reçoit en même temps la promesse de l'Esprit-Saint et la charité. De telle sorte que la *foi justifiante* est cette foi qui est *efficace par la charité*. Mais il reste vrai que nous sommes justifiés par cette foi, c'est-à-dire reçus par Dieu et réconciliés avec lui, en ce sens qu'elle appréhende la miséricorde et la justice qui nous est *imputée* à cause du Christ et de son mérite, mais non *à cause de la dignité ou de la perfection de la justice qui nous est communiquée* dans le Christ. Mais si le justifié reçoit la justice et la possède même en lui-même *inhérente* par le Christ, ...cependant l'âme fidèle ne s'appuie par sur elle, mais seulement sur la justice du Christ qui nous est accordée et sans laquelle il ne peut y avoir et il n'y a aucune justice. En sorte que nous sommes justifiés par la foi dans le Christ, c'est-à-dire nous *sommes réputés justes*, en d'autres termes, reçus par Dieu pour ses mérites à lui et non pour notre dignité ou nos œuvres... »

Ce texte torturé est le type des formules imprécises où se sont, de tous temps, complu les hommes qui sont moins attentifs à la rigueur et à la clarté de la doctrine qu'à la paix religieuse extérieure. Pflug est évidemment un *semi-luthérien*, comme Eusèbe de Nicomédie était semi-arien. La formule laborieusement élaborée, que l'on vient de lire, ne fut approuvée ni par Rome, ni par Wittemberg. Adoptée le 2 mai 1541 (voir le texte dans *Corpus reformatorum*, t. IV, p. 200), elle fut déjà repoussée par Luther le 10 ou 11 mai (*Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. XIII, p. 341), parce qu'elle impliquait une grâce inhérente, la guérison de la volonté, l'efficacité de la foi qui agit par la charité. Luther s'en tenait à sa formule catégorique : l'homme est justifié *par la foi sans les œuvres*.

La formule de Ratisbonne fut d'autre part condamnée, en consistoire, à Rome, dès le 27 mai, sur la proposition de Cervini et de Carafa, parce qu'elle omettait toute mention *du mérite*.

Les deux autres concessions importantes de Pflug ne portent que sur des points de discipline : mariage des prêtres et « calice laïque », c'est-à-dire communion sous les deux espèces, pour les fidèles comme pour le prêtre. Il les fit introduire dans l'*Interim* d'Augsbourg. L'article 18, du c. XXVI de cette constitution autorise les prêtres mariés à conserver leurs épouses, jusqu'à la décision du concile de Trente, tout en proclamant le célibat supérieur en soi au mariage et désirable pour les clercs. De même, les articles 20 et 21 du même chapitre autorisaient l'usage de la communion sous les deux espèces, sauf ratification par le concile, tout en maintenant la légitimité de la communion sous une seule espèce (art. 21 et 22).

Pflug mourut dans ses illusions. Le rapprochement des esprits ne tenait pas à si peu de chose. Il valait

mieux se séparer dans la clarté que de se réunir dans l'équivoque.

I. Textes imprimés. — *Corpus reformatorum, Melanchthonis opera*, t. iv surtout; Le Plat, *Monumenta Tridentina*, t. iv, p. 32 sq.; Lettres de Pflug, çà et là, parmi les lettres d'Érasme, de Wicel, de Hutten, de Mosellan, ou allusions à Pflug, dans les lettres de Calvin, de Luther et de Mélanchthon; voir Schilter, *De libertate Ecclesiarum Germaniæ*, Iéna, 1683; G. Müller, *Epistolæ Petri Mosellani*, Leipzig, 1902, etc.

II. Ouvrages a consulter. — J.-H. Acker, *Narratio brevis de J. Pflugio*, Altenbourg, 1724; Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Kidd, *Documents illustrative of the continental Reformation*, Oxford, 1911; Kawerau, dans *Realencyklopädie*, t. xv, p. 260 sq.

L. Cristiani.

PHÉBADE, évêque d'Agen (ive siècle). — I. Vie. II. Appréciations. III. Analyse du *Contra arianos*. IV. Le *Liber de fide*.

I. Vie. — Phébade, Fœgade ou plutôt Fœbade, cette dernière graphie étant conforme à la tradition manuscrite, originaire d'Aquitaine, devint évêque d'Agen postérieurement au concile de Sardique (343), mais avant que la deuxième formule de Sirmium fût connue en Gaule (357). Sur la graphie de son nom, voir le mémoire de Wilmart, *La tradition manuscrite des opuscules dogmatiques de Fœbadius, Gregorius Illiberitanus et Faustinus*, dans *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissens. zu Wien. Philolog.-histor. Klasse*, t. clix, surtout p. 8 et la planche de la page 34.

Dès que la deuxième formule de Sirmium, rédigée par Ursace, Valens et Potamius de Lisbonne fut répandue en Gaule, munie de la signature d'Osius, Phébade la combattit par l'opuscule connu sous le titre de *Liber contra arianos : Nuper ad nos scripta venerunt. Cont. arianos*, c. i, *P. L.*, t. xx, col. 13. Il assista sans doute au concile des évêques gaulois, célébré aux environs de Pâques de l'année 358, qui déclara repousser avec dégoût la profession de foi d'Ursace et de Valens. Sur ce concile, voir Hilaire, *De synodis*, c. xxviii, *P. L.*, t. x, col. 501.

Au concile de Rimini, Phébade fut, avec Servais de Tongres, le protagoniste de ceux qui résistèrent le plus longtemps aux sollicitations et aux menaces du préfet du prétoire Taurus; il finit cependant par se soumettre. A en croire Sulpice-Sévère, il ne l'aurait fait qu'à la condition de pouvoir ajouter des précisions à la profession de foi proposée au concile; et Valens, sous prétexte de faciliter la conciliation, aurait glissé dans le texte élaboré par Phébade un membre de phrase disant que « le Fils de Dieu n'est pas une créature comme les autres créatures ». Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, l. II, c. xliv, *P. L.*, t. xx, col. 154.

De retour à Agen, Phébade y vécut encore de longues années. Il assista aux conciles de Valence en 374 et à celui de Saragosse en 380. Il fut un de ceux à qui saint Ambroise adressa sa lettre lxxxvii, *P. L.*, t. xvi, col. 1339. Il vivait encore quand saint Jérôme, en 392, écrivit son *De viris*, c. cviii, *P. L*, t. xxiii, col. 713. On ignore la date de sa mort.

II. Appréciations. — Le *Liber contra arianos* fut édité, pour la première fois, par Théodore de Bèze en 1570, à Paris, chez Henri Estienne. Pour cette édition, de Bèze avait à sa disposition la copie d'un manuscrit appartenant alors à Pierre Pithou. Ce manuscrit, le seul qui nous donne le texte du *Contra arianos*, se trouve maintenant à la bibliothèque royale de Leyde, sous la cote *Cod. lat. Voss. F 58*. On l'estime être du ixe siècle. Les éditions postérieures ne sont que des réimpressions du texte de Th. de Bèze qui, souvent, est fort défectueux. En 1909, Wilmart avait fait espérer une édition critique du *Contra arianos*, dans le *Corpus* de Vienne. Elle n'a pas paru jusqu'ici. Voir le mémoire de Wilmart, cité plus haut.

Dans l'épître aux seigneurs de Pologne qui sert de préface à son édition, Th. de Bèze dit du *Contra arianos : brevis quidem ille, sed meo judicio egregius libellus*. Néanmoins, la théologie positive du xviie siècle ne semble pas avoir attribué une grande importance à l'œuvre du vieil évêque d'Agen. Il fallut attendre la deuxième moitié du xixe siècle pour que l'attention des historiens fût de nouveau attirée sur Phébade. En 1864, Reinkens, qui, peu après, devait être le premier évêque vieux-catholique, estimait que l'activité de Phébade dans la controverse arienne n'avait pas été sans importance et que son opuscule méritait d'être étudié de plus près. Reinkens, *Hilarius von Poitiers*, Schaffouse, 1864, p. 166. Vingt-cinq ans plus tard, dans un article publié dans la *Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*, p. 335-345 et 391-407, Dræseke étudia la doctrine du *Contra arianos*. Il attribue à Phébade une acuité intellectuelle peu commune, ainsi qu'une grande vigueur dialectique, et il voit en lui un théologien de premier plan.

Cette manière de juger ne parvint pas à s'imposer, car, bien qu'aucune étude d'ensemble n'ait été publiée sur la doctrine de Phébade depuis l'article de Dræseke, l'opinion générale des historiens incline à ne voir en lui qu'un théologien de second ordre qui se meut dans le sillage de Tertullien et de saint Hilaire, mais qui, à un moment critique, a su présenter, d'une manière alerte, vive et prenante, la thèse traditionnelle de la théologie latine sur les rapports du Père et du Fils dans la sainte Trinité.

La courte analyse que nous allons donner du *Contra arianos* montrera, nous l'espérons, le bien-fondé de cette opinion.

III. Analyse du « Contra arianos ». — Dans le *Contra arianos*, Phébade s'applique à réfuter, l'une à la suite de l'autre, toutes les propositions de la deuxième formule de Sirmium. Voir le texte latin de cette formule dans saint Hilaire, *De synodis*, 11, *P. L.*, t. x, col. 487 ; un texte grec, dans Socrates, *H. E.*, l. II, c. xxx, *P. G.*, t. lxvii, col. 285 sq.

1° Cette formule débute par une profession de foi « en un Dieu le Père tout-puissant, en son Fils unique Jésus-Christ, né de lui avant tous les siècles ». Ensuite, la parole du Sauveur, Joa., xx, 17, est citée pour montrer qu'on ne peut admettre l'existence de deux dieux. Phébade fait ressortir l'ambiguïté, ainsi que l'insuffisance de cette proposition. Le terme *unus Deus Pater* peut signifier que le Père seul est vrai Dieu, et il est aussi susceptible d'être interprété au sens qu'en Dieu il n'y a qu'un seul Père. D'autre part, on peut attribuer au Fils le vocable « Dieu », comme les tenants de l'arianisme ne refusent pas de le faire, tout en lui déniant la possession de la nature divine. *Potest enim et Deus Pater sic unus Deus dici, ut sit unus Pater, non Deus unus. Potest et sic Filius Deus dici, ut Deus non sit. Cont. arianos*, c. iii, *P. L.*, t. xx, col. 15 BC.

Mais, continue Phébade, le choix du texte de Joa., xx, 17, pour démontrer qu'il n'est pas permis de confesser deux dieux, montre clairement que la formule de Sirmium veut séparer le Fils du Père en le ravalant au rang des créatures. Cette interprétation erronée de Joa., xx, 17, ainsi que celle d'autres textes scripturaires, tels que Joa., xvii, 3; Matth., xxiv, 36; Phil., ii, 9, provient de ce que les ariens, ne distinguant pas l'humanité du Sauveur de sa divinité, attribuent à celle-ci ce qui revient uniquement à la première; ils font de la divinité et de l'humanité du Christ un tel mélange, qu'il en résulte une troisième entité qui n'est ni vrai Dieu ni vrai homme, tandis que le Sauveur a fort bien distingué chacune de ses substances (natures) l'une de l'autre. Car en lui, l'esprit

(la divinité) avait son activité propre ayant pour objet les miracles. La chair (l'humanité), par contre, était soumise à ses faiblesses; c'est elle qui eut faim et soif, qui fut tentée par le démon, qui pleura sur Jérusalem et sur Lazare et qui fut triste jusqu'à la mort.

Dans cette argumentation, Phébade suit de très près Tertullien, comme la juxtaposition des textes va le montrer :

Phébade [col. 16].	Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. xxvii, *P. L.*, t. ii, col. 215.
O duces cæci... non distinguentes Dominicæ potestatis duplicem statum in sua unumquemque proprietate distantem...	...cum Deum et hominem sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem...
Duplicem hunc statum non conjunctum sed confusum vultis videri...	Vidimus duplicem statum non confusum, sed conjunctum...
Fecistis... nescio quid tertium : quia nec vere etiam Deus est, si Verbum esse desinit (caro enim factus est); neque vere homo quia non proprie caro, fuit enim Verbum; ac si ex utroque jam neutrum est...	Neque Deus erit Jesus. Sermo enim desiit esse qui caro factus est; neque caro, id est homo, caro enim non proprie est qui Sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est...
Utramque substantiam suam affectus proprietate distinxit (Christus). Nam et Spiritus in illo res suas egit, id est virtutes et opera et signa; et caro passionibus suis functa est. Cibum desideravit cum tentaretur a diabolo; sitivit ad puteum Samariæ..., flevit Lazarum et Jerusalem, postremo anxius fuit ad mortem. (Suit une citation de Joa., iii, 6 et de Matth., xxi, 46.) Non ergo fit spiritus caro, nec caro spiritus.	Et ideo salva est utriusque proprietas substantiæ, ut et Spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem. (Après, allusion à Joa., iii, 6) : neque caro spiritus fit, neque spiritus caro.

2° La deuxième formule de Sirmium prohibe le terme « substance », qu'elle estime ne pas être biblique. Phébade commence par définir ce qu'il faut entendre par substance : « On appelle substance, dit-il, ce qui est toujours par soi-même, c'est-à-dire ce qui subsiste en soi par sa propre force, laquelle faculté n'appartient qu'à Dieu seul. » Ensuite, notre auteur énumère un certain nombre de textes bibliques employant le mot « substance »: Ps., xxxviii, 8; lxviii, 3; cxxxviii, 5; Sap., xvi, 2; Tob., iv, 7, 9; Luc., xix, 8, et d'autres encore. Il termine en disant « qu'en proclamant l'identité de substance du Père et du Fils, nous ne faisons que reconnaître que l'un et l'autre possèdent les mêmes richesses de l'unique divinité, selon la parole de l'Apôtre, Col., i, 27. Nous leur attribuons aussi la même puissance, selon la parole de l'Apôtre, I Cor., i, 24. Or, cette puissance, parce qu'elle n'a besoin d'aucune aide extérieure, est appelée substance, comme nous l'avons dit plus haut. » Col. 18 CD.

Dræseke, mémoire cité, p. 395, admirait fort cette définition de la substance par Phébade; mais Marx, *Theologische Quartalschrift*, t. lxxxviii, 1906, p. 394, a prouvé que l'évêque d'Agen l'a empruntée à saint Hilaire, *Fragmenta historica*, ii, 11, dans *Corpus* de Vienne, t. lxv, p. 133, lig. 26 sq., comme le démontre la juxtaposition des textes suivants :

Phébade	Saint Hilaire, *Fragmenta historica*.
Substantia enim dicitur id quod semper ex sese est, hoc est, quod propria intra se virtute subsistit; quæ vis uni et soli Deo competit.	Essentia enim ex eo quod semper est nuncupatur, quæ quia extrinsecus opis ad continendum se nunquam eguerit, et substantia dicitur, quod intra se est, et in æternitatis suæ virtute subsistit.

Du reste, Phébade a aussi employé le terme « substance » au sens d' « êtres créés », col. 28 B : *non sine substantia constitit qui tantas substantias fecit*. Et, col. 16 C, dans un texte cité plus haut, il entend par *utraque substantia* les deux natures du Christ.

3° Parmi les objections qu'elle faisait au dogme de Nicée, la deuxième formule de Sirmium citait le texte d'Isaïe, liii, 8, que Phébade lit : *nativitatem ejus quis enarrabit?* Il concède que cette génération est elle-même inconnaissable à l'homme, mais que le Sauveur nous l'a fait connaître, en particulier quand il inspira le ỷ. 36 du c. xi de l'épître aux Romains. Dans ce texte, dit Phébade, *ex eo* se rapporte à l'auteur (le Père), *cum eo*, au Fils unique, et *in eo* à la naissance de la substance (du Fils), car le Fils continue à demeurer en Dieu. Col. 19 BC. Après avoir cité le ps. xliv, 2, et Eccli., xxiv, 5, pour montrer que, en engendrant le Fils, le Père lui a transmis sa substance, Phébade termine par cette phrase lapidaire : *Totus* (le Père) *enim dedit totum, ut secundum Spiritus virtutem totus* (le Fils) *esset in toto* (le Père).

4° Comme toutes les professions de foi ariennes, la deuxième formule de Sirmium fait grand état du texte *Pater major me est*, Joa., xiv, 18; et elle précise que le Père est plus grand que le Fils, « en honneur, gloire, dignité et majesté ». Phébade riposte que, si l'interprétation arienne du verset susdit est exacte, la pratique de l'Église qui, quotidiennement, dans ses actions de grâces, attribue au Père et au Fils une commune majesté et une gloire identique, doit être qualifiée de blasphématoire. Col. 21 C. Il établit ensuite, en se fondant sur Joa., i, 18; xvii, 10, et v, 19, que tout ce que le Père possède appartient aussi au Fils, et que tout ce qu'on enlève au Fils est aussi enlevé au Père, l'un n'agissant et n'existant pas sans l'autre. Col. 22 A. Il cite aussi Sap., vii, 26, et Col., ii, 9, pour prouver l'égalité du Fils et du Père. Le Père est plus grand que le Fils, continue-t-il, en ce sens qu'il est l'auteur (qu'il a engendré) sans avoir lui-même un auteur (sans être engendré), et parce qu'il n'est pas descendu dans le sein de la Vierge. Col. 22 C.

Enfin, Phébade estime que les textes suivants : Is., xlii, 1; lxi, 1; Joa., xiv, 10, réfutent Arius aussi bien que Sabellius, en faisant ressortir « que le Père et le Fils ne sont pas une personne unique, comme le voulait Sabellius, ni deux substances, comme le prétendait Arius, mais, ainsi que le proclame la foi catholique, deux personnes et une substance, *unam substantiam et duas personas*. Col. 25 A.

5° Passant à l'affirmation de la deuxième formule de Sirmium, que le Père n'a pas eu de commencement, Phébade observe que ses auteurs ont voulu insinuer que le Fils a eu un commencement. Col. 24 D. Or, remarque-t-il, si le Fils est vraiment l'image du Dieu invisible, il n'a pu entrer dans l'existence postérieurement au Père. En outre, l'éternité du Fils lui paraît démontrée par les textes scripturaires. Ex., iii, 14 (il attribue les théophanies de l'Ancien Testament au Fils); I Joa., i, 1 et 2; Joa., x, 13; xiv, 9 sq. Avec Tertullien, il combat l'interprétation arienne de Prov., viii, 22, *Dominus condidit me* (selon la lecture de Phébade), ce texte signifiant uniquement que, Dieu le Père mis à part, rien n'existe qui soit inengendré. Les termes dont se sert Phébade sont empruntés à Tertullien :

Phébade	Tertullien
Ideo autem Sapientia Dei nata et condita nuntiatur,	(Après avoir cité Prov., viii, 22) : Idcirco etiam So-

ne quid præter ipsum Deum Patrem qui est etiam suis origo virtutibus crederetur innatum (*in natura*, que donne Migne après Th. de Bèze, est sûrement fautif). Col. 25 A.

phiam Dei natam et conditam prædicari, ne quid innatum et inconditum præter solum Deum esse crederemus. *Adversus Hermogenem*, c. xviii, *P. L.*, t. ii, col. 237 B.

6° Les ariens, continue Phébade, proclament le Père invisible et impassible pour dénier ces perfections au Fils. Col. 25 D. Avec Tertullien, il leur répond que « le Fils est invisible en tant que Verbe et en tant qu'Esprit », bien que les théophanies de l'Ancien Testament soient son œuvre; car, avant son incarnation, c'est en songe, comme dans un miroir, d'une manière obscure, qu'il se manifesta : *In somno, in speculo, in ænigmate*. Col. 26 A B. Ici encore, Phébade suit Tertullien de près :

Phébade	Tertullien
Sciunt illum (Filium) suo nomine invisibilem fuisse ut Sermonem et Spiritum. Col. 26 A.	Dicimus... Filium suo nomine catenus invisibilem qua Sermo et Filius Dei... *Adv. Praxeam*, c. xv, col. 195.

Quant à l'impassibilité, le Fils la possède en tant que Dieu; c'est en tant qu'homme qu'il a souffert; mais, tout en souffrant, il restait Fils de Dieu, uni à son Père; tout en agissant comme homme sur la terre, il n'était pas absent du ciel. « C'est ainsi qu'il est appelé médiateur, « séquestre » des deux substances. »

Phébade	Tertullien
Sic mediator dictus, sic sequester utriusque substantiæ. Col. 27 A.	Sic Apostolus... utriusque substantiæ sequestrem confirmavit. *Adv. Praxeam*, c. xxvii, col. 216 A.

7° Phébade clôt cette discussion par un court exposé de sa doctrine sur le Fils. « Il est, dit-il, la véritable image (du Père) et l'empreinte de sa substance, c'est-à-dire le Verbe de Dieu. Ce Verbe n'est pas une simple parole, mais une entité subsistante, et parce qu'elle est substance aussi corporelle. Car ce qui fait de si grandes substances (à savoir : les créatures) ne peut être sans substance. Rien de vide ne provient du plein; rien d'inconsistant, du solide, car le Verbe de Dieu, l'Esprit de Dieu, le Christ est subsistant *(instructus)* et, pour parler plus clairement, il est le corps du Verbe; car l'Esprit est corps, mais un corps *sui generis*, parce que l'Esprit est invisible et ne peut être saisi. » (On retrouve ici la conception propre à Tertullien de la corporéité de Dieu et des esprits; cf. *Adv. Praxeam*, c. vii, col. 186.)

Suit un exposé de la règle de foi de Phébade :

« Nous devons confesser, dit Phébade, le Fils dans le Père et le Père dans le Fils, une substance en deux personnes... Ainsi, le Père est Dieu et le Fils est Dieu, car en Dieu le Père est Dieu le Fils. Que celui qui se scandalise de cette doctrine entende de nous que l'Esprit est de Dieu; car (la divinité) qui a dans le Fils une seconde personne, en a une troisième dans le Saint-Esprit. (Suit une citation de Joa., xiv, 16.) Ainsi, le Saint-Esprit est un autre *(alius)* que le Fils, comme le Fils est un autre *(alius)* que le Père. Ainsi, une troisième personne est dans le Saint-Esprit comme une seconde dans le Fils; néanmoins, un seul Dieu est tout *(omnia)*; les trois personnes sont une seule substance *(unum)*. Col. 30 A.

Les ariens avaient annoncé qu'Osius avait signé la deuxième formule de Sirmium. Dans un bref appendice, Phébade observe, que, si cette affirmation est fondée, l'autorité du vieil évêque de Cordoue, parce qu'elle est en contradiction avec tout son passé, deviendrait négligeable dans la controverse présente. Col. 30 D.

IV. Le *Liber de fide*. On a aussi attribué à Phébade un *Liber de fide*, qui défend l'homoousie du Fils. Cet écrit, qui est apparenté avec le *Libellus contra arianos* et, comme lui, dépend étroitement de Tertullien, était déjà connu de saint Augustin, qui l'attribuait à un évêque oriental du nom de Grégoire. Augustin, *Epist.*, cxlviii, n. 10, *P. L.*, t. xxxiii, col. 626.

Au xviie siècle, P. Quesnel avait proposé de l'attribuer à Grégoire d'Elvire. *Dissert. in S. Leonis opera*, xiv, § 7, *P. L.*, t. lvi, col. 1049-1053. Cette opinion a été reprise par dom Morin et semble avoir gagné l'assentiment de la critique moderne. Cf. Morin, *Les nouveaux « Tractatus Origenis » et l'héritage littéraire de Grégoire d'Elvire*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. v, 1900, p. 145-161; du même, *L'attribution du « De fide » à Grégoire d'Elvire*, dans *Revue bénédictine*, t. xix, 1902, p. 229-235; P. Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, même revue, t. xxv, 1908, p. 435-457. A. Durengues essaya encore de revendiquer le *De fide* pour Phébade, mais sans succès, semble-t-il. Voir A. Durengues, *La question du « De fide »*, Agen, 1909. Toutefois, la brochure de Durengues est fort utile à consulter, parce qu'elle donne un état très complet des emprunts que Phébade et l'auteur du *De fide* ont faits à Tertullien.

Le texte du *Contra arianos*, dans *P. L.*, t. xx, col. 13 sq.; du *De fide*, col. 31 sq. Traduction allemande du *Contra arianos* par Draeseke, *Die Schrift des Bischofs Phoebadius von Aginnum « Gegen die Arianer » eingeleitet und übersetzt*, Wandsbech, 1910 (programme).

Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Fœbadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-histor. Klasse*, t. clix, diss. I, 1908; Dræseke, *Zu Phoebadius von Aginnum*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. xxx, 1890, p. 78-98, essaie d'amender le texte de Phébade; Dræseke, *Phoebadius von Aginnum und seine Schrift gegen die Arianer*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, t. x, 1889, p. 335-343, 391-407.

G. Fritz.

PHÉLIPEAUX Jean (1653-1708), né à Beaufort, diocèse d'Angers, le 3 septembre 1653, fit ses études à Paris, obtint le 7e rang à la licence et fut reçu docteur de Sorbonne, le 27 octobre 1686. Bossuet, qui l'avait entendu dans une argumentation, fut séduit et le choisit comme précepteur et répétiteur de son neveu; plus tard, Bossuet le nomma trésorier de la cathédrale de Meaux et vicaire général en 1690. Phélipeaux accompagna l'abbé Bossuet à Rome, en 1696, et il se trouvait à Rome lorsque les affaires du quiétisme y furent examinées, à la demande de Fénelon. Phélipeaux prit une part très active à cette querelle, avec l'abbé Bossuet; tous deux, dans leur correspondance, se montrent fort passionnés et très durs pour Fénelon, bien qu'assez souvent ils soient en désaccord. Dans ses lettres à son oncle, Bossuet juge parfois sévèrement son ancien précepteur. « L'ambition et un peu de vanité lui occupent la cervelle », écrit-il, le 17 février 1699 (*Correspondance de Bossuet*, t. xi, p. 152); « il me craint plus que le feu », écrit-il, le 24 février (*ibid.*, p. 165). Les lettres de Phélipeaux montrent ses démarches nombreuses pour obtenir la condamnation de Fénelon (*Correspondance de Bossuet*, t. viii, p. 350-353).

A Meaux, Phélipeaux était supérieur de plusieurs communautés religieuses, et tout à fait en faveur auprès de l'évêque, mais, après la mort de Bossuet, en 1704, son successeur, le cardinal de Bissy, l'apprécia beaucoup moins et lui ôta, en 1706, le titre de supérieur des ursulines de Meaux. Phélipeaux mourut le 3 juillet 1708.

Phélipeaux a laissé quelques ouvrages manuscrits :

des *Discours en forme de méditations sur le sermon de J.-C. sur la montagne*, qui ont été publiés à Paris, en 1730; une *Chronique des évêques de Meaux*, en latin; elle n'a pas été publiée et elle a servi au bénédictin Toussaint Duplessis pour son *Histoire de l'Église de Meaux*. Mais l'ouvrage le plus important de Phélipeaux est la *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme, répandu en France, avec plusieurs anecdotes curieuses*, qui fut imprimée seulement en 1732, 1 vol. en 2 parties, in-12, s. l. C'est l'histoire très partiale du quiétisme et une sorte de journal sur les affaires du quiétisme jusqu'en 1700. Les diverses parties furent lues à Bossuet, qui approuva l'ensemble et ne critiqua que quelques détails. Voir *Journal* de Ledieu, édit. Urbain et Levesque, t. I, p. 223-224, 227-230, 234-237, 250. L'abbé de la Bletterie réfuta les affirmations de Phélipeaux au sujet des mœurs de Mme Guyon, dans *Lettres de M*** à un ami sur la Relation du quiétisme*, in-12, Paris, 1733. En ce qui regarde Fénelon, le cardinal Bausset écrit : « Son ouvrage décèle la partialité la plus marquée et l'acharnement le plus odieux. » Au reste, Phélipeaux avait pris soin de demander que son écrit ne fût publié que vingt ans après sa mort. Pour l'histoire de la publication de cet écrit, voir Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3e éd., t. IV, col. 211-212.

Durant son séjour à Rome, pour gagner à sa cause les examinateurs qui lui semblaient favorables à Fénelon, Phélipeaux rédigea, ordinairement en latin et quelquefois en italien, des *Remarques*, ou, comme il dit, des *Animadversions* sur plusieurs articles du livre de Fénelon. Voir *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 416-418, et surtout t. IX et X, passim. Il rédigea des *Mémoires* et des *Réponses*, il traduisit en latin quelques écrits, venus de France contre Fénelon; il publia les *Remarques de Bossuet sur l'Instruction pastorale de Fénelon* et les répandit à Rome (*Correspondance de Bossuet*, t. IX, p. 18-20); enfin, il rédigea un petit écrit intitulé : *Ecclesiæ in damnandis libris praxis et disciplina*, qu'il distribua aux membres de la commission, le 20 décembre 1698 (*Relation du quiétisme*, IIe partie, p. 187), et un *Mémoire*, publié dans la *Correspondance de Bossuet*, t. XI, p. 471-475. Au fond, Phélipeaux, avec l'abbé Bossuet et par des procédés parfois regrettables, se consacra tout entier à obtenir de Rome la condamnation de Fénelon.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 26-27; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 821; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VIII, édit. de 1759, p. 258; *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme, Avertissement; Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VI, IX et X, passim; De Bausset, *Histoire de Fénelon*, 4 vol. in-8°, t. II, Versailles, 1817, p. 80-81, 354-356.

J. Carreyre.

PHILAMARINUS François-Marie, frère mineur capucin de la province de Naples. Né en 1596 d'une famille napolitaine distinguée, Marie-Antoine Philamarino entra à Caserte dans l'ordre des capucins, à l'âge de seize ans. Il émit ses vœux solennels le 24 avril 1615. Prédicateur renommé, il exerça dans sa province les charges de lecteur, gardien, définiteur et fut élevé jusqu'à trois fois à la dignité de provincial (1651-1653; 1657-1660; 1664-1667). Il fut chargé de la visite de l'archidiocèse de Naples par son frère Ascanius, lequel avait été créé cardinal en 1641 et archevêque de Naples. Le pape Urbain VIII nomma le P. François-Marie consulteur du Saint-Office et archevêque de Salerne, mais le religieux refusa énergiquement cette dernière dignité. Il travailla de toutes ses forces à pacifier le peuple napolitain pendant la révolution que Thomas Aniello avait déchaînée en 1647 contre le vice-roi. Mais il échoua dans sa mission conciliatrice, à cause de la convoitise et de l'ambition de quelques dirigeants exaltés. Il mourut à Naples, au couvent de l'Immaculée-Conception, le 7 mars 1683.

Le P. François-Marie écrivit un traité remarquable en deux volumes contre les divinations, les fausses révélations et les superstitions de tous genres : *Præclarissimo Mariæ nomini tractatus de divinis revelationibus duo dicati*, Naples, 1675, in-4°, 42-627 p. Dans le Ier volume, il expose et examine un grand nombre de révélations, de prophéties, d'oracles, etc., et démontre la vérité ou la fausseté de ces différentes sortes de révélations, indiquant lesquelles viennent de Dieu et lesquelles doivent être attribuées au démon. Dans le IIe volume, il examine sept révélations spéciales, qui y sont considérées comme ayant été faites par une femme à un certain Théophile; il les déclare fausses et les condamne comme opposées à la religion. Ce traité y est dit utile aux supérieurs, aux théologiens, aux confesseurs et aux directeurs d'âmes, parce qu'ils y trouvent les critères sûrs pour discerner les révélations vraies des divinations et superstitions opposées ou contraires à la religion.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 106; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca frat. min. capuccinorum provinciæ Neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 96-97; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 625.

Am. Teetaert.

1. PHILARÈTE DROZDOV, métropolite de Moscou, théologien russe du XIXe siècle (26 décembre 1782-19 novembre 1867). I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Basile Mikhaïlovitch Drozdov, qui prit le nom de Philarète en embrassant la vie monastique (16 novembre 1808), naquit à Kolomna, petite ville du gouvernement de Moscou, d'une famille sacerdotale, le 26 décembre 1782. Son père, Michel Théodorovitch, archiprêtre de la cathédrale — Kolomna était encore alors le siège d'un évêché — fut son premier précepteur. Il continua ses études d'abord au séminaire de la ville (1791-1799), puis, après la suppression de celui-ci, au séminaire de la laure Troïtskii, près de Moscou, où il étudia, trois ans durant (1800-1803), les sciences philosophiques et théologiques. Après un brillant examen de fin d'études passé devant le célèbre métropolite de Moscou, Platon Levkhine († 1812), il fut nommé professeur des langues grecque et hébraïque au séminaire. C'était le commencement d'une carrière particulièrement brillante et rapide. Dès 1806, il devient professeur de poésie et prédicateur de la laure. En 1808, on lui confie la chaire de rhétorique. La même année, le 16 novembre, sur les conseils du métropolite Platon, il revêt l'habit monastique, condition indispensable pour parvenir aux hautes charges ecclésiastiques. Cinq jours après (21 novembre), il reçoit le diaconat des mains de Platon. L'année n'était pas encore achevée que, au grand chagrin du vieux métropolite, le jeune diacre était appelé à Pétersbourg comme inspecteur et professeur de philosophie du séminaire de la ville. On lui conférait, par la même occasion, le titre de bachelier de l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg. Le 28 mars 1809, il est ordonné prêtre par le métropolite Ambroise et, le 21 août de la même année, tout en gardant ses autres fonctions, il est nommé recteur de l'école ecclésiastique Alexandre-Newskii. Comme la philosophie ne lui plaisait guère, dès 1810 (8 février), il passe à la faculté de théologie de l'Académie ecclésiastique, où il enseigne successivement, ou en même temps, l'herméneutique sacrée, l'histoire biblique et ecclésiastique, avec l'archéologie sacrée, le droit canonique et une

branche de la dogmatique. Il réussit en tout, et aux succès du professeur s'ajoutent ceux du prédicateur. Aussi, dès le 30 juin 1811, il reçoit du tsar Alexandre Ier sa première décoration et, le 8 juillet suivant, il est promu à la dignité d'archimandrite. Les autorités ecclésiastiques et civiles de la capitale ont déjà les yeux sur lui. Son ascension aux plus hautes charges va se poursuivre sans répit.

Dès juillet 1811, il est associé à l'œuvre de réorganisation des séminaires et écoles cléricales des districts de Pétersbourg et de Moscou. La charge de recteur de l'académie ecclésiastique de Pétersbourg, qui lui est confiée, le 11 mars 1812, lui fournit l'occasion d'appliquer sur place ses projets réformateurs. Les règles qu'il établit servent de modèle aux autres académies. Le statut académique de 1808 est revisé et modifié par lui en 1814. Son titre de recteur, qu'il cumule bientôt avec celui de supérieur du monastère de première classe de Novgorod-Iouriev et celui de membre-assistant du Consistoire ecclésiastique de Pétersbourg, ne le soulage pas de ses obligations de professeur de théologie. Il travaille, au contraire, plus que jamais à la préparation de ses leçons et, durant la période 1812-1817, compose plusieurs manuels et opuscules théologiques. En 1814, la commission des écoles cléricales lui décerne le titre de docteur en théologie, et le tsar, après l'avoir décoré de l'ordre de Saint-Wladimir, lui alloue une pension annuelle de 1500 roubles. A partir de 1816, de nouveaux titres, de nouvelles charges, qu'il serait fastidieux d'énumérer, continuent à pleuvoir sur lui. Ces titres sont si nombreux qu'on aurait peine à en croire ses biographes, si l'on ne savait que la Russie autocratique était le pays par excellence des commissions, des comités, en un mot de la bureaucratie la plus développée.

En 1817, commence la carrière épiscopale de Philarète. Sur la proposition du métropolite de Pétersbourg, Ambroise, il est d'abord nommé évêque-vicaire de l'éparchie de Pétersbourg avec le titre de Revel. Le métropolite le consacre lui-même, le 5 août de cette année. Deux ans après, le 15 mars 1819, il passe au siège archiépiscopal de Tver et devient en même temps membre du Saint-Synode. Membre du synode, Philarète le restera désormais jusqu'à la fin de sa vie, bien que, sous l'administration du procureur Protasov, il doive s'éloigner, durant de longues années, de la capitale (1843-1855) et ne participer que de loin aux affaires. Il était à peine installé à Tver qu'un oukaze impérial, daté du 26 septembre 1820, le transférait au siège de Iaroslav. L'année suivante, un nouvel oukaze fixait enfin sa résidence définitive à Moscou (2 juillet 1821), avec le titre d'archevêque, changé, le 22 août 1826, en celui de métropolite.

Le diocèse de Moscou, l'un des plus importants de Russie, trouva en lui un pasteur modèle, ayant l'œil ouvert sur tous les besoins spirituels et même temporels de son troupeau. Il veilla spécialement à la bonne formation du clergé, et on le vit plus d'une fois faire passer lui-même les examens aux étudiants du séminaire ou de l'académie ecclésiastique. Prédicateur éloquent, c'est à Moscou qu'il prononce ses meilleurs sermons. En même temps, il se préoccupe de ce que les Russes appellent « la mission intérieure », c'est-à-dire de la conversion des *rascolniks* ou schismatiques, particulièrement nombreux dans le diocèse. Par la parole, par la plume, par des mesures que ses biographes qualifient de « sages », il essaie de les ramener dans le giron de l'Église officielle.

Mais le diocèse de Moscou ne suffit pas à absorber son activité dévorante. Elle déborde sur la Russie entière pour ce qui regarde non seulement l'Église, mais aussi l'État. Rarement on vit un homme exercer dans son pays une influence aussi forte et aussi universelle. On peut dire, sans exagération, que, pendant près de cinquante ans, Philarète fut l'oracle écouté de la Russie. Nulle affaire importante ne se traita, soit dans l'Église, soit dans l'État, sans qu'il ait été appelé à donner son avis, qui fut souvent la décision finale. Pour ce qui regarde en particulier les questions théologiques ou canoniques, c'est lui qui en a été l'arbitre, sauf en certains cas, où le procureur Protasov lui a imposé sa volonté de fer. Toutes les affaires importantes traitées au synode passèrent par ses mains, même pendant sa longue retraite à Moscou (1843-1855). Dans la question de l'union en masse des uniates de Pologne à l'Église russe (1833-1839), son rôle, sans avoir été de premier plan, fut cependant important et il a sa part de responsabilité dans cette criante iniquité. Cf. A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle (1814-1847)*, Paris, 1922, p. 217-218. Voir aussi la réponse de Philarète sur les plaintes du clergé catholique contre les agissements du clergé russe à l'égard des uniates, dans le *Recueil des avis et réponses (Mniéniia i otzyvy) de Philarète par Sabbas, archevêque de Tver*, t. III, Pétersbourg, 1885, p. 48-51. Deux réponses de lui, datées de 1838, traçaient le plan à suivre pour l'incorporation de l'Église unie à l'Église officielle. *Op. cit.*, t. II, p. 442-451. S'il donne quelques conseils de modération, c'est pour arriver plus sûrement au but recherché par le gouvernement russe. Pas plus que les uniates catholiques, les rascolniks russes n'ont à se féliciter de notre prélat. Plusieurs des articles du code russe dirigés contre eux sont dus à sa plume. La rédaction de l'acte d'émancipation des serfs, promulgué par Alexandre II le 19 février 1861, lui fait plus d'honneur.

Au cours de sa longue carrière, cet homme heureux eut pourtant ses heures d'épreuve. Il rencontra sur sa route des adversaires, qui contrecarrèrent ses projets et ses idées. Affilié dès 1814 à la Société biblique russe, en compagnie des principaux prélats russes, il était un chaud partisan de la traduction de l'Écriture sainte en langue vulgaire. Dans la première édition de son *Catéchisme*, parue en 1823, il eut l'audace de traduire en langue russe le *Credo*, le *Pater*, le Décalogue et les textes de l'Écriture sainte, contrairement à l'usage de ne se servir, pour ces textes, que du slavon liturgique. Cela suffit à déchaîner contre lui les adversaires de la Société biblique, qui venaient de triompher par la chute du prince Golitsyne et l'arrivée au pouvoir de l'amiral A. C. Chiskov. Le Saint-Synode, qui avait cependant approuvé le *Catéchisme*, dut en arrêter la diffusion, en attendant une nouvelle rédaction.

C'est encore à l'occasion de la traduction des Livres saints qu'un nouvel orage fondit sur notre prélat, en 1842, et le força à demander son renvoi dans son diocèse. Les élèves de l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg avaient lithographié en cachette et fait circuler la traduction russe de certains livres de l'Ancien Testament. L'affaire fut portée au synode et y fit scandale. Protasov, dans un rapport au tsar, en profita pour décrier l'ancienne formation académique, dont Philarète avait été le principal champion et initiateur en 1814. Pour comble de malheur, Philarète lui-même, dans le rapport qu'il adressa à Séraphim, métropolite de Pétersbourg, conseilla une revision du texte slave de l'Écriture. Séraphim, qui avait déjà conçu des soupçons sur l'orthodoxie de son confrère de Moscou, vit dans sa proposition l'intention de ressusciter en Russie la défunte Société biblique. C'en fut assez pour déterminer Philarète à demander son congé. La supplique, appuyée par Protasov, qui ne demandait pas mieux, fut aussitôt agréée par le tsar.

Après la mort de Nicolas Ier et de Protasov, notre métropolite prit sa revanche sur cette question de la traduction de la Bible en langue vulgaire. Profitant

de la faveur que lui témoignait le nouveau souverain, Alexandre II, il obtint, en 1858, malgré l'avis contraire du comte Tolstoï, procureur du synode, une ordonnance autorisant la diffusion de la Bible en langue russe. Les traducteurs se mirent au travail, utilisant ce qu'avaient déjà fait leurs devanciers de 1814 à 1823. L'œuvre ne fut complètement achevée que quelque mois après la mort de Philarète (1868).

Ces contradictions passagères purent contrister notre prélat. Elles ne diminuèrent pas sensiblement son influence. Il finit ses jours dans l'apothéose. Toutes les sociétés savantes de Russie voulurent le compter parmi leurs membres. Toutes les décorations ecclésiastiques et civiles de l'empire brillèrent sur sa mitre ou sur sa poitrine. A tous ces honneurs un rescrit impérial des plus élogieux mit le comble en 1867, à l'occasion de son jubilé épiscopal (5 août). Quelques semaines après, il s'éteignait à Moscou, à l'âge de 85 ans (19 novembre 1867).

Les écrivains russes nous dépeignent Philarète comme un prélat très pieux et très zélé, menant une vie de prière et d'austérité, soupirant même après la solitude et le désert. Ils parlent de son humilité, de sa promptitude à pardonner les injures, de sa charité à l'égard des pauvres et des malheureux. Un de ses admirateurs, l'évêque Nicodème Kazantsev (1803-1874), connu pour sa franchise, ne lui trouve qu'un défaut : celui d'avoir parfois plié et de ne s'être pas senti le courage de se vouer au martyre. Il est tout à fait vraisemblable, ajoute Nicodème, que, dans sa sagesse, Philarète jugea que son martyre ou était inutile, ou n'était pas nécessaire à la cause qu'il soutenait. *Mes souvenirs sur Philarète, métropolite de Moscou,* publiés dans les *Lectures (Tchténiia) de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'université de Moscou,* t. II, 1877, fasc. 2, 106 pages, voir p. 104-106. Ces paroles énigmatiques font sans doute allusion à ses démêlés avec Protasov et autres représentants du césaropapisme russe. A l'encontre de l'évêque Nicodème, d'autres lui prêtent un caractère autoritaire et opiniâtre. Il faut reconnaître que ce côté perce bien un peu dans ses rapports écrits au synode et sa correspondance. On lui reproche aussi d'avoir parfois entravé la marche en avant de la Russie dans la voie du progrès social, par exemple, lorsqu'il fit opposition aux mesures humanitaires proposées par le docteur Frédéric-Joseph Haas (1780-1850) en faveur des détenus et des proscrits. Cf. les articles *Philarète Drozdov* et *Haas,* dans le *Dictionnaire encyclopédique Brokhaus-Ephron,* Pétersbourg, t. LXX, 1902, p. 740, et t. XIV, 1892, p. 743.

Son hostilité à l'égard de l'Église catholique, et en particulier à l'égard du pape, a été constante ; mais il s'est toujours abstenu de la polémique violente et injurieuse, trop souvent familière aux polémistes grecs. Il parle toujours de l'*Église occidentale,* ou de l'*Église romaine,* jamais de l'*Église papique.* Il est intéressant, sous ce rapport, de lire sa critique de l'*Encyclique des quatre patriarches orientaux à tous les fidèles orthodoxes,* écrite en 1848, en réponse à l'invitation à l'union adressée par Pie IX aux Orientaux dissidents. Il relève dans le document, outre des bévues d'ordre dogmatique, des expressions « plus proches de l'injure que de la vérité ». *Lettre CLXXXVII à A. N. Mouraviev,* Kiev, 1869, p. 288-290, dans *Pisma mitropolita Moskovskago Philareta k A. N. M. (1832-1867), Lettres du métropolite de Moscou Philarète à A. N. Mouraviev.*

II. Écrits. — Philarète a beaucoup écrit ; mais le gros de son œuvre, consistant en rapports, avis, réponses ou décisions d'ordre doctrinal, canonique, administratif, politique, etc., n'a vu le jour qu'après sa mort. La plupart des écrits publiés de son vivant sont des opuscules de la période d'enseignement au séminaire et à l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg. Une fois évêque, il n'a guère édité que des sermons et des articles de revues. Cela n'empêche pas que son influence sur la théologie russe du XIXe siècle n'ait été énorme. C'est lui, en effet, qui a donné à l'Église russe un nouveau catéchisme, dont les rédactions successives sont représentatives de l'évolution doctrinale de cette Église durant cette période. De plus, pendant cinquante ans, il a joué en Russie un rôle analogue à celui de notre Congrégation du Saint-Office et de l'Index. Nombreux sont ses rapports et avis au synode relatifs à la publication des livres ou aux questions d'ordre théologique. Voici, dans l'ordre chronologique de composition, ses principaux écrits relatifs aux sciences ecclésiastiques :

1° *Exposé des différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale dans l'enseignement de la foi (Iztogénié raznosti mejdou vostotchnoiou i zapadnoiou Tserkoviiou v outchénié viéry).* — Cet opuscule de quatorze pages, composé en 1811, à la demande du procureur du synode, le prince Alexandre Nicolaïévitch Golitsyne, pour satisfaire la curiosité de l'impératrice Élisabeth Alexievna, ne fut publié qu'en 1870 par O. Bolianskii dans les *Tchteniia de la Société d'histoire et d'archéologie* de Moscou, t. I, fasc. 1, p. 31-44. Il présente le plus haut intérêt pour l'histoire de la théologie russe en général et l'histoire de la théologie de Philarète en particulier. Nous en reparlerons tout à l'heure.

2° *Introductiones in singulos libros Veteris Testamenti in supplementum libri classici conscriptæ.* — Ce sont les leçons données à l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg, alors que Philarète était professeur d'herméneutique, à partir de 1810. Le titre latin s'explique par le fait qu'à cette époque le latin était la langue de l'enseignement dans les académies et les séminaires. Ces leçons n'ont été publiées qu'en partie, en traduction russe, sous divers titres, dans les *Tcht niia (Lectures) de la Société des amis de la culture ecclésiastique* (années 1871-1874 et 1876).

3° *Essai d'explication du psaume LXVII,* Pétersbourg, 1814, simple brochure.

4° *Hymne d'action de grâces pour la délivrance de l'Église et de l'empire russes de l'invasion des Français et des douze nations* (littéralement : *des douze langues*) *qui étaient avec eux,* Pétersbourg, 1814. Jusqu'à l'avènement du bolchevisme, ce *Te Deum* était chanté tous les ans, dans les églises russes, le 25 décembre.

5° *Dialogues (Razgovory) entre un chercheur et un convaincu sur l'orthodoxie de l'Église orientale gréco-russe, avec des extraits de l'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople, aux sièges patriarcaux d'Orient,* Pétersbourg, 1815 : Opuscule polémique dirigé contre l'Église catholique, écrit à la demande du procureur du synode, le prince A. N. Golitsyne, au moment où l'on préparait l'expulsion des jésuites. Philarète traite surtout de la procession du Saint-Esprit, de la primauté du pape, des origines du schisme et nous livre sa conception de l'Église universelle, qui est curieuse. Ouvrage très superficiel, trop vanté dans les milieux orthodoxes, qui a eu les honneurs d'une traduction française par Sondakov, Paris, 1862, et d'une traduction grecque moderne par Théodore Vallianos : Διάλογοι περὶ ὀρθοδοξίας τῆς ἀνατολικῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας μεταξὺ ἐρευνητοῦ καὶ πεποιθότος, οἷς προστίθεται καὶ ἀπόσπασμα ἐκ τῆς ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τοῦ Φωτίου, πατριάρχου τῆς βασιλευούσης πρὸς τὰς ἀνατολικὰς πατριαρχικὰς καθέδρας, Athènes, 1853, 115 pages (d'après la 4e édit. russe, Moscou, 1843).

6° *Commentaire sur le livre de la Genèse (Zapiski na knigou Bytiia),* Pétersbourg, 1816. Ce *Commentaire* est tiré des leçons données à l'Académie ecclésiastique en 1810-1812. Il n'est pas sans valeur, l'auteur ayant eu recours au texte hébreu et ayant utilisé l'exégèse

des Pères et des autres commentateurs. Il a été plusieurs fois réimprimé, spécialement comme introduction à la version russe de la Genèse, et il a servi pendant longtemps de manuel.

7° *Traduction de l'évangile de saint Jean en langue russe*, édition de la Société biblique russe, Pétersbourg, 1819.

8° *Commentaire du psaume II*, écrit en 1820, mais publié seulement en 1873, dans les *Lectures de la Société des amis de la culture ecclésiastique.*

9° *Lectures tirées des quatre évangiles et des Actes des apôtres*, à l'usage des écoles de l'État, 1re édit., Pétersbourg, 1820. L'ouvrage a été traduit en anglais.

10° *Sermons.* — Il y en a eu plusieurs recueils. Le premier, en un volume, parut à Pétersbourg, en 1820, sous le titre : *Discours instructifs prononcés à diverses époques par Philarète, membre du Saint-Synode, archevêque de Iaroslav.* Nouveaux recueils en 1821, 1822, 1835, 1844-1845 (3 tomes); 1847-1848 (t. I et II) et 1861 (t. III). L'édition la plus complète est l'édition posthume en cinq tomes, Moscou, 1873-1885, sous le titre : *Ouvrages (Sotchinéniia) de Philarète, métropolite de Moscou*, avec le portrait de l'auteur. Il existe un recueil anglais et un recueil français des discours de Philarète. Le recueil français porte le titre suivant : *Choix de sermons et discours de S. E. Mgr Philarète, membre du Très Saint-Synode de Russie, métropolite de Moscou, traduits du russe sur la seconde* (sic) *édition par A. Serpinet*, Paris, Dentu, 1866, 3 vol. Ce choix, approuvé par l'auteur, comprend 168 sermons et discours sur 371 que contiennent les trois tomes de l'édition 1847-1848-1861. La prédication de Philarète est essentiellement didactique et roule sur les vérités communes du dogme et de la morale chrétiens. Elle est en général sans relief, trop abstraite pour l'auditeur moyen, parfois recherchée dans le vocabulaire. Un Russe lui reproche, par exemple, d'employer l'expression : « verre à longue vue », au lieu du mot « télescope ».

11° *Catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe catholique orientale gréco-russe*, Saint-Pétersbourg, 1823. C'est le principal ouvrage théologique de Philarète. Il a toute une histoire, qu'il nous faut résumer brièvement. C'est en 1822 que le Saint-Synode conçut le projet de publier un catéchisme à l'usage de l'Église russe tout entière. Les catéchismes ne manquaient pas. Il y avait, par exemple, la *Confession orthodoxe* dite de Pierre Moghila. Il y avait aussi le petit catéchisme de Théophane Procopovitch. Mais aucun, pour des raisons diverses, ne paraissait satisfaisant. C'est à Philarète que revint l'honneur de donner à l'Église russe son catéchisme officiel. L'élaboration définitive en fut pénible. Il n'y eut pas moins de trois rédactions différentes, toutes trois successivement approuvées par le Saint-Synode. La première rédaction, parue en 1823, portait le titre que nous venons de donner. Nous avons dit plus haut la raison pour laquelle son succès fut éphémère. Dès 1824, elle avait eu déjà quatre éditions ; mais, en cette même année, la chute du prince A. N. Golitsyne, protecteur de la Société biblique russe, et la suppression de celle-ci jetèrent la défaveur sur un opuscule où les textes de la sainte Écriture étaient « profanés » par une traduction en langue vulgaire. Sur l'ordre de Chiskov, ministre de l'Instruction publique, le Saint-Synode arrêta la diffusion du nouveau catéchisme (novembre 1824).

En 1826, après son couronnement (26 septembre), Nicolas Ier, par un oukaze, chargea Philarète de faire une nouvelle édition revue et corrigée de son œuvre. Le prélat s'exécuta. La nouvelle rédaction parut, avec l'approbation du Saint-Synode, en 1827-1828. Elle différait surtout de la première en ce que le symbole, le *Pater* et le Décalogue, ainsi que les textes de l'Écriture, étaient donnés en slavon et non en langue vulgaire. Il y eut aussi quelques corrections, suppléments et additions de textes de l'Écriture et des Pères. C'est ainsi que, à propos du sacrement de pénitence, on fit mention de l'*épitimie* ou pénitence imposée par le confesseur, omise dans le texte de 1823. Au titre primitif on ajoutait l'épithète *prostrannyi* (= *développé*) : *Prostrannyi khristianskii katikhizis pravoslavnyia katholitcheskiia Vostotchniia greko-rossiiskiia Tserkvi.*

Ce titre devait rester définitif, mais non le contenu. Dès son arrivée au synode (1836), le procureur Protasov se préoccupa de ramener à la doctrine des confessions de foi du XVIIe siècle (*Confession orthodoxe de Pierre Moghila; Confession de Dosithée*, au synode de Jérusalem, en 1672) la théologie russe, qui s'en était sensiblement éloignée, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, sous l'influence des écrits de Théophane Procopovitch, et avait adopté ouvertement, sur plusieurs points, les thèses luthériennes et calvinistes. La réforme n'alla pas sans tiraillements. Philarète dut préparer une nouvelle édition de son œuvre et y faire des suppressions et des additions importantes, qui ne cadraient guère avec ses opinions personnelles. Ce fut la troisième et dernière rédaction du *Catéchisme développé,* dont la première édition parut en 1839. Dans l'introduction, le paragraphe sur la connaissance naturelle de Dieu fut supprimé. La tradition, comme source de la révélation, sur laquelle les deux premières rédactions se taisaient, était signalée conjointement avec l'Écriture sainte et avant elle. La doctrine sur la prédestination était exposée d'après la Confession de Dosithée. Le mot *transsubstantiation* paraissait au chapitre sur l'eucharistie. Un chapitre spécial était consacré aux béatitudes évangéliques ; mais, malgré le désir de Protasov, Philarète refusa de faire une place aux commandements de l'Église, sous prétexte que, étant d'origine humaine, il était superflu de les signaler à côté des commandements de Dieu. Du point de vue littéraire, le nouveau texte était particulièrement soigné. L'auteur a visé à la fois à la concision, à la clarté et à la propriété des termes; et, s'il n'a pas toujours réussi à réunir à la fois ces trois qualités, il faut reconnaître cependant qu'on les trouve rarement au même degré dans les ouvrages similaires publiés en Russie.

Les transformations successives d'un ouvrage qui, de sa nature, devrait rester immuable sinon dans la forme, du moins dans le fond, n'échappèrent pas à l'observation de certains laïcs instruits. L'un d'entre eux, A. I. Tourgueniev, qui avait été préposé à la commission des affaires ecclésiastiques sous le prince Golitsyne, faisait, à cette occasion, la réflexion suivante : « Je n'ai pas grande confiance en nos prélats. Ils changent les catéchismes à tout changement de ministres ou d'*ober-procurors.* Je comprends bien qu'un individu puisse abandonner en toute sincérité de conscience des opinions qui manquaient de fondement ; mais qu'un phénomène pareil se produise subitement pour tout le synode, cela fait naître des doutes dans l'esprit de qui n'est pas habitué à ces volte-face... Plus je vieillis et réfléchis, et plus je suis attaché à la doctrine chrétienne ; mais aussi plus je me persuade que dans nos clercs la foi est petite, qu'ils n'y voient pas une fin, mais un moyen. » *Rouskaiia Starina*, t. XXXIV, 1882, p. 179. Cf. I. N. Korsounskii, *Le concept de l'Église dans les écrits de Philarète, métropolite de Moscou*, article publié dans la *Lecture chrétienne*, t. II, 1895, p. 55-56.

En dehors d'une introduction sur la définition et la division du catéchisme, la révélation et ses sources, et d'une courte conclusion sur l'accomplissement de la loi divine et la fuite du péché, le catéchisme de Philarète comprend trois parties. La Ire, intitulée : *O viérié*

(De la foi), est un exposé des douze articles du symbole de Nicée-Constantinople. La IIe, intitulée : *O nadegdié (De l'espérance)*, traite de la prière en général, de l'oraison dominicale en particulier, et des *neuf* béatitudes. (Les Gréco-Russes trouvent neuf béatitudes en dédoublant la huitième : cf. Matth., v, 11-12.) Sous le patronage de la charité, *O lioubvi*, la IIIe enseigne la nécessité des bonnes œuvres et explique chacun des préceptes du Décalogue. Pas un mot des commandements de l'Église. Cette division, classique en Orient, est également celle du *Grand catéchisme* de Laurent Zizanii (Moscou, 1627), et celle de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila. Malgré l'épithète de *prostrannyi* (= *développé*), le catéchisme de Philarète tient en une centaine de pages. Il est sensiblement moins long et moins complet que la *Confession orthodoxe.*

Il a été traduit en un grand nombre de langues d'Europe et d'Asie. Signalons en particulier la version allemande du Dr Blumenthal, mise en appendice au t. II de la traduction de l'*Histoire de l'Église russe* de Philarète Goumilevskii, archevêque de Tchernigov : *Geschichte der Kirche Russlands*, Francfort-sur-le-Main, 1872, p. 295-399, et la traduction anglaise de Schaff : *The longer catechism of the russian Church, prepared by Philaret, revised and approved by the most holy Synod*, dans le t. II de son ouvrage : *The creeds of christendom with a history and critical notes*, New-York, 1877, p. 445-552. Nous ne connaissons pas de traduction française.

Sur l'autorité doctrinale du catéchisme de Philarète dans sa troisième rédaction, les théologiens gréco-russes sont loin de s'entendre. Plusieurs l'exagèrent et veulent l'égaler, sinon à celle des définitions des conciles œcuméniques, du moins à celles des deux confessions de foi de P. Moghila et de Dosithée. La plupart en font un *livre symbolique* de la seule Église russe, qui seule l'a approuvé officiellement. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, p. 679-680. Il est incontestable que cet ouvrage a été généralement considéré en Russie comme une norme dogmatique, et qu'il a exercé une influence considérable sur la théologie russe de la seconde moitié du XIXe siècle. Certains théologiens en ont écrit de longs commentaires, où, suivant l'habitude des commentateurs, ils ont parfois glissé leurs opinions personnelles. Voir, par exemple, A. Tsarevskii, *Leçons sur la loi divine pour une étude plus approfondie du grand catéchisme de l'Église orthodoxe*, Iouriev, 1901 ; I. Titov, *Leçons d'après le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe orientale*, 2 vol., Moscou, 1904. Pourtant, il a trouvé des critiques et des censeurs même parmi les Russes. Certains le trouvent entaché de luthéranisme, ce qui n'est pas complètement faux. Un censeur synodal en dénonçait les expressions ambiguës en plusieurs endroits, ce qui est incontestable. Les slavophiles qui ont subi l'influence de Khomiakov y ont découvert plusieurs emprunts faits au *juridisme* de l'Église romaine. Cf. Barsov, *Critique des œuvres de Philarète, métropolite de Moscou*, dans la *Lecture chrétienne*, t. I, 1887, p. 791 ; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 648 ; M. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 607-608 ; P. Svietlov, *La doctrine chrétienne de la foi (Khristianskoe viérooutchénié) exposée au point de vue apologétique*, t. I, 3e éd., Kiev, 1910, p. X-XI. Aussi les théologiens russes contemporains ne se sont-ils pas fait scrupule de contredire son enseignement sur plusieurs points. L'un d'entre eux, Antoine Khrapovitskii, ancien métropolite de Kiev, aujourd'hui à la tête d'une des Églises russes de la dispersion, en résidence à Carlovitz, a poussé l'audace jusqu'à faire une nouvelle revision de la rédaction de 1839, intitulée : *Opyt khristianskago pravoslavnago katikhizissa (Essai d'un catéchisme chrétien orthodoxe)*, Carlovitz, 1924. Les différences avec le texte de Philarète sont considérables. Il y a de graves suppressions et de notables additions qui touchent au fond même de la doctrine. En voulant éliminer de l'œuvre de son prédécesseur tous les *juridismes latins* et y introduire ses conceptions personnelles, le métropolite Antoine est tombé dans de flagrantes hérésies, notamment sur la notion du péché originel et le concept de la rédemption. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, t. II, p. 642-643, 702-703. Sur le péché originel, voir ici, t. XII, col. 621-622. Ces innovations ont soulevé de vives discussions parmi les Russes dispersés et aussi dans d'autres Églises autocéphales. Le bruit court que, devant l'orage, Antoine a retiré son catéchisme de la circulation. Cf. M. d'Herbigny-Deubner, *Évêques russes en exil*, dans les *Orientalia christiana*, t. XXI, 1931, p. 256. Sa tentative est néanmoins significative et montre qu'à notre époque tous les théologiens russes sont loin d'admettre sans réserve l'enseignement du *Catéchisme détaillé.*

12° *Catéchisme abrégé de l'Église orthodoxe catholique orientale gréco-russe*, Saint-Pétersbourg, 1824. C'est un simple résumé de l'ouvrage précédent, dont il a suivi le sort. Sous le titre : *Éléments de la doctrine chrétienne*, ou *Petite histoire sainte et petit catéchisme*, on a publié, en 1828 et en 1866, un petit catéchisme pour les établissements scolaires, qui est étroitement apparenté au petit et au grand catéchisme de Philarète. Cette rédaction a, en fait, remplacé le petit catéchisme édité en 1824. Comme le *Catéchisme détaillé*, les abrégés ont eu de nombreuses éditions et ont été traduits en diverses langues.

13° *Entretiens avec un soi-disan vieux-ritualiste (Bésiédy k glagolemou staroobriadsy)*, publiés d'abord en articles dans la *Lecture chrétienne* de 1834 à 1840, édités en un volume à part en 1840, que le Saint-Synode a fait souvent réimprimer. Comme son titre l'indique, c'est un ouvrage polémique à l'adresse des vieux-croyants.

14° *Articles variés, publiés en diverses revues ou recueils entre 1830 et 1867.* Presque tous se rapportent aux sciences ecclésiastiques. Signalons : 1. *L'esprit de sagesse*, commentaire du c. VII du livre de la Sagesse de Salomon (*Lect. chrét.*, 1830) ; 2. *Explication du c. LIII d'Isaïe* (*ibid.*, 1832); 3. *Le grand canon de saint André de Crète traduit en russe* (*ibid.*, 1836, publié aussi à part) ; 4. *La valeur dogmatique et l'usage traditionnel du texte grec des Septante et de la version slavonne de la sainte Écriture*, dans *Suppléments (Pribavléniia) aux œuvres des saints Pères*, t. XVII, Moscou, 1858, et tirage à part); 5. *Fleurs du jardin de saint Éphrem le Syrien*, Moscou, 1847, plusieurs fois réimprimé ; 6. *Explication de la malédiction prononcée au synode de Moscou de 1667* [contre les anciens rites] (*Suppléments aux œuvres des saints Pères*, t. XIV, 1855); 7. *Importance de la prière ecclésiastique pour l'union des Églises* (*ibid.*, t. XIX, 1860).

15° *Avis et réponses ou rapports sur les questions scolaires et ecclésiastico-civiles*, donnés par Philarète pendant sa longue carrière, surtout comme membre du synode dirigeant. De ces *Avis et réponses* il a paru deux collections : l'une faite par Sabba, métropolite de Tver, en cinq volumes, plus un volume de supplément et un autre sur les affaires de l'Église orientale en Orient, soit en tout 8 volumes grand in-8°, le cinquième comprenant 2 tomes, Moscou et Pétersbourg, 1885-1888 (Titre russe : *Sobranié mniénii i otzyvov Philarcta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago, po outchebnym i tserkovno-gosoudarstvennym voprosam : Recueil des avis et réponses de Philarète, métropolite de Moscou et Kolomna, sur les questions scolaires et ecclésiastico-civiles*) ; l'autre, éditée par I. N. Korsounskii

et V.-C. Markov en trois gros volumes, Moscou, 1903-1906. Comme nous l'avons déjà dit, ces *Avis et réponses* touchent aux questions les plus variées, tant civiles qu'ecclésiastiques. Plusieurs intéressent la théologie. Le plus grand nombre regardent l'administration ecclésiastique. Particulièrement curieux et intéressant est le volume consacré aux affaires de l'Église orthodoxe en Orient, de 1858 à 1867. On y voit avec quelle attention le Saint-Synode et le gouvernement russe ont suivi les démêlés entre les Bulgares et le patriarcat œcuménique et leur immixtion en cette affaire.

16° *Lettres à divers personnages.* — Philarète a entretenu, pendant sa vie, une vaste correspondance. Après sa mort, ses correspondants ou d'autres commencèrent à la publier. Une douzaine de tomes ont paru. Le recueil le plus intéressant, au point de vue doctrinal, paraît être celui de A. N. Mouraviev, *Pisma metropolita Moskovskago Philareta k A. N. M., 1832-1867*, Kiev, 1869 (en tout 447 pièces). Un grand nombre de ces lettres sont sans intérêt et, si elles ont vu le jour, elles le doivent plus à la réputation de leur auteur qu'à leur importance intrinsèque. C'est le cas, en particulier, des 1681 lettres adressées à l'archimandrite Antoine, sous-prieur de la laure Saint-Serge, de 1831 à 1867, publiées en quatre volumes par E.-S. Krotkov, Moscou, 1877-1884.

17° *Décisions épiscopales.* — On a édité, après la mort de Philarète, plusieurs recueils de ses décisions *(rezolioutzii)* administratives comme évêque des divers sièges qu'il a occupés. Ces décisions n'intéressent guère la théologie, mais elles sont instructives au point de vue canonique et nous renseignent sur l'administration intérieure de l'Église russe pendant la période synodale. Ces décisions furent d'abord éditées par petites séries dans la revue *Doukhepoleznoe tchténié (Lecture édifiante)*, à partir de 1871. Un premier recueil systématique fut publié à Orel en 1889; *Rezolioutzii Moskovskago mitropolita Philareta po raznym razdietam i glavam oustava doukhovnykh konsistorii i po oupravleniiou doukhovno-outchebnymi zavedeniiami : Décisions de Philarète, métropolite de Moscou, suivant les divers divisions et chapitres du règlement des consistoires ecclésiastiques et d'après l'administration des établissements scolaires ecclésiastiques*, in-8° de v-669 pages. En 1903, I. N. Korsounskii et V. C. Markov commencèrent la publication d'un recueil complet de ces décisions. Le t. I parut à Moscou sous le titre : *Polnoe Sobranié rezolioutzii Philareta, mitropolita Moskovskago*, xx-631 p. Nous ignorons si d'autres tomes ont paru depuis.

III. Doctrine. — Pendant la plus grande partie de sa vie, c'est-à-dire jusqu'à la réforme théologique opérée par le procureur Protasov à partir de 1837, Philarète a été, en théologie, un fidèle disciple de Théophane Procopovitch. Et comment en aurait-il été autrement, puisque, à cette époque, et depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle, l'Église russe, dans son ensemble, avait fait siennes les doctrines contenues dans la *Theologia christiana* du favori de Pierre le Grand, telle qu'elle était sortie des presses de Leipzig en 1782-1784, par les soins du métropolite de Kiev, Samuel Mislasvskii? Celui-ci avait complété la Somme de Théophane, restée inachevée, par de longs extraits des théologiens luthériens du XVIIe siècle, J. Gerhardt, J. A. Quenstedt, Pfeiffer, Hollasius, etc. C'est à cette source que puisèrent les auteurs de manuels à l'usage des séminaires et des académies ecclésiastiques. Ils ne faisaient que résumer la doctrine du maître. Or, l'on sait que, sur un grand nombre de questions capitales, Procopovitch et Mislavskii avaient adopté les thèses de la théologie luthérienne d'Allemagne des XVIIe et XVIIIe siècles, notamment sur la règle de foi, le canon scripturaire, l'état primitif, la nature et les effets du péché originel, la justification par la foi seule, la négation du caractère sacramentel et de la peine temporelle, etc. C'est cette théologie que le jeune Philarète apprit aux séminaires de Kolomna et de Moscou. C'est celle qu'il enseigna lui-même à ses élèves durant les années de son professorat à l'académie de Pétersbourg, celle que l'on retrouve, ou que l'on devine, dans les deux premières éditions de son catéchisme.

Dans l'*Exposé des différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale*, composé en 1811, nous lisons toutes les thèses maîtresses de Procopovitch présentées comme la doctrine officielle de l'Église orientale. Le jeune théologien met en regard de chacune d'elles la contradictoire enseignée par l'Église catholique. Donnons quelques exemples significatifs.

1° *Sur la source de l'enseignement de la foi.* — « L'unique, pure et suffisante source de l'enseignement de la foi est la parole de Dieu contenue dans la sainte Écriture. » Suit le texte II Tim., III, 16, 17, puis la remarque suivante : « La supposition que la sainte Écriture est incomplète tend visiblement à accorder une plus grande importance aux *traditions humaines*. Mais, de même qu'il n'existe aucun article de foi qu'on ne puisse découvrir dans la sainte Écriture, « elle qui peut donner la sagesse pour le salut » (II Tim., III, 15), de même, le fait qu'elle ne fait mention d'aucune tradition démontre seulement que cette tradition n'est pas un article de foi. »

Philarète exclut ensuite du canon les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, qu'il traite d'apocryphes. Tout en reconnaissant leur utilité, il déclare que leur inspiration est au moins douteuse.

Tout ce qui est nécessaire au salut, ajoute-t-il, est exposé dans la sainte Écriture avec une clarté telle que tout lecteur animé du désir sincère d'être éclairé peut la comprendre. Sans doute, les interprètes instruits de la sainte Écriture sont utiles pour les chrétiens moins éclairés. Mais, poser en principe que, pour en extraire les articles de foi, un interprète *despotique (sic)* est nécessaire, rabaisse la dignité de la parole de Dieu et assujettit la foi à une parole humaine.

Le texte authentique de l'Écriture sainte se trouve principalement dans les langues hébraïque et grecque, car les traductions tirent leur autorité de l'original.

Chaque fidèle a non seulement le droit, mais aussi l'obligation de lire, pour son instruction, autant que faire se peut, la sainte Écriture dans une langue qui soit intelligible pour lui.

La sainte Écriture, étant la parole de Dieu même, est l'unique juge suprême des controverses et dirime les doutes en matière de foi. C'est elle qui est la pierre de touche des décisions conciliaires, de telle sorte qu'aucun concile ne peut établir un article de foi qui ne pourrait pas être prouvé par la sainte Écriture. C'est là une règle que l'ancienne Église a toujours observée. Jésus-Christ seul, qui voit le fond des cœurs, connaît les assemblées qui sont réunies véritablement en son nom. Pour nous, nous ne pouvons les juger que sur le fondement de la parole de Dieu, qui nous est déjà connue. Sans cette précaution, il pourrait nous arriver d'accepter les définitions de conciles que l'erreur ou l'ambition peuvent convoquer au nom de la chrétienté.

Les traditions sont soumises à la sainte Écriture et contrôlées par elle. Les traditions sur des articles de foi qu'on ne pourrait trouver en elle en aucune manière ne devraient pas être acceptées, car, en beaucoup de passages, la sainte Écriture défend d'ajouter quoi que ce soit à l'enseignement qu'elle donne. La doctrine chrétienne fut répandue simultanément par la tradition et l'Écriture, et le nombre des livres du Nouveau Testament fut complété graduellement. Mais, après que l'Église eut reçu, dans ces livres, la règle générale

et suffisante de la foi (Phil., III, 16), accepter une parole de Dieu non écrite comme l'égale de celle qui est écrite, c'est s'exposer au péril de *transgresser le commandement de Dieu pour une tradition humaine* (Matth., XV, 16).

2° *Sur l'état de déchéance de l'homme.* — Dans l'état de nature déchue, dit Philarète, l'homme conserve la liberté de choisir le bien naturel, social, moral; mais, pour les actes spirituels et salutaires, il n'a ni force, ni désir libre. Gen., VIII, 21; Joa., VIII, 34.

La concupiscence mauvaise, c'est-à-dire le premier mouvement de la volonté vers le péché, est un péché digne de la colère de Dieu. Au c. VII de l'épître aux Romains, où il est question de ce point, la concupiscence mauvaise est appelée « péché » à plusieurs reprises, et il y est dit, entre autres choses, qu'elle est défendue par la loi : *Tu ne convoiteras pas.*

3° *Sur le médiateur et la grâce.* — La passion et la mort de Jésus-Christ constituent une satisfaction surabondante pour tous les péchés du monde. Nous devons, sans doute, nous rendre conformes à Jésus-Christ dans l'amour, l'humilité, la bienfaisance, la patience; mais nous ne pouvons pas l'imiter dans les actes rédempteurs qui lui sont propres, comme est la satisfaction pour les péchés. Admettre la nécessité de notre satisfaction, c'est diminuer le prix de ces mérites.

« La grâce justifie par la vertu des mérites de Jésus-Christ, que l'homme s'approprie par la foi vivante. Les bonnes œuvres sont les fruits de la foi et de la grâce et ne constituent pas par elles-mêmes, dans l'homme, un mérite spécial. » Après cette proposition, notre théologien fait une longue remarque pour indiquer en quoi consiste la divergence entre l'Église orientale et l'Église occidentale sur la question des bonnes œuvres. De part et d'autre, dit-il, on admet la nécessité de celles-ci. « Mais ceux qui trouvent des *mérites* dans leurs propres œuvres se tiennent sur le chemin du pharisaïsme. »

4° *Sur les sacrements.* — Chose curieuse, sur les sacrements, Philarète ne marque que deux différences entre les deux Églises : celle qui a trait à la communion sous les deux espèces et le célibat des clercs. Nous verrons tout à l'heure qu'il a oublié d'en signaler plusieurs autres, qu'il admettait sûrement, au moment où il rédigeait son opuscule.

5° *Sur l'Église.* — A l'affirmation catholique : que Jésus-Christ est le chef invisible, et le pape, le chef visible de l'Église, le théologien russe oppose cette proposition : *L'unique tête de l'Église est Jésus-Christ.* Il explique ensuite que la pierre sur laquelle est bâtie l'Église n'est pas l'apôtre Pierre lui-même, mais la confession de foi prononcée par lui d'une voix ferme : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Car personne ne peut poser un autre fondement de l'Église, que celui qui a été posé, c'est-à-dire Jésus-Christ.* I Cor., III, 11.

A cette autre thèse catholique : *Le pape, comme vicaire de Jésus-Christ, a le pouvoir suprême dans les affaires ecclésiastiques et civiles*, fait pendant la suivante : « La puissance spirituelle a dans son ressort les affaires qui regardent la foi. Elle appartient à la loi immuable de la parole de Dieu et au jugement universel de l'Église. La puissance ecclésiastique a, en effet, en main les clefs du royaume des cieux et le droit de lier et de délier sur la terre ce qui doit être lié et délié dans le ciel (Matth., XVI, 19). » Puis cette remarque à l'adresse de la papauté : « A la fin du VI[e] siècle, le pape Grégoire le Grand écrivait à l'empereur Maurice : *Celui qui se nomme et permet qu'on le nomme évêque œcuménique, celui-là se fait, dans son orgueil, le précurseur de l'Antechrist.* Mais voilà qu'au IX[e] siècle, le pape Nicolas le Grand écrivait à l'empereur Michel que le pouvoir civil ne peut ni justifier, ni condamner le pape, parce que celui-ci a reçu du pieux empereur Constantin le Grand l'appellation de *Dieu*. Or, personne ne peut juger Dieu. Cette contradiction montre suffisamment quel jugement il convient de porter sur ce juge suprême. Les temps qui suivirent montrèrent que l'Église romaine perdit, en fait de puissance spirituelle, autant qu'elle gagna en fait de pouvoir temporel. »

Nous l'avons déjà dit plus haut, Philarète a toujours manifesté une hostilité foncière à l'égard de la papauté. Durant toute sa vie, son esprit a toujours été imbu du principe de l'autocéphalisme local et national. Dans le pouvoir suprême du pape, successeur de Pierre, il n'a voulu voir qu'une usurpation, un despotisme d'origine humaine. Le dur césaropapisme sous lequel il a été obligé de se courber ne lui a pas ouvert les yeux, pas plus que les éclatantes manifestations de la primauté romaine en Orient durant les neuf premiers siècles. Malgré cette attitude, il n'a pas eu de l'Église universelle la conception intransigeante et plus logique qu'admettent le plus grand nombre des théologiens de l'Église gréco-russe, à savoir que celle-ci constitue, à elle seule, l'Église universelle, l'unique Église fondée par Jésus-Christ. Il a, en fait, adhéré à la conception de la théologie libérale et n'a vu, dans son Église, qu'*une partie, la meilleure et la plus saine*, de l'Église universelle. En cette attitude même, on peut découvrir une influence de l'esprit protestant.

C'est dans les *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, composés en 1815, peu après l'*Exposé des différences entre les deux Églises*, qu'il développe ce concept, vraiment surprenant de l'Église universelle, que plusieurs théologiens russes contemporains ont repris à leur compte. Il commence par reconnaître que l'Église occidentale *vient de Dieu*, suivant le critère donné par l'apôtre saint Jean : *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu.* I Joa., IV, 2-3. Il ajoute que chacune des deux Églises, l'orientale et l'occidentale, a son esprit propre, sa relation spéciale avec l'Esprit de Dieu. Il explique ces paroles énigmatiques en disant que l'*Église orientale est une Église particulière purement vraie*, sans aucun mélange d'erreur ou de mensonge, parce qu'elle garde fidèlement l'antique tradition de l'Église universelle. Quant à l'Église occidentale, *elle n'est pas purement vraie*, parce qu'au salutaire enseignement de la foi chrétienne elle a mêlé des opinions humaines fausses et nuisibles. De ce mélange d'humain et de divin qu'il découvre dans l'Église catholique, notre théologien a parlé en termes poétiques dans un de ses discours :

« C'est à bon droit, dit-il, qu'on les appelle Occidentaux [les catholiques] ; ils méritent ce nom non seulement à cause de la situation géographique de leur domination dans le monde des éléments, mais aussi à cause de leur position dans le domaine de l'Esprit. Ils sont dans le crépuscule de l'Église ; et la vérité de la foi, qui s'est levée et a resplendi en Orient dans les chastes désirs du royaume céleste, est à son couchant et s'obscurcit chez eux dans le désir impur de l'empire terrestre comme dans un nuage et un brouillard. » *Sermons*, éd. de Moscou, t. II, 1874, p. 407-408.

Quoique placée dans le crépuscule de l'Église universelle, l'Église catholique est vraiment une partie intégrante de cette Église, et le grand reproche que Philarète lui fait est justement de considérer comme exclue de la véritable Église, fondée par Jésus-Christ, sa sœur, l'Église orientale, *cette autre moitié du christianisme* : τὸ περιφρονεῖν τὴν 'Ανατολικήν, ἡμίσειαν τοῦ ὅλου μερίδα, ὡς ἀσήμαντον, δὲν σημαίνει κρίνειν τὴν κρίσιν τοῦ Θεοῦ : *Version grecque citée des Dialogues*, p. 47. La séparation des deux Églises peut se comparer à la division du royaume des Juifs, après la mort de Salomon, en royaume de Juda et royaume

d'Israël. Au royaume d'Israël correspond l'Église occidentale, qui s'est séparée de sa sœur, l'Église orientale, en définissant de son jugement particulier, sans la participation de l'autre moitié de la chrétienté, certaines doctrines appartenant à la foi. L'Église orientale, ajoute-t-il, serait en droit de considérer comme *VIII*e *concile œcuménique* celui que réunit Photius dans l'église Sainte-Sophie, en 879-880. Mais, comme le christianisme occidental persiste à rejeter ce synode, l'Église orientale, *pour conserver la concorde œcuménique*, s'en tient au septénaire conciliaire, que l'Église occidentale elle-même ne peut répudier : Τηρεῖ τὸν ἕβδομον ἀριθμὸν τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, ἃς οὔτε καὶ ἡ δυτικὴ Ἐκκλησία ἀπορρίψαι δύναται. *Op. cit.*, p. 47. Par contre, les synodes auxquels l'Église occidentale a attribué l'œcuménicité, postérieurement à la séparation, ne sauraient être considérés comme de véritables conciles œcuméniques, parce que l'Église orientale ne les a pas confirmés par son suffrage. Cela s'applique spécialement au concile de Trente, *qui ne fut pas même un concile plénier de l'Église occidentale*, attendu que cette Église était alors divisée en plusieurs tronçons.

Continuant à développer sa conception de l'Église universelle, le théologien russe ajoute que les promesses de perpétuelle durée et de triomphe sur les portes de l'enfer, faites par Jésus-Christ à son Église, regardent non les Églises particulières, mais l'Église universelle en général. Le candélabre de la foi peut être déplacé. Aucune Église particulière n'est assurée contre la disparition : Ὅθεν πᾶσα μερικὴ Ἐκκλησία οὐ μόνον νὰ κλονηθῇ, ἀλλὰ καὶ ν'ἀπολεσθῇ δύναται, ἀλλὰ τῆς οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας οὐδέποτε οὐδεμία κακὴ δύναμις δύναται νὰ κατισχύσῃ. *Op. cit.*, p. 85-86.

En terminant, Philarète définit ainsi sa position personnelle à l'égard de l'Église catholique : « Pour moi, dit-il, il me suffit d'éclairer mes ténèbres à la pure lumière qui luit sur le candélabre de l'Église orientale. Pour ce qui regarde l'Église occidentale, je repousse ces doctrines particulières qu'après un mûr examen j'estime inacceptables, ou tout à fait fausses. Mais comme j'ignore combien, parmi les chrétiens occidentaux, adhèrent avec une intime persuasion à ces opinions particulières, et quels sont ceux qui sont affermis sur la foi de la pierre angulaire de l'Église universelle, et quel est le degré de leur fermeté, *ma légitime vénération pour la doctrine de l'Église orientale ne doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux et de l'Église occidentale elle-même. D'après les lois ecclésiastiques elles-mêmes, je laisse l'Église particulière d'Occident au jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde de Dieu. Sans doute, la foi et la charité stimulent mon zèle pour l'Église orientale; mais la charité, l'humilité et l'espérance m'enseignent la patience à l'égard des dissidents.* En cela, je crois obéir fidèlement à l'esprit de l'Église orientale qui, au début de chaque office, prie non seulement pour la prospérité des saintes Églises de Dieu, mais aussi pour l'union de tous. » *Op. cit.*, p. 86-87.

6° *Sur les fins dernières.* — Philarète, dans son *Exposé des divergences*, ne s'occupe que du purgatoire et des indulgences pour les morts. Sa pensée, sur ce point, manque de clarté et reflète les calomnies protestantes contre la doctrine catholique, non l'enseignement le plus commun de son Église. L'état de l'âme humaine après la mort, dit-il, est fixé par ses dispositions intérieures et non par un purgatoire, dans lequel elle devrait subir un tourment par le feu pour être préparée à la béatitude. Point n'est besoin d'autres purifications, puisque le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché... Bien que l'autorité ecclésiastique ait le droit d'absoudre des péchés par l'imposition de la pénitence; bien que cette absolution, elle puisse et elle doive la demander pour les morts tout comme pour les vivants, attendu que Dieu peut également écouter les prières pour les vivants et pour les morts, *étant non le Dieu des morts mais des vivants*, cependant, personne n'a le pouvoir de délivrer les pécheurs de leurs tourments par l'application privilégiée des mérites surabondants de Jésus-Christ et des saints; et cela, parce que les mérites de Jésus-Christ ne tombent pas sous le pouvoir des hommes et que les mérites surabondants des saints sont absolument impossibles, eux-mêmes n'étant sauvés que par grâce.

Une remarque, tout à fait dans le goût de la polémique protestante, termine cet exposé : « Les dogmes du purgatoire et des indulgences élargissent trop l'étroit chemin du salut. Il n'est pas difficile aux pécheurs de donner de l'or et de recevoir la béatitude, et aux pasteurs d'accorder la béatitude et de recevoir l'or. Ce n'est pas de la sorte que se gagne le royaume des cieux : il souffre violence. » Matth., xi, 12.

7° *Influences luthériennes.* — Les ouvrages où Philarète avait puisé, il les signale lui-même et les recommande dans le long rapport qu'il rédigea, en 1814, sur l'organisation de l'enseignement des sciences théologiques dans les écoles ecclésiastiques supérieures, et qui eut l'approbation du Saint-Synode. Ce sont : la *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch et les manuels de ses abréviateurs : Théophylacte Gorskii *(Orthodoxa doctrina de credendis)*, Sylvestre Lebedinskii *(Compendium theologiæ classicum)* et Irénée Falkovskii *(Compendium theologiæ dogmatico-polemicæ)*. Il faut y joindre aussi les écrits théologiques de Platon Levkhine, qui n'étaient pas exempts non plus d'infiltrations luthériennes, et les *Institutiones theologiæ polemicæ* de Schubert. Cf. *Mniéniia i otzyvy*, éd. de Sabba, t. i, n. 45, p. 139-145, Pétersbourg, 1885.

Dans les deux premières éditions du catéchisme (1823 et 1827), plusieurs des thèses protestantes signalées plus haut étaient formulées ou insinuées. Ainsi, l'unique source de la révélation indiquée était l'Écriture sainte. Silence complet sur la tradition. De l'Église, on donnait la définition suivante : *C'est la multitude unie des croyants.* Dans la première rédaction, nulle mention de la pénitence sacramentelle ou *épitimie*. Dans la seconde rédaction, au contraire, l'épitimie était introduite avec cette définition, satisfaisante au point de vue catholique et déjà opposée à la théorie protestante sur la satisfaction surabondante du Sauveur, que Philarète faisait sienne en 1811 : « Sous le nom d'épitimie, on prescrit aux pénitents quelques exercices pieux spéciaux et quelques privations destinés *à réparer l'iniquité du péché et aidant à triompher de l'habitude peccamineuse.* » Cette définition a été conservée dans la troisième rédaction de 1839.

Telle a été la théologie de Philarète jusqu'à la réforme doctrinale imposée à l'Église russe par le haut-procureur Protasov. Il est intéressant de rechercher dans quelle mesure le métropolite de Moscou s'est rallié à l'orthodoxie nouvelle, basée sur l'enseignement de la *Confession orthodoxe* et de la *Confession de Dosithée*, que les Russes appellent la *Lettre des patriarches d'Orient*. Il ressort de faits notoires et d'indices non équivoques que son ralliement a été très relatif. Dans ses écrits — nous ne parlons pas de ses convictions intimes — il a retenu tout ce qu'il a pu de l'ancienne théologie, celle de l'École de Procopovitch, celle de sa jeunesse. Sans doute, de graves additions et changements lui ont été imposés dans la troisième et définitive rédaction de son *Catéchisme détaillé*, et il y a lieu de se demander dans quelle mesure cette dernière rédaction représente ses convictions personnelles — ne lui est-il pas arrivé parfois de dire que le *Caté-*

chisme détaillé n'était pas une œuvre privée, mais un ouvrage officiel, que le Saint-Synode avait fait sien? — Mais dans cette rédaction même il s'est ingénié, par des expressions équivoques, par des réticences calculées, par de simples insinuations, à laisser la porte ouverte aux doctrines qui lui étaient chères. Donnons un exemple typique.

Nous avons vu plus haut avec quelle insistance il a enseigné que l'Écriture sainte était l'unique source de la révélation. Obligé, conformément à la *Confession orthodoxe*, de joindre à l'Écriture cette autre source qui s'appelle la tradition, il a sans doute attribué à celle-ci la priorité, mais une priorité purement historique. La primauté véritable, au point de vue du contenu révélé, il a continué à la donner à l'Écriture. Cela n'est pas dit clairement, mais simplement insinué dans le catéchisme. A la question : *Faut-il garder la sainte tradition même lorsque nous avons la sainte Écriture ?* il est fait la réponse suivante : « Il faut garder *la tradition conforme à la révélation divine et à la sainte Écriture*, comme l'enseigne elle-même la sainte Écriture. » II Cor., II, 15. Ces paroles sont équivoques. Elles peuvent signifier : « Il faut garder la tradition, qui, en tant que source de la révélation, est nécessairement conforme à l'Écriture, c'est-à-dire, ne la contredit pas, bien qu'elle puisse fournir des données nouvelles, qui ne se trouvent pas dans l'Écriture », ou bien : « Parmi les traditions, il ne faut garder que celles qui sont conformes à l'Écriture, c'est-à-dire, celles qui sont contenues dans l'Écriture. » En fait, c'est cette seconde interprétation qui répond à la pensée personnelle de Philarète. Il s'est expliqué là-dessus clairement dans ses autres écrits postérieurs au catéchisme de 1839. Dans un rapport au Saint-Synode daté du 29 avril 1840, il écrivait : « Dans le symbole de Nicée-Constantinople aucun changement n'était nécessaire, attendu que n'a pas changé la sainte Écriture, de laquelle les Pères des conciles ont tiré la doctrine de la foi, *et de laquelle nous aussi nous sommes obligés de la tirer.* » *Mniéniia*, t. III, Pétersbourg, 1885, p. 13. Dans un autre rapport, daté du 28 décembre 1844, *ibid.*, p. 128, il parle plus obscurément : « L'enseignement de la sainte Écriture est expliqué par la tradition, c'est-à-dire par les définitions des conciles et les interprétations des saints Pères. A son tour, l'enseignement de la tradition doit être conforme à la sainte Écriture. Ainsi ont pensé et agi les saints conciles et les saints Pères. » Mais, en 1859, revisant son opuscule sur les différences entre les Églises, à la remarque citée plus haut, col. 1386, où il déclare qu'une tradition qu'on ne peut découvrir dans l'Écriture ne saurait être un article de foi, il a ajouté ces mots : « D'ailleurs la tradition doit être reçue *comme une source auxiliaire de la doctrine chrétienne*, non pas séparément de l'Écriture sainte, mais conjointement avec elle. » C'est bien là, du reste, le rôle secondaire qu'une autre réponse du catéchisme, faisant suite à la précédente, attribue à la tradition. A la question : *A quoi est utile la tradition même maintenant ?* on répond : « Elle est un guide pour l'intelligence correcte de la sainte Écriture, pour l'administration exacte des sacrements et pour la conservation des saints rites dans la pureté première de leur institution. »

D'autres luthéranismes sont restés dans le *Catéchisme détaillé*. Signalons : 1. L'exclusion des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament du canon scripturaire (les deux premières éditions du catéchisme ne donnaient pas la liste des Livres saints) ; 2. Le silence complet sur le caractère sacramentel; 3. La manière ambiguë dont il parle du sort de ceux qui *meurent dans la foi* sans avoir fait de dignes fruits de pénitence.

Si nous quittons le catéchisme pour examiner ses autres écrits, nous trouvons d'autres témoignages plus explicites de sa fidélité à l'enseignement donné dans les séminaires et les académies ecclésiastiques avant l'arrivée de Protasov. En 1838, chargé de traduire en russe le texte grec de la *Lettre des patriarches* ou *Confession de Dosithée*, il fait subir au document, envoyé aux Russes en 1723 par les quatre patriarches d'Orient comme l'exposé de l'orthodoxie, des retouches et des suppressions importantes : 1. Il supprime un passage de l'article 14 sur les effets du péché originel; 2. A l'article 16, Dosithée enseigne que le baptême imprime un caractère ineffaçable, *tout comme le sacerdoce*, ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη. Philarète saute : *tout comme le sacerdoce;* 3. A l'article 18, Dosithée, énumérant les œuvres pénales par lesquelles le pécheur repentant et absous satisfait à Dieu pour ses péchés, dit que l'Église catholique a désigné à bon droit, dès l'origine, ces œuvres par le mot de *satisfaction*, ἱκανοποίησιν. Le mot *satisfaction* sonne mal aux oreilles de Philarète, et il change le texte original en celui-ci : *ce que l'Église catholique, dès l'origine, déclare être agréable à Dieu;* 4. Au même article, là où Dosithée affirme que les défunts de la troisième catégorie (= ceux qui sont morts dans la foi sans avoir eu le temps de satisfaire pour leurs péchés) savent qu'ils *seront délivrés un jour des enfers*. Philarète change le mot *délivrance* en celui de *soulagement (oblegtchénié)*; 5. A la première question : *Faut-il que tous les chrétiens indistinctement lisent la Bible?* Dosithée répond par un *non* catégorique, et il l'explique. Philarète supprime la négation et falsifie l'explication de l'auteur. 6. Enfin, Philarète supprime en entier la troisième question, où le patriarche de Jérusalem enseigne que l'Église catholique reçoit comme canoniques et inspirés, au même titre que les autres, les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

A part quelques légères variantes, le texte grec de la *Confession de Dosithée*, qui fut publié en 1840 par ordre du Saint-Synode, concordait non avec l'original, mais avec la traduction russe de Philarète. Aussi, dans un rapport sur la doctrine du caractère indélébile du sacerdoce adressé, le 22 juin 1860, au comte A.-P. Tolstoï, procureur du Saint-Synode, Philarète, usant d'une restriction mentale un peu forte, à moins qu'il ait manqué de mémoire, pouvait écrire : « Dans l'exposé de la foi des patriarches d'Orient de 1723, du saint baptême il est dit *qu'il imprime un caractère ineffaçable. Mais on n'y trouve rien de semblable au sujet du sacerdoce.* » *Mniéniia*, t. IV, Moscou, 1886, p. 481. Disons, à ce propos, que le silence du métropolite de Moscou sur la doctrine du caractère sacramentel dans la dernière rédaction du catéchisme équivaut, dans son esprit, à une négation de cette doctrine non seulement pour le sacerdoce, mais aussi pour le baptême et la confirmation. Cela ressort clairement du rapport adressé au comte Tolstoï, *loc. cit.*, p. 478-482, et aussi d'autres rapports et réponses : Cf. *ibid.*, p. 496-501, 517-533, 569-572. Cf. aussi la *Lettre au procureur du synode*, datée du 28 décembre 1844, *Mniéniia*, t. III, p. 132, où notre théologien est heureux de rappeler que la *Confession orthodoxe* enseigne la reconfirmation des apostats, doctrine inconciliable avec l'existence d'un caractère indélébile, et cela malgré la pratique de l'Église russe qui, depuis 1767, ignore la reconfirmation des apostats.

Ce n'est pas tout. Dans la même lettre du 28 décembre 1844, *loc. cit.*, p. 133-135, Philarète ne craint pas de prendre la défense des anciens manuels de théologie, insérés par lui dans le statut des académies et séminaires en 1814, à savoir la *Théologie* de Théophane Procopovitch, celle d'Irénée Falkovskii, celle de Joachim Karpinskii, celle de Théophylacte Gorskii, celle du métropolite Platon. C'est à peine s'il fait quelques réserves sur Théophylacte Gorskii, celui des

auteurs nommés qui, sauf Platon, les méritait le moins. Il rappelle, à ce propos, non sans quelque amertume, que ces manuels reçurent l'approbation du Saint-Synode et de toute la hiérarchie russe, en particulier des métropolites Gabriel de Novgorod, Ambroise, titulaire du même siège, Michel de Pétersbourg, Séraphin de Novgorod. Il ajoute : « Au jugement de ces personnages et du Saint-Synode il faut, sans aucun doute, attribuer une plus grande importance et une plus grande valeur qu'à l'avis du Comité de 1837 sur les livres classiques. » Voilà qui est suffisamment révélateur de sa pensée.

Notons enfin qu'en 1859, revisant son opuscule sur les *Différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale*, il laisse intact son texte de 1811, n'ajoutant que trois courtes phrases, qui éclaircissent sa pensée sans la modifier substantiellement. Il existe cependant de véritables contradictions entre cet écrit et la rédaction du catéchisme de 1839. C'est, sans doute, la raison pour laquelle Philarète non seulement ne l'a pas publié lui-même, mais a empêché d'autres de le faire. En 1859, en effet, et de nouveau en 1865, Ossip Bolianskii voulut livrer à l'impression le curieux opuscule, dont l'autographe lui était tombé entre les mains. Chaque fois, l'auteur le pria de n'en rien faire. En 1865, il prétexta la nécessité d'une revision plus approfondie, qu'il ferait quand il en aurait le temps. Le temps, il ne le trouva pas. Est-il téméraire de supposer qu'il ne voulut pas le trouver ? Était-ce un si gros travail de relire et de corriger ces quatorze pages ? Les Russes n'en connurent le contenu qu'après la mort de Philarète, en 1870, dans les *Lectures de la Société historique de Moscou*, grâce au même Bolianskii, à qui nous empruntons les détails que nous venons de donner. *Tchténiia*, t. I, 1870, fasc. 1, p. I-VI.

8° *Autres questions théologiques.* — Terminons cet examen de la théologie de Philarète en signalant brièvement la position qu'il a prise, sur quelques autres questions controversées entre les Églises, à savoir sur la procession du Saint-Esprit, l'immaculée conception, la validité du baptême par infusion, la signification théologique de l'onction des empereurs le jour de leur sacre, et la forme de l'eucharistie.

Sur la procession du Saint-Esprit, notre théologien n'a pas varié. Aussi bien dans l'*Exposé des différences* que dans le *Catéchisme détaillé* et le *Rite de réception des catholiques* à leur entrée dans l'Église russe, il se garde d'enseigner que le Saint-Esprit *procède du Père seul*. Il veut qu'on s'en tienne à la simple affirmation de l'Évangile et du symbole, sans aucune addition : *Le Saint-Esprit procède du Père.* D'après lui, Notre-Seigneur et le II[e] concile œcuménique ont dit tout ce qu'il fallait dire. Il passe donc sous silence le *De meo accipiet* de l'Évangile et le *per Filium* des Pères grecs; mais il se garde aussi de l'*a Patre solo* des disciples de Photius. On peut dire qu'il garde la neutralité dans le débat entre Grecs et Latins.

Sur l'immaculée conception, nous ne croyons pas qu'il ait rien écrit; mais nous savons par l'une de ses lettres à A. N. Mouraviev, datée du 12 février 1857, qu'il était hostile au dogme catholique. Il félicite son correspondant d'avoir fait œuvre utile pour l'*orthodoxie*, en réfutant l'ouvrage du P. Gagarin sur l'immaculée conception chez les Russes et en faisant connaître l'opposition de saint Bernard au dogme défini par Pie IX. *Pisma k A. N. M.*, éd. cit., p. 505.

On sait que l'anglican William Palmer, avant d'embrasser le catholicisme, voulut d'abord entrer dans l'Église gréco-russe. Il frappa successivement à la porte du Phanar et à celle du synode russe de Pétersbourg. A Constantinople, on voulait le rebaptiser ; à Pétersbourg, on n'exigeait de lui qu'une formule d'abjuration et la récitation du symbole. Devant ce désaccord, Palmer ne voulut plus d'une Église « qui parlait comme un ventriloque, sans voir grand mal à tourmenter les particuliers par ses deux voix discordantes ». Cette affaire fit grand bruit tant en Occident qu'en Orient. Cela affligea fort le métropolite de Moscou. Dans ses lettres à Mouraviev, il revient à plusieurs reprises sur cette divergence entre l'Église russe et l'Église grecque. Il la trouve grave et y découvre des germes de schisme : « Si l'Église grecque, dit-il, rejette sur l'Église russe la responsabilité de recevoir comme baptisés ceux qu'elle-même considère comme non baptisés, c'est donc que l'Église grecque pense que l'Église russe est en faute sur une affaire extrêmement importante, et par conséquent que l'unité ecclésiastique n'existe pas entre elles. Le fait que la première « ne se croit pas obligée d'examiner « les actes de la seconde », cela, ce n'est plus l'unité, mais la froideur et l'éloignement. En vertu de l'unité et de la communauté de foi et d'amour, chaque Église particulière doit maintenir sa sœur dans la rectitude et la pureté de la conduite. Cette obligation incombe spécialement à la plus ancienne. » Le théologien russe fait ensuite une critique pertinente de la curieuse théorie de « l'économie », mise en avant par les théologiens grecs pour expliquer les variations de leur Église à l'égard du baptême des hétérodoxes et n'arrive pas à comprendre comment l'Église peut rendre valide ou invalide à son gré un sacrement institué par Jésus-Christ. *Lettre* du 18 novembre 1851, *op. cit.*, p. 368-371; cf. p. 376, 379, 385, 386, 406, 412, 575-576, 577-580. Il s'emploie, vainement d'ailleurs, à ramener l'Église grecque à la pratique russe. Il fait parvenir à Constantinople la lettre du patriarche œcuménique Jérémie III à Pierre le Grand en 1718, défendant de rebaptiser les luthériens et les calvinistes.

Sur la signification théologique de la chrismation impériale dans la cérémonie du sacre, Philarète enseigne l'opinion commune des théologiens russes. Il y voit une action vraiment sacramentelle accompagnée de l'infusion de la grâce, une sorte de degré supérieur de la confirmation, dont le rite est exactement reproduit dans cette cérémonie. Dans le discours qu'il prononça le jour du couronnement d'Alexandre II (26 août 1856), il dit textuellement : « L'onction impériale n'est pas un simple rite visant à frapper l'attention des assistants; ce n'est pas un signe mort et vide, *mais une action vraiment sacramentelle (deistvié taïnstvennoe)*, dans laquelle l'acte extérieur est pénétré par une vertu spirituelle et vraiment divine; *à l'onction du chrême est attachée l'infusion de la grâce.* » Cf. *Tserkovnyi viestnik*, 1896, p. 540; *Suppléments aux œuvres des saints Pères*, t. XVI, 1857, p. 325.

La position de Philarète sur la question de la forme de l'eucharistie et de l'épiclèse se rapproche de celle de Marc d'Éphèse et d'Isidore de Kiev au concile de Florence. D'après lui, la forme totale et nécessaire par laquelle s'opère le mystère de la transsubstantiation est constituée, à la fois, par les paroles du Seigneur et par l'invocation du prêtre appelée épiclèse. Le changement du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur ne se produit sans doute qu'au moment où le prêtre prononce les paroles de l'épiclèse dans la messe orientale; mais l'efficacité de l'épiclèse est *conditionnée* par la récitation des paroles du Seigneur à la dernière cène : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, de telle sorte que, si ces paroles n'avaient pas été dites par le célébrant, la transsubstantiation ne se produirait pas au moment de l'épiclèse. Telle est la vraie pensée de notre théologien. Elle n'a point cette précision dans le *Catéchisme détaillé.* Philarète fut amené à s'expliquer à fond sur cette question par une petite controverse qu'il eut par correspondance avec son ami A. N. Mouraviev, entre 1847 et 1853, à l'occasion de la publica-

tion d'un article sur les sacrements, dans la revue de l'Académie de Moscou. Il trouve une confirmation de son opinion dans la rubrique du missel slave, qui ordonne au célébrant de reprendre la récitation de l'anaphore à partir du récit de la cène, lorsqu'il s'aperçoit, après l'épiclèse, que la matière du sacrement, pain ou vin, n'était pas valide. Cf. *Pisma k. A. N. M.*, p. 215-241, 418-419.

La littérature russe sur Philarète de Moscou est très abondante. Pas une revue importante de Russie qui n'ait eu son article ou ses articles sur le grand homme, soit en 1867-1868, aussitôt après sa mort, soit à l'occasion du centenaire de sa naissance, célébré en 1882-1883. Impossible de relever ici même les principaux de ces travaux partiels. On en trouvera un bon nombre dans l'article que le meilleur historien de Philarète lui a consacré dans le *Dictionnaire biographique russe (Rousskii biographitcheskii slovar)*, t. IV (dans l'ordre de publication), p. 83-93, Pétersbourg, 1901. Chose curieuse, sur la vie du prélat, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, il n'a paru en Russie aucun ouvrage d'ensemble. Il faut recourir à plusieurs auteurs pour avoir de lui une biographie complète. C'est ainsi que nous avons : 1° *L'enfance, l'adolescence, la jeunesse, les années d'études et de professorat au séminaire de la laure Troïtskii du métropolite Philarète (1782-1808)*, par l'archiprêtre A.-A. Smirnov, Moscou, 1893; 2° *La période pétersbourgeoise de la vie du métropolite Philarète (1808-1819)*, Moscou, 1894; 3° *Philarète archevêque de Tver, de Iaroslav et de Moscou (1819-1826)*, Moscou, 1896; 4° *Le prélat Philarète, métropolite de Moscou. Sa vie et son activité sur le siège de Moscou d'après ses prédications, en relation avec les événements et les circonstances de ce temps (1821-1867)*, Kharkov, 1894 par I. Korsounskii; 5° I.-V. Souchkov, *Mémoires sur la vie et l'époque du prélat Philarète, métropolite de Moscou*, Moscou, 1868; 6° V.-I. Vielokov, *Activité du métropolite de Moscou, Philarète, par rapport au raskol*, Kazan, 1896; 7° *Recueil publié par la Société des amis de la culture ecclésiastique à l'occasion de la célébration du centenaire de la naissance de Philarète, métropolite de Moscou (1782-1882)*, 2 vol., Moscou, 1883. Le t. I renferme des matériaux pour l'histoire de l'éparchie de Moscou sous l'administration de Philarète, tirés des archives du consistoire; le t. II est constitué par une série d'articles originaux sur la vie et l'activité de Philarète. Voir aussi les *Mémoires de l'évêque Nicodème sur Philarète*, dans les *Tchténiia de la Société d'histoire et d'archéologie de Moscou*, t. II, 1877, fasc. 2, 106 pages; et la notice sur *Philarète comme membre du synode sous le tsar Nicolas Ier*, dans le *Recueil de la Société historique impériale russe*, t. CXIII, Pétersbourg, 1902, p. 30-52.

Sur les écrits de Philarète, et en particulier sur le *Catéchisme détaillé*, voir les études suivantes : N.-I. Barsov, *Critique des ouvrages de Philarète, métropolite de Moscou*, dans la *Lecture chrétienne*, t. II, 1881, p. 763-791; du même, *Sentiment d'Innocent, archevêque de la Chersonèse et de Tauride, sur les catéchismes du métropolite Philarète, ibid.*, t. I, 1885, p. 732-740; I.-N. Korsounskii, *Vicissitudes des catéchismes de Philarète*, dans le *Rousskii viestnik*, 1883, fasc. 1-2, p. 332-383; du même, *Définition de la conception de l'Église dans les ouvrages de Philarète, métropolite de Moscou*, dans la *Lecture chrétienne*, t. II, 1895, p. 47-90; Th. Lekachev, *Tendance et caractère des sermons de Philarète*, dans le *Strannik*, 1875, fasc. 10-12; M.-A. Tchénik, *Le métropolite de Moscou Philarète considéré comme prédicateur (homilète)*, Tver, 1892.

Sur la doctrine de Philarète, on peut signaler les ouvrages suivants : A.-A. Goradkov, *La théologie dogmatique de Philarète, métropolite de Moscou*, Kazan, 1887; D.-G. Naoumov, *Philarète, métrop. de Moscou, considéré comme canoniste*, Moscou, 1893; V.-V. Nazarevskii, *Doctrine de Philarète, métropolite de Moscou sur l'État*, Moscou, 1883.

M. Jugie.

2. PHILARÈTE GOUMILEVSKII, archevêque de Tchernigov, théologien et écrivain ecclésiastique russe du XIXe siècle (23 octobre 1805-9 août 1866). I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Dimitri Grigorievitch Konobieevskii naquit le 23 octobre 1805, au village de Konobiéev, dans l'arrondissement de Chatskii, de Grégoire Athanasievitch, qui était prêtre. Chose curieuse, les deux noms sous lequel il est connu sont des noms d'emprunt. Celui de Philarète fut choisi par lui, à son entrée dans la vie religieuse. Quant à l'épithète de *Goumilevskii*, qui vient du latin *humilis*, elle lui fut donnée au séminaire de Tambov, où il fit ses études, tant à cause de sa petite taille que de son humilité. Il ne faut pas oublier que, à cette époque, le latin était la langue de l'enseignement dans les séminaires russes. Il étudia successivement à l'ermitage de Vichina, à l'école cléricale de Chatskii, au séminaire de Tambov, dont il fut un des plus brillants élèves, enfin, en 1826, il entra à l'Académie ecclésiastique de Moscou. C'est à Moscou, après avoir terminé le cycle académique, qu'il embrassa la vie monastique, le 30 janvier 1830, sous le nom de Philarète, en l'honneur de Philarète Drozdov, alors métropolite de la ville. En cette même année 1830, il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à l'Académie. C'est là qu'il devait rester pendant onze ans. Il y exerça successivement les charges suivantes : professeur d'Écriture sainte en 1832 ; inspecteur de l'Académie et professeur de théologie morale et pastorale (1er mai 1833); archimandrite, recteur de l'Académie, professeur de théologie dogmatique et supérieur du monastère de l'Épiphanie, en 1835. Malgré une santé délicate, grâce à un labeur acharné, il s'acquitta avec éclat de ces diverses fonctions. Comme professeur, il se fit remarquer par sa vaste érudition, ses aperçus originaux, son esprit critique, ami de la controverse et de la polémique. Il développa à un haut degré, parmi les élèves, l'amour de l'étude, suivant de près leurs travaux. Grâce à lui, l'Académie de Moscou eut bientôt sa revue, qu'il intitula: *Tvoreniia sviatykh ottsev ve rousskom perevodié, se pribavteniiami doukhovnago soderjaniia (Les œuvres des saints Pères traduites en russe, avec des suppléments de contenu ecclésiastique)*. La revue proprement dite, mise à part la traduction des œuvres patristiques, porta le titre de : *Suppléments (Pribovleniia) aux œuvres des saints Pères*. Elle parut jusqu'en 1891 inclusivement et fut remplacée, en 1892, par le *Bogoslovskii viestnik (Le messager théologique)*.

Le 21 décembre 1841, âgé de 37 ans, Philarète fut consacré évêque de Riga. En 1848, il était transféré au siège de Kharkov, où il reçut, en 1857, le titre d'archevêque. En 1859, il passait au siège de Tchernigov. Il mourut du choléra, le 9 août 1866, à Konotopa, au cours d'une visite pastorale. L'évêque fit preuve du même zèle, du même labeur que le professeur et le recteur d'Académie. Au diocèse de Riga, par exemple, il ne trouva que sept prêtres russes; ils étaient 70 à son départ. Il s'occupa activement du retour des rascolniks à l'Église officielle. A Kharkov et à Tchernigov, il établit des écoles pour les jeunes filles des familles cléricales. A Tchernigov, il fonda la revue diocésaine : *Tchernigovskiia éparkhiatnyiia izviestia*, « *Les nouvelles du diocèse de Tchernigov* ».

Goumilevskii fit figure d'un des prélats les plus instruits de son époque. En 1860, il obtint le grade de docteur en théologie de l'académie de Kiev. Plusieurs sociétés savantes ecclésiastiques ou civiles s'honorèrent de le compter parmi leurs membres effectifs ou honoraires. Citons, parmi elles, la Société impériale d'histoire et d'antiquités de Moscou, la Société archéologique russe, la Société géographique russe, les universités de Kharkov et de Moscou.

II. Écrits et doctrine. — Philarète Goumilevskii a été un des écrivains ecclésiastiques russes les plus féconds. Ce fut un vrai polygraphe, qui toucha à une multitude de sujets divers. La liste de ses ouvrages ou articles arrive au chiffre de 159. Nous ne pouvons énumérer que les principaux, et spécialement ceux qui regardent les sciences sacrées.

Parmi les ouvrages proprement dits signalons :

1° *Histoire de l'Église russe*, publiée en cinq fascicules répondant à autant de périodes, en 1847 et 1848. Chacun des fascicules a eu plusieurs éditions à Riga, Kharkov, Moscou. La 4e édition complète parut à Tchernigov en 1862-1863. Cette *Histoire de l'Église russe*, la seconde parue en Russie après celle de Platon Levkhine, a longtemps servi de manuel, en Russie. Elle a l'avantage de mener jusqu'à l'année 1827. Mais elle est aujourd'hui bien vieillie, fort incomplète, ne pouvant soutenir la comparaison avec les ouvrages de Macaire Boulgakov et de Goloubinskii. Blumenthal la traduisit en allemand en 1872, 2 vol., Francfort-sur-le-Main. En 1859, l'auteur en fit un résumé, qui fut adopté comme manuel pour les classes inférieures et eut de nombreuses éditions. — 2° *Discours et entretiens prononcés à Riga*, Moscou, 1850. — 3° *Description historico-statistique du diocèse de Kharkov*, en cinq sections, Moscou et Kharkov, 1852-1859. — 4° *Esquisse de littérature ecclésiastique russe (Obzor rousskoï doukhovnoï literatoury)*, 2 vol., Kharkov et Pétersbourg, 1859 et 1861. Le t. I embrasse la période 862-1720; le t. II, la période 1720-1858. La 3e édition de cet ouvrage, avec des suppléments importants d'abord publiés dans les *Nouvelles diocésaines de Tchernigov* (1863-1866), a paru à Pétersbourg, en 1884. Bien que déjà vieillie et remplie de nombreuses inexactitudes, cette histoire de la littérature ecclésiastique russe reste encore très utile et témoigne de l'érudition de l'auteur. — 5° *Entretiens sur la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol., Moscou, 1857; 3e éd., Pétersbourg, 1884. — 6° *La voix de Dieu au pécheur*, recueil d'instructions, Tchouteiev, 1857; 4e éd., Pétersbourg, 1882. — 7° *Enseignement historique sur les Pères de l'Église (Istoritcheskoe outchénié ob ottsakh Tserkvi)*, patrologie en 3 volumes, Pétersbourg, 1859, et 2e éd., 1882, qui servit de manuel dans les académies et séminaires. Un résumé a paru à Tchernigov en 1864. — 8° *Discours et entretiens (Slova i bésiédy)*, 1re éd., 3 vol., Pétersbourg, 1859; 3e éd., 4 vol., ibid. 1883. — 9° *Aperçu historique sur les hymnographes et les hymnes liturgiques de l'Église grecque (Istoritcheskii obzor piesnopievtsev i piesnopiéniia gretcheskoi Tserkvi)*, 3 vol., Pétersbourg, 1860; 2e éd., Tchernigov, 1864. — 10° *Les saints russes honorés par toute l'Église, ou seulement en certains endroits (Rousskie sviatye tchtymye vceion Tserkviiou i mielsno)*, distribués dans les douze mois en 4 volumes, Tchernigov, 1861-1865; 3e éd., Pétersbourg, 1881. Une édition de cet ouvrage remaniée et complétée, illustrée par les images des saints et des fêtes de l'année, a été publiée à Pétersbourg, en 1885, en douze volumes avec le portrait de Philarète, par Th.-G. Solntsev. — 11° *Essai d'explication de l'épître de saint Paul aux Galates*, Tchernigov, 1862. — 12° *Théologie dogmatique orthodoxe*, en 2 vol., Tchernigov, 1864; 3e éd., Pétersbourg, 1882. C'est le principal écrit théologique de Philarète. Il a servi de manuel dans les séminaires, conjointement avec la *Théologie* de Macaire Bulgakov, plus développée. L'auteur est, en général, conforme à « l'orthodoxie nouvelle », imposée par le procureur Protasov à partir de 1838. Il s'attache surtout à développer la preuve scripturaire, qui est parfois remarquable. L'élément spéculatif y est minime, comme dans les autres manuels russes. Sur son explication peu heureuse du péché originel, voir article : PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA THÉOLOGIE RUSSE, t. XII, col. 620. — 13° *Saints des Slaves méridionaux (Sviatye iougnykh Slavian)*, 2 vol., Tchernigov, 1865. — 14° *Doctrine de l'évangéliste saint Jean sur le Verbe*, Moscou, 1869. — 15° *Saintes ascètes de l'Église orientale (Sviatyia podvijnitsy vostotchnoï Tserkvi)*, Pétersbourg, 1871. Une 2e édit. illustrée, avec compléments, a été publiée par Th.-G. Solntsev, Pétersbourg, 1885. — 16° *Description historico-statistique du diocèse de Tchernigov*, en sept sections, Tchernigov, 1873.

En dehors de ces ouvrages, Philarète a publié un certain nombre d'articles sur différents sujets dans diverses revues ecclésiastiques et autres. Qu'il nous suffise de mentionner : 1° l'article sur *Maxime le Grec*, dans le *Moskvitianine* (1842); 2° l'étude sur la *Lettre de Léon, métropolite de Russie, adressée aux Latins sur les azymes*, dans le *Vremennik* de la Société d'histoire et d'antiquités de l'université de Moscou, fasc. 5; 3° *Gennade, patriarche de Constantinople*, dans la *Pravoslavnoe obozriénié* (avril 1860).

Philarète Goumilevskii a touché à trop de sujets pour qu'il ait pu les traiter avec maîtrise. Il a les défauts communs aux polygraphes : superficialité, assertions hasardées ou erronées, manque de plan, rédaction hâtive, etc. Mais, comme il avait beaucoup d'érudition, il fournit des matériaux précieux à ceux qui veulent reprendre les sujets qu'il a abordés. Il est de ceux qu'on consulte avec fruit.

A la mort de Philarète, de nombreux articles nécrologiques parurent dans les revues russes. Voir, en particulier, celui des *Nouvelles diocésaines de Tchernigov*, 1866, n. 17 et 21. Il a fallu attendre l'année 1887 pour avoir une vie détaillée de notre prélat, due à I.-S. Listovskii, publiée d'abord dans le *Rousskii archiv*, 1887, t. II et III, puis à part, Moscou, 1887, sous le titre : *Philarète, archevêque de Tchernigov;* nouvelle édition complétée par l'auteur, Tchernigov, 1895. Une bonne notice, avec l'indication des principaux écrits, est donnée par I. Korsounskii, dans le *Dictionnaire biographique russe*, t. IV, p. 80-83.

M. JUGIE.

PHILASTRE DE BRESCIA (Saint), évêque et controversiste du IVe siècle. — On sait peu de choses sur la personne et la vie de saint Philastre. Son nom même offre prise à la discussion, car, si les érudits semblent d'accord pour préférer l'orthographe Filastre, avec une F, ils hésitent encore entre les deux formes *Filastrius* et *Filaster*, qui sont l'une et l'autre attestées par les anciens manuscrits. Les renseignements que nous possédons à son sujet nous sont fournis surtout par un sermon que prononça son successeur, saint Gaudence, pour le quinzième anniversaire de sa mort, *P. L.*, t. XX, col. 997-1002. Il paraît bien qu'il ait été latin d'origine, bien que son dernier éditeur, F. Marx, ait voulu en faire un Alexandrin ou, tout au moins, un Égyptien. Gaudence le représente comme un grand voyageur qui a parcouru le monde romain pour y prêcher la parole de Dieu et pour y lutter contre les païens, les juifs et les hérétiques. De ces derniers, les ariens ont été ses principaux adversaires; il a, en particulier, combattu Auxence de Milan, et, à Rome même, il a dû jouter contre les hérétiques. Nous ignorons dans quelles circonstances il fut élevé au siège épiscopal de Brescia; en tous cas son élection fut antérieure à 381, puisque nous le voyons souscrire alors les actes du concile d'Aquilée. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 599, 601, 612. Pendant son séjour à Milan, saint Augustin eut l'occasion de le rencontrer. *Epist.*, CCXXII, 2. Il mourut à une date indéterminée, mais sûrement antérieure à 397.

L'œuvre essentielle de Philastre, sinon son œuvre unique, est un *Liber de hæresibus*, *P. L.*, t. XII, col. 1111-1302, rédigé entre 383 et 391. Ce livre contient un exposé rapide des hérésies, tant juives que chrétiennes, qui ont vu le jour jusqu'aux temps mêmes de l'auteur. Saint Philastre énumère d'abord 28 hérésies juives; puis il signale 128 hérésies chrétiennes : cette IIe partie de l'ouvrage peut être divisée en deux sections, de 64 hérésies chacune : dans la Ire, les hérésies sont étudiées historiquement et rapportées à un auteur responsable; dans la IIe, elles sont groupées d'après leurs enseignements. Il s'ensuit que l'on retrouve souvent dans la IIe section des erreurs déjà mentionnées dans la Ire. Les nombres de 28 et de 128 sont d'ailleurs conventionnels : saint

Philastre a voulu les atteindre, au risque de multiplier arbitrairement les hérétiques et les erreurs.

Le *Liber de hæresibus* n'a qu'une faible valeur doctrinale; nulle part son auteur ne se préoccupe de définir le concept même d'hérésie, et il lui arrive de comprendre, sous ce nom, des opinions qui n'ont rien d'erroné; pouvons-nous lire, sans étonnement, des notices comme celle-ci : *Alia est hæresis quæ terræ motum non Dei jussione et indignatione fieri, sed de natura ipsa elementorum opinatur, Hæres.*, CII ?. C'est surtout dans la dernière section de l'ouvrage que se multiplient les notices de ce genre; Philastre semble même s'y complaire, et son esprit, un peu brouillon et passablement naïf, accumule sans critique les théories les plus disparates. Il nous serait aujourd'hui impossible de mettre des noms et des dates sous les erreurs, réelles ou imaginaires, qu'il décrit.

La 1re section de la IIe partie, où les hérésies se suivent à peu près selon l'ordre historique, est plus importante. Il est hors de doute que saint Philastre s'est servi, pour la rédiger, de sources bien informées. Parmi celles-ci, on admet généralement qu'il faut placer le *Syntagma*, aujourd'hui perdu, de saint Hippolyte. Il est également probable que l'évêque de Brescia a connu et utilisé l'ouvrage de saint Épiphane, *Adversus hæreses*. Cet ouvrage a dû être achevé entre 376 et 377, mais on sait que les livres circulaient rapidement au IVe siècle et que l'Occident chrétien était à l'affût des travaux publiés en Orient. Toutefois, le problème des rapports entre saint Épiphane et saint Philastre pourrait être examiné de plus près qu'il ne l'a été jusqu'ici.

Inutile de parler du style de saint Philastre; il est celui des hommes de son temps, et ce n'est pas dans de brèves notices, construites sur le même modèle, qu'il faut chercher des leçons dans l'art de bien dire.

Le *Liber de hæresibus*, édité pour la première fois par J. Sichard, Bâle, 1528, a été réédité par J.-A. Fabricius, Hambourg, 1721, et par P. Galeardi, Breslau, 1738 : c'est ce dernier texte qui est reproduit par Migne. La meilleure édition est celle de F. Marx, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXVIII, 1898.

Sur les sources de Philastre, voir R.-A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1865; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig, 1875; J. Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ quæstiones criticæ*, Leipzig, 1894; J. Wittig, *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, Breslau, 1909; P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris et Fribourg, 1913.

Sur la langue de Philastre, P.-C. Juret, *Étude grammaticale sur le latin de saint Filastrius*, Fribourg, 1904.

G. BARDY.

PHILÉMON (ÉPITRE A). — A peine peut-on donner le nom d'épître au court billet envoyé par Paul à Philémon. C'est cependant l'unique lettre écrite tout entière de la main de l'Apôtre en faveur de l'esclave fugitif Onésime. Mais, au témoignage de Lightfoot, elle est empreinte d'une telle expression de dignité simple, de courtoisie affinée, de large sympathie, de chaude amitié, que, malgré un style lâche, elle reste sans rivale, parce qu'elle tire tout son effet de l'âme de l'écrivain. Voir Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 384.

I. OCCASION. — Un esclave de Philémon, Onésime, avait abandonné la maison de son maître et s'était réfugié à Rome. Il paraît s'être approprié ce qui appartenait à son maître. Comment entra-t-il en relation avec Paul prisonnier? nous l'ignorons. En fait, il se convertit à la foi chrétienne et vécut dans l'amitié et au service de l'Apôtre qui, volontiers, l'eût gardé près de lui. Mais Paul, estimant que réparation devait être faite par Onésime, se décida à le renvoyer à son maître. N'ignorant rien des châtiments qui peuvent atteindre l'esclave fugitif, l'Apôtre tient à présenter lui-même sa défense et confie à Tychique, qui part pour Colosses, accompagné d'Onésime, une supplique pour Philémon. La lettre est adressée à Philémon, bien-aimé et collaborateur, à Apphia « la sœur » et à Archippus, « notre compagnon d'armes ». Elle intéresse du reste l'Église qui s'assemble dans la maison de Philémon, I, 1, 2, et qui était l'Église de Colosses.

Colosses, sur la voie qui va d'Éphèse à l'Euphrate, était dans la mouvance de cette ville; son Église devait sa fondation à Épaphras, Col., I, 7. Il est possible, mais en somme peu probable, que les Colossiens aient reçu la visite de l'Apôtre, à moins que l'on fasse dans le texte une distinction entre « ceux qui ont vu le visage de Paul en la chair » et ceux qui ne l'ont pas vu. Philémon avait dans la communauté une situation considérable, et sans doute sa large aisance lui permettait de recevoir chez lui l'assemblée des fidèles. Paul l'appelle son compagnon d'œuvres, son bien-aimé. Il s'était probablement converti pendant le séjour de Paul à Éphèse.

Apphia était sans doute son épouse, et le cas d'Onésime l'intéresse comme une affaire de famille; son nom est phrygien. L'Apôtre n'ignorait pas la valeur de la puissance féminine au service d'une cause difficile. Archippus, que la plupart considèrent comme le fils de Philémon, occupait un certain rang dans la hiérarchie ecclésiastique, διακονίαν. Sur ce ministère, les opinions sont divergentes, comme sur le lieu où il l'exerçait, mais l'opinion la plus fondée est en faveur de Colosses. Vincent, *Intern. critic. commentary. Epist. to the Philip. and Philemon*, 1897, p. 176. Paul lui fait, dans sa lettre, une recommandation, Col., IV, 17, qui, du reste, n'a rien d'un blâme.

II. AUTHENTICITÉ. INTÉGRITÉ. — Les allusions à l'épître dans les lettres d'Ignace (*Eph.*, II; *Magn.*, XII; *Polyc.*, VI) sont vagues. On la trouve dans les anciennes versions syriaques et latines. Origène la donne comme paulinienne. *Hom. in Jer.*, 19; *Comm. in Matth.*, tract. XXXIII, XXXIV, *P. G*, t. XIII, col. 501, 1707, 1715, Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 21, *P. L.* (1844), t. II, col. 524, remarque que sa brièveté l'a mise à l'abri des falsifications de Marcion. Ce dernier l'a, dans son recueil, avant l'épître aux Philippiens. Elle est au canon de Muratori avec les Pastorales. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXV, la range parmi les ὁμογούμενα., livres reçus de tous. Saint Jérôme, *Comm. in epist. Philem.*, *Proœm.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 601, rapporte que certains lui refusaient une origine paulinienne, ou, s'ils la lui accordaient, lui refusaient du moins l'inspiration. Saint Jean Chrysostome, *In Philem.*, prol., *P. G.*, t. LXII, col. 702, défend l'authenticité et l'inspiration de l'épître.

C'est Baur qui, le premier, attaqua son authenticité au nom de la critique interne. Ses arguments portent sur le caractère de la lettre elle-même. Rejetant du reste les épîtres de la captivité, il lui était difficile d'admettre la lettre à Philémon. Enfin, les circonstances qui entourent la fuite d'Onésime, sa rencontre avec Paul ont une saveur de roman. Pour lui, l'épître est le centre de cristallisation d'un roman analogue aux *Récognitions clémentines*. — Holzmann la recevait, hormis les ℣. 4-6, qui seraient de l'auteur de l'épître aux Éphésiens. — Weizsäcker et Pfleiderer cherchent dans le nom même d'Onésime une preuve que la lettre est une allégorie. — Steck cherche l'origine de l'épître dans les deux lettres de Pline le Jeune à Sabinianus. — Dans le même camp de la critique radicale, la lettre à Philémon trouve des défenseurs : P. Sabatier, Renan, Von Soden. Ce dernier admire la grâce délicate, l'élévation des sentiments et du langage de la lettre.

Malgré sept ἅπαξ λεγόμενα, on y retrouve le style de l'Apôtre, ses expressions favorites, ἐπίγνωσις,

παρρησία, παράκλησις et ταχύ qui ne se trouve que dans l'épître aux Romains. Les rapports avec les autres épîtres de la captivité dans les mots, les phrases, les tournures, la mention des mêmes personnages prouvent que la lettre fut écrite dans le même temps.

III. Lieu de composition et date. — L'opinion commune est que l'épître fut écrite à Rome. Cependant Reuss, Schenkel, Weiss, Holzmann, Hilgenfeld, Hausrath, Meyer tiennent pour Césarée. Voici leurs arguments : 1° dans l'épître aux Philippiens, Paul manifeste l'intention d'aller directement en Macédoine; dans l'épître à Philémon, au contraire, il espère venir à Colosses; 2° il est peu probable qu'un esclave ait entrepris un aussi long voyage que celui de Rome: 3° si la lettre avait été écrite à Rome, en 60-61, Paul eût fait mention d'un tremblement de terre qui, en 60-61, désola Laodicée et la région environnante. Tacite place cet événement en 60, la dernière année du séjour à Césarée. On comprend que la lettre, écrite à Césarée avant le cataclysme, n'en fasse pas mention. L'omission est difficilement recevable si la lettre a été écrite à Rome.

Mais n'est-il pas plus naturel qu'Onésime s'éloigne de Colosses et se perde dans la foule de Rome pour éviter d'être repris? Les voyages, s'ils étaient longs, étaient faciles. Rien n'empêchait Paul de gagner Colosses par Philippes, ville de transit entre les deux continents. Quant à l'événement du tremblement de terre, il est de peu de poids. D'abord, si Tacite le mentionne en 60, Eusèbe le retarde de quatre ans et il est fort probable qu'il s'agit de deux cataclysmes différents. Il se peut enfin que Paul soit arrivé à Rome en 58. En somme, le silence de Paul n'indique rien, car, même si l'on admet sa connaissance de l'événement et la concordance des dates, rien ne l'amenait à en parler.

A Rome, tout au contraire, on comprend qu'Onésime inconnu ait pu recevoir de l'Apôtre, à qui on laissait une certaine liberté, l'enseignement chrétien. Enfin, ce que nous savons de l'esclavage à Rome favorise l'opinion traditionnelle qu'aucun argument de valeur n'a pu infirmer. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e éd., 1879; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1876; Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. Henry, Paris, 1892; L. Laurent, *Manuel des études grecques et latines*, fasc. 4.

On date généralement cette épître de la seconde année de la captivité romaine, 58 ?-62 ?

IV. Analyse de l'épître. — Paul, prisonnier du Christ, et Timothée souhaitent grâce et paix à Philémon, à Apphia, à Archippus et à l'Église qui s'assemble en la demeure de Philémon. 1-3. — Paul prépare sa demande par la louange de la foi et de la charité de Philémon. Puisse cette charité devenir active au profit du Christ. 4-7. — Paul expose sa demande. Il pourrait commander à son fils dans la foi. Il prie pour l'enfant de sa captivité, pour Onésime (utile) jadis inutile, maintenant utile pour lui. Il le renvoie et demande à Philémon de le recevoir comme un frère, comme lui-même. Il l'eût volontiers gardé, mais il n'a pas voulu le faire sans le consentement de Philémon. Que celui-ci reçoive Onésime comme un frère dans le Seigneur, comme Paul lui-même.

S'il a fait du tort, Paul indemnisera. Philémon n'est il pas débiteur de Paul? Mais l'Apôtre préfère lui demander de lui faire plaisir et il sait d'ailleurs que sa réponse dépassera la demande. 18-21. — Que Philémon se prépare à recevoir Paul. L'Apôtre envoie ses salutations et celles de ses compagnons de captivité et souhaite à Philémon la grâce dans le Christ. 22-25.

V. Doctrine de l'épître. — Il serait outré de vouloir faire de l'épître à Philémon un traité contre l'esclavage et une charte de libération. Paul n'entend nullement spéculer sur ce que l'esclavage antique avait d'injuste et d'immoral. Il n'examine pas le problème social de l'esclavage, mais vise un cas personnel qu'il résout à l'aide des principes de l'Évangile. Il serait même difficile de dire s'il se prononce pour ou contre l'esclavage. Très simplement, Paul examine le cas concret d'Onésime, sans porter davantage un jugement sur l'état social de son époque. Loin cependant d'ignorer les turpitudes de la condition d'esclave, il estime que, pour des chrétiens, si les différences extérieures de rang subsistent, seules, dans le domaine de la vie chrétienne, la charité et l'humilité sont la norme de la véritable valeur. Dans l'épître aux Galates, III, 27-28, il avait jeté les fondements de la doctrine qui devait, soucieuse des contingences du temps, transformer par étapes un état social qui pouvait durer de longs siècles. La première application du principe est faite dans le billet à Philémon, 15. « Car peut-être a-t-il été un moment séparé de toi, pour que tu le possèdes à jamais non plus en qualité d'esclave, comme frère bien-aimé... et dans la chair et dans le Seigneur. » L'équivalence de la formule avec le texte de l'épître aux Galates marque suffisamment la raison fondamentale sur laquelle Paul appuie toute son argumentation. Lui-même n'invoque son amitié que comme cause occasionnelle qui déterminera Philémon à mettre en pratique cette doctrine que Paul rappelle. On trouvera dans Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 388, une étude extrêmement suggestive sur les termes employés par Paul.

Commentaires anciens. — Saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, Œcuménius, Théophylacte, etc.

L. Danaeus, 1579; R. Rollock, 1598; D. Dyke, 1615; Sc. Gentilis, 1618 ; T. Taylor, 1659 ; J.-H. Hummel, 1670.

Commentaires modernes. — Demme, Breslau, 1844; G. Menge, dans *Theol. prakt. Quartalschrift*, t. LX, 1907, p. 24-32; M. Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Ap. Paulus*, Düsseldorf, 1921; A. Schumann, Leipzig, 1908; Aug. Koch, 1846; J.-C. Wiesinger, 1850; H. Ewald, 1857; H. Oltramare, *Comment. sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, 1891; J.-B. Lightfoot, *S. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1892; H. K. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon*, Fribourg, 1893; Meyer, *Comment. über die Briefe an die Koloss. und Phil.*, t. VIII-IX; M.-R. Vincent, *Intern. critic. commentary, Epist. to the Philippians and Philemon*, 1897; Holzmann, *Der Brief an Philemon kritisch untersucht*, 1873.

E. Robin.

PHILIEUL Vasquin (1522-1582), littérateur français, né à Carpentras, d'un notaire qui avait publié, en 1719, à Avignon, la première édition latine des *Statuts du Comtat Venaissin*, *Statuta Comitatus Venaysini*. Vasquin fit ses études de droit et devint chanoine de Notre-Dame-des-Doms et juge de la cour temporelle d'Avignon. Il mourut à Avignon, en 1582.

Philieul publia quelques ouvrages littéraires qui se rapportent à l'héroïne de Pétrarque : *Laure d'Avignon*, in-8°, Avignon, 1548, et les *Œuvres vulgaires de Pétrarque, contenant IV livres de madame Laure*, in-8°, Avignon, 1555, et in-fol., Lyon, 1585. Il a traduit en français l'ouvrage de son père : *Les statuts de la comté de Venaissin*, in-4°, Avignon, 1558, et in-8°, Carpentras, 1700. Mais l'écrit le plus intéressant est un *Traité de l'eucharistie*, in-8°, Avignon, 1565, traduction des écrits latins du P. Cristobal Madrid, jésuite; c'est un traité sur la communion fréquente. A la fin de l'édition, publiée à Paris, en 1581, on lit : « Vingt et quatre raisons qui prouvent que l'Église romaine est la vraie et catholique Église, et que ni les protestants, ni ceux des autres sectes n'appartiennent pas à la vraie Église, tirées de la table historiale d'Édouard Rishton anglais. »

Goujet, *Bibliothèque française*, t. VII, p. 99 et 319-320; Duverdier, *Bibliothèque française*, in-fol., Lyon, 1585, p. 1188, édit. in-4°, t. III, p. 558-559, édit. La Croix du Maine, t. II, p. 439-440; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 849-850; Achard, *Dictionnaire de la Provence et du Comtat Venaissin*, in-4°, Marseille, 1787, t. IV, *Supplément et additions*, p. 451; Barjavel, *Dictionnaire du Vaucluse*, t. II, p. 264-267.

J. CARREYRE.

1. PHILIPPE D'ALLEMAGNE, frère mineur de la province d'Angleterre, doit être identifié très probablement avec Philippe Toriton qui, à son tour, semble devoir se confondre avec Philippe Torrington. Créé maître en théologie en 1364, il enseigna aux universités de Cambridge et d'Oxford, fut élevé, en 1373, au siège archiépiscopal de Cashel en Irlande, fut constitué légat de Richard II auprès d'Urbain VI et mourut en 1380. Il est l'auteur d'une intéressante table alphabétique des termes les plus significatifs, avec indication des ouvrages et des auteurs, dans lesquels ils se rencontrent. Cette table est intitulée : *Tabula originatium de quibusdam communibus vocabulis per alphabetum facta, de diversis voluminibus et libris authenticis compilata*; elle était conservée auparavant à la bibliothèque S. Croce de Florence. Il y a 445 vocables, dont le premier est *abrenuntiatio terrenorum*, le dernier *zizania*.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 373; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 243.

Am. TEETAERT.

2. PHILIPPE D'ANDRIA dans la Pouille, frère mineur de la régulière observance, composa en 1645 : *Praxis confessariorum ad licitam et validam administrationem sacramenti pœnitentiæ*.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 274.

Am. TEETAERT.

3. PHILIPPE D'ANGOUMOIS ou D'ANGOULÊME, frère mineur capucin de la province de Paris (XVIIe siècle), fut le confesseur de la reine Marie de Médicis et prit une part active dans la fondation de la confrérie du Saint-Sacrement, conjointement avec le P. Suffren, jésuite. Il est l'auteur de nombreux ouvrages : *Sept fontaines de méditations sur les attributs divins*, Lyon, 1620, in-8°; *Triomphes de l'amour divin dans la conversion d'Hermogène*, Paris, 1625, 1631, en deux tomes in-4°, 1250 p., c'est une paraphrase immense et spirituelle de la « conversion » du P. Ange de Joyeuse dont il y a un portrait gravé au début en frontispice; *Florentinus ad pie vivendum conversus*, Paris, 1626, in-8°, c'est la description de la victoire de l'amour divin sur la vanité; *Occupation continuelle de l'âme dévote pour s'unir spirituellement avec son Dieu dans les actes quotidiens*, Lyon, 1618, in-12; *Aspirationes amoris sacri ex Canticis canticorum*, Paris, 1629; Lyon, 1632, in-12; *Le noviciat d'Hermogène*, Paris, 1633, in-4°; *Le séminaire d'Hermogène*, Paris, 1635, in-8° : la nécessité y est démontrée de la pratique des vertus nécessaires pour mourir saintement; *Royales et divines amours de Jésus-Christ et de l'âme*, Paris, 1631, in-8°, traité des principaux mystères de la rédemption; *Tractatus devotissimus directionis ad gratiam ad Hermogenem*, Paris, 1638, in-8°.

Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, col. 486, 630; t. III, col. 911, 962; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 216; Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine. Auteurs. Doctrine*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 459.

Am. TEETAERT.

4. PHILIPPE DE BAGNACAVALLO (*Porcatius*), frère mineur conventuel de la province de Bologne, dont il fut deux fois provincial. Originaire de Bagnacavallo, aux environs de Ravenne, il étudia à l'université de Paris, où il fut promu docteur en théologie. Revenu dans sa patrie, il y enseigna la philosophie et la théologie. Le 9 avril 1488, il fut admis dans le collège des théologiens de l'université de Bologne, où il professa la métaphysique en 1506-1510 et la philosophie morale depuis 1507 jusqu'en 1510. Il n'y eut jamais une chaire de théologie, comme l'affirme à tort J.-H. Sbaralea. Il assista au chapitre général, célébré en 1500 à Terni, et collabora à la rédaction des *Constitutiones Alexandrinæ* de son ordre. Il exerça la charge de procureur général jusqu'à ce qu'en 1510 il fut élu ministre général. Il mourut le 10 septembre 1511.

Il s'est rendu illustre par l'édition de l'*Opus Oxoniense* et des *Quodlibeta* de Duns Scot, qu'il publia à Venise, en 1497 et 1503, en un vol. in-fol. A la fin du Ier livre des *Sentences*, il édita les *Additiones prologi primique Sententiarum* et, à la fin du IIe, l'*Opusculum super IIum Sententiarum Scoti* du frère mineur Barthélemy Bellati. Quant à la table étendue des œuvres de Scot, qu'il aurait composée et publiée, d'après J.-H. Sbaralea, dans son édition de l'*Opus Oxoniense* et des *Quodlibeta* de Duns Scot, les rééditeurs de Sbaralea doutent s'il faut attribuer cette table à Philippe Porcatius, d'abord parce qu'elle ne se trouve dans aucun exemplaire de l'édition de 1497, ensuite parce que Philippe n'en fait aucune mention dans sa lettre-préface adressée au général de l'ordre, François Samson, et enfin parce que J.-H. Sbaralea attribue cette même table à Gratien de Brescia (*Suppl.*, t. I, Rome, 1908, p. 328-329). De plus, il est très probable que le P. Philippe n'édita que les deux premiers livres de l'*Opus Oxoniense*. Philippe aurait composé, d'après L. Wadding, des *Commentaria in Scotum* et des *Commentaria in libros Aristotelis*, et, selon Sbaralea, des *Conciones quadragesimales*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 383-384; Ser. Mazzetti, *Repertorio de' professori della università di Bologna*, Bologne, 1847, p. 251; U. Dallari, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello studio bolognese*, t. I, Bologne, 1888; Giacinto Picconi da Cantalupo, *Serie iconologico-biografica dei ministri e vicari provinciali della minoritica provincia di Bologna*, Parme, 1908, p. 121-122, 125-126; Fr. Ehrle, S. J., *I più antichi statuti della facoltà teologica dell' università di Bologna*, Bologne, 1932, p. 124; C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, t. I, Oxford, 1927, p. 317; E. Simonin, O. F. M., *De vita et operibus B. Joannis Duns Scoti*, dans *Antonianum*, t. III, 1928, p. 472-473.

Am. TEETAERT.

5. PHILIPPE DE BRIDLINGTON, frère mineur de la province anglaise, fit ses études à l'université d'Oxford, où il devint docteur en théologie avant le 26 juillet 1300. A cette date, en effet, ce grade lui est attribué par Hugues de Hartlepool, provincial des frères mineurs d'Angleterre, dans une liste de frères qu'il présenta à Jean Dalderby, évêque de Lincoln, comme confesseurs pour le couvent d'Oxford. Il fut probablement aussi, dès 1300, maître régent du *Studium generale* des frères mineurs à Oxford. Par le ms. *158*, fol. 327 r° *a*, de la bibliothèque communale d'Assise, nous savons que, vers 1290, il répondit au maître Richard de Heddrington, qui défendit la question : *An omnes beati equaliter participant beatitudinem?* Dans le groupe des questions disputées chez les frères mineurs, intitulé *Quaternus fratrum minorum* et contenu dans le cod. *Q. 99*, fol. 60 r° sq., de la bibliothèque capitulaire de la cathédrale de Worcester, se lisent les vespéries de Philippe de Bridlington. Seule la question : *Utrum in bono creato sit aliquid prius bonum in se quam relatum ad summum bonum* est attribuée explicitement au maître Philippe. Les deux questions suivantes : *Utrum essentia Dei ex se habeat quod obiiciat*

intellectui divino distincta re aut ratione (fol. 63 v° *b*) et *An Deus intelligat se sub ratione ali[qu]a in se existente, secundum quam differat a se absolute sumpto* (fol. 64 v° *a*), qui y sont anonymes, devraient être également attribuées à Philippe, comme l'a prouvé le P. Éphrem Longpré, O. F. M., à l'aide du *Commentarium in Sententias* de Richard de Bromwych, O. S. B., conservé dans le cod. *F. 139* de la même bibliothèque. Cf. *Arch. franc. hist.*, t. XXII, 1929, p. 587-588.

De plus, de ce que le nom de Duns se lit deux fois en marge (fol. 64 v° *b*), en regard d'arguments tendant à prouver la distinction formelle entre les attributs divins contre la thèse de Philippe de Bridlington, le P. Longpré déduit que Duns Scot fut *opponens* à une dispute magistrale de Philippe, très probablement lors même de sa réception au doctorat. Peut-être, conclut le même auteur, sera-t-il possible d'établir un jour que Philippe de Bridlington partagea, avec Guillaume de Ware l'honneur d'avoir été l'un des maîtres anglais du Docteur subtil.

Enfin du témoignage de Guillaume de Ware, *I Sent.*, dist. XXVI, q. I (bibliothèque Laurentienne de Florence, *Plut. 33, dext. I*, fol. 75 v°) il résulte que Philippe a composé aussi un *Commentaire sur les Sentences*. Guillaume de Ware y donne, en effet, une longue citation empruntée à Philippe de Bridlington : *Hoc argumentum fit apud Briddeligton lib. I, d. XXVIII, secundum argumentum principale. Vide ibi solutionem.*

A. G. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 862-863; Éphrem Longpré, O. F. M., *Philippe de Bridlington, O. F. M., et le bienh. Duns Scot*, même recueil, t. XXII, 1929, p. 587-588; François-M. Henquinet, O. F. M., *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communali*, même recueil, t. XXIV, 1931, p. 241.

Am. TEETAERT.

6. PHILIPPE CAGLIOLA (XVIIe siècle), frère mineur conventuel de la province de Sicile. Originaire de Malte, il exerça les charges de secrétaire et commissaire de sa province et fut consulteur du Saint-Office. Il mourut à Naples d'une mort prématurée. Il composa *La lettera di Messina in difesa di Maria, cioè l'immacolata sua concezione provata e difesa*, Messine, 1650, dont J.-H. Sbaralea semble avoir fait à tort deux ouvrages distincts intitulés : *Apologia pro epistola B. Virginis ad Messanenses*, Messine, 1641, et *Defensio immaculatæ conceptionis B. V. Mariæ*, Messine, 1643; *Catholica pugna inquisitorum apostolicorum in hæreticam pravitatem* : cet ouvrage, chaudement loué par Laurent Brancatus, secrétaire de l'ordre, fut terminé en 1649; *Tractatus de Melitensibus rebus apologeticus; Manifestationes novissimæ provinciæ Siciliensis*, Venise, 1644.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 195; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 376; A. Narbone, *Bibliografia Sicola sistematica*, Palerme, 1850-1857; J.-M. Mira, *Bibliografia siciliana*, t. I, Palerme, 1875, p. 146.

Am. TEETAERT.

7. PHILIPPE DE CASTIGLIONE (début du XIVe siècle), frère mineur de la province de Toscane, prit une part active à la célèbre controverse de la pauvreté du Christ et des apôtres, qui atteignit son point culminant sous le pontificat de Jean XXII (1316-1334). Il composa, vers cette époque, *Opuscula super controversia de paupertate Christi et apostolorum*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Quaracchi, 1931, ad an. 1316, n. VIII, p. 277; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 376.

Am. TEETAERT.

8. PHILIPPE DIEZ, frère mineur de la province Saint-Jacques en Espagne, dont il fut définiteur. Originaire de Bragance au Portugal, il enseigna la théologie à l'université de Salamanque et mourut en 1601. Il est l'auteur des ouvrages : 1. *Quinze tratados, en los quales se contienen muchos y muy excelentes consideraciones, para los actos generales, que se celebran en la sancta Iglesia di Dios*, Salamanque, 1597, 1602, 1612, in-4°; la traduction latine parut à Venise, en 1589, in-4°. — 2. *Marial de la sacratissima Virgen nuestra Señora, en que se contienen muchas consideraciones de grande spiritu, y puntos delicatissimos de la divina Scriptura, de mucha erudicion y provecho, assi para predicadores, como para los demas estados de personas ecclesiasticas y seglares. Con un tratado al cabo de la passion de Christo nuestro Redemptor, y de la soledad de la sacratissima Virgen nuestra Señora*, Salamanque, 1596; Barcelone, 1597, in-4°; la traduction française par Jean Blancone, O. F. M., intitulée *La Mariade, ou considérations spirituelles tirées de l'Escriture saincte, pour toutes les festes de la vierge Marie, avecque deux autres conceptions, l'une sur la passion de Jésus-Christ et l'autre sur la solitude de la mesme Vierge*, parut à Paris, 1609, in-8°; la traduction italienne par Matthias Fasano, O. P., fut publiée à Venise, en 1607 et 1610, in-4°. — 3. *Conciones quadruplices*, en quatre tomes. Ces quatre volumes, reproduisant des éditions séparées, furent édités ensemble à Venise, 1586, 1591, 1600, 1603, 1614; Lyon, 1589; Cologne, 1604; Mayence, 1614. — 4. *Summa prædicantium*, en deux tomes in-4°, Salamanque, 1589, 1593; Venise, 1591, 1595, 1596, 1601; Lyon, 1592; Anvers, 1600. François de Campis publia un *Compendium* ou *Index moralium conceptuum ex operibus Philippi Diez*, Salamanque, 1588; Venise, 1597.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 195; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 377; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 387; *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale, Auteurs*, t. XL, Paris, 1910, col. 695-697.

Am. TEETAERT.

9. PHILIPPE FABER DE FAENZA, frère mineur conventuel de la province de Bologne. Originaire du bourg de Spianata, dans le diocèse de Faenza, il entra, en 1582, à l'âge de 18 ans, dans l'ordre des conventuels à Faenza. Il étudia successivement à Ferrare, Padoue et Rome, où il devint docteur en théologie le 6 juin 1593. Il enseigna ensuite la philosophie à Venise et fut régent des études à Crémone, Parme et Padoue. En 1603, il devint professeur de métaphysique à l'université de Padoue et, en 1606, de théologie. Il occupa cette chaire jusqu'à sa mort. Élevé à la charge de provincial de Bologne, il prit part au chapitre général, célébré en 1625 à Rome, où il contracta une grave maladie, dont il mourut, le 28 août 1630, à Padoue. Il s'est révélé un disciple fidèle de Duns Scot, dont il commenta avec mérite les œuvres et interpréta avec autorité la pensée et la doctrine dans ses ouvrages : 1. *Philosophia naturalis ex IV libris Sententiarum et quodlibetis collecta, in theoremata distributa et contra adversarios omnes tam veteres quam recentiores impugnationibus et defensionibus illustrata ac dilucidata*, Venise, 1602, 1606 (quelques exemplaires portent au frontispice la date de 1605, tandis qu'à la fin de tous les exemplaires on lit 1606), 1615, 1622; Paris, 1622; l'édition de Parme, 1601, citée par J.-H. Sbaralea, n'aurait jamais existé, d'après les rééditeurs de l'érudit conventuel. — 2. *Tractatus formalitatum*, qui fut édité à la suite de la *Philosophia naturalis*, dans les éditions de Venise, 1602 (comprend 9 chap.), 1606, 1615, 1622 (ont toutes 11 chap.). — 3. *Disputationes theologicæ librum I Sententiarum complectentes; ex secundo autem materiam de creatione et de angelis; ex tertio materiam de incarnatione; ex quarto quæ spectant ad sacramenta in genere et in specie ad baptismum, confirmationem et eucharistiam, secundum seriem distinctionum magistri Sententiarum et quæs-

tionum Scoti, paucis exceptis ordinatæ, quibus doctrina Scoti magna facilitate dilucidatur et contra adversarios omnes veteres et recentiores defenditur, 4 parties in-fol., Venise, 1613-1614; édition revue, corrigée et augmentée à Venise, en 1618, 2 vol. in-fol.; à Paris, en 1620 (et non 1622, comme l'affirme J.-H. Sbaralea). — 4. *Theologicæ disputationes de prædestinatione Dei et aliæ, quæ in I libro Sententiarum desiderantur*, Rome, 1625; Venise, 1626. — 5. *De restitutione et extrema unctione pro supplemento IV*[i] *Sententiarum*, Venise, 1624. — 6. *De sacramento ordinis, pœnis et censuris ecclesiasticis pro supplemento IV*[i] *Sententiarum, ibid.*, 1628. — 7. *Commentarium in XII libros Metaphysicorum Aristotelis ad mentem Scoti*, œuvre posthume qui aurait été publiée par Matthieu Ferchius, à Venise, en 1637. — 8° *De primatu Petri et pontificis romani ac de aliis ecclesiasticis dogmatibus adversus quatuor priores libros M. Antonii de Dominis de republica christiana* n'a probablement jamais été édité, bien qu'en 1637 M. Ferchius en ait promis la publication.

D'après L. Wadding, le P. Philippe Faber aurait publié encore *Disputationes theologicæ de paenitentia, de peccato, de purgatorio, de suffragiis, de indulgentiis*, Venise, 1623, in-fol., ainsi que *Adversus impios atheos disputationes quatuor philosophicæ*, Venise, 1627, in-4°. Ce dernier ouvrage est dédié au cardinal François Barberini. Augustin Gothutius édita, en 1604, à Paris, le *Tractatus de formalitatibus* de Philippe Faber. Selon le témoignage de M. Ferchius dans sa *Vita Philippi Fabri*, publiée au commencement de son édition du *Commentarium in XII libros Metaphysicorum Aristotelis ad mentem Scoti*, et de Nicolas Commenus, *Historia gymnasii Patavini*, l. III, c. XXI, Philippe Faber aurait composé encore un *Commentarium in Aristotelis Logicam, Physicam, de cœlo et mundo et de anima*. Tous ces traités auraient péri en 1631, lors de la peste qui sévit à Padoue, à laquelle succomba le P. Félix Osius, qui conservait les manuscrits de Philippe Faber. Ce dernier aurait pris aussi une part active à la rédaction des *Constitutiones Urbanæ* pour l'ordre des conventuels.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 107; t. II, Rome, 1921, p. 378-379; Ant. Montanari, *Gli uomini illustri di Faenza*, t. I *b*, Faenza, 1883, p. 68-72; Willibrord Lampen, O. F. M., *I frati minori a Lugano*, dans *Studi francescani*, III[e] sér., t. I, 1929, p. 524.

Am. TEETAERT.

10. PHILIPPE DE FLORENCE (vers 1313), frère mineur, appelé encore *Ultranensis*, étudia à l'université de Paris, où il obtint le grade de docteur en théologie, fut un prédicateur renommé et enseigna pendant de nombreuses années dans différents *Studia generalia* de son ordre, principalement à Florence et à Padoue. Il est l'auteur de quelques ouvrages inédits : *Conclusiones collectæ e libris Physicorum Aristotelis; Historia seu concordantiæ evangeliorum; Tractatus seu methodus componendi sermones*, qui commence : *Ad habendam aliquam notitiam componendi; Sermones pro diebus festivis et ferialibus totius anni*. Tous ces ouvrages auraient été conservés dans la bibliothèque du couvent de S. Croce de Florence.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 379; Fabricius, *Bibliotheca latina Medii Ævi*, 2[e] éd., t. V, p. 863-864; Negri, *Scrittori Fiorentini*, Florence, 1722, p. 171; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. II, col. 496; L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Quaracchi, 1931, ad an. 1316, n. VIII, p. 277, ad an. 1303, n. XXV, p. 30.

Am. TEETAERT.

11. PHILIPPE DE HARVENGT, abbé de Bonne-Espérance (Hainaut, Belgique), de l'ordre de Prémontré, occupe une place marquée à côté de saint Bernard. Il vécut durant la majeure partie du XII[e] siècle, époque qui coïncide avec le renouveau de la vie religieuse en Occident. Sa biographie se reconstitue par les traits épars glanés dans ses écrits. Ces traits appellent l'attention sur cet homme qui fut à la fois un grand abbé de monastère et un écrivain de valeur.

I. VIE. — Philippe naquit à Harvengt, près de Mons, d'une famille plébéienne, selon toute probabilité dans les premières années du XII[e] siècle. Il entra dans la cléricature et fréquenta une école épiscopale, que l'on suppose être celle de Cambrai. Il s'appliqua à l'étude des œuvres de l'antiquité classique, dont les auteurs lui devinrent tellement familiers que ses écrits ascétiques sont agrémentés de nombreuses citations qu'il leur emprunta. Le jeune étudiant, selon son expression, « vit sa barque, désormais à l'abri des orages du monde, heureusement aborder comme dans un port trop longtemps désiré », à l'abbaye de Bonne-Espérance, qui venait à peine de s'élever, et le fait que, vers 1130, il occupait déjà la fonction de prieur nous autorise à croire qu'il fut un des premiers religieux de cette maison. A côté du bienheureux Odon, abbé de ce monastère depuis 1129, nous retrouvons, en effet, d'emblée Philippe, « qui n'accepta, comme il l'écrit, la charge de prieur que par obéissance et qui se dévoua au service de ses frères, cherchant avant tout de faire régner parmi eux la paix et la charité ».

Cette paix fut troublée pour le prieur lui-même. Vers 1146, un religieux de Bonne-Espérance, du nom de Robert, avait quitté cette abbaye pour se rendre à Clairvaux où saint Bernard lui avait fait bon accueil. L'abbé de Bonne-Espérance rappela son religieux et saint Bernard fit droit à la réclamation; mais, peu de temps après, Robert retourna à Clairvaux et saint Bernard l'admit dans sa communauté. Ce fut un grand scandale à Bonne-Espérance et dans toute la contrée, et les lettres adressées à saint Bernard, où l'on faisait appel aux prescriptions de la règle de saint Benoît, au privilège accordé à l'ordre de Prémontré par Innocent II et à l'accord intervenu à ce sujet entre les deux ordres, restèrent sans réponse. Une sommation fut faite par quelques religieux de Bonne-Espérance, députés à Clairvaux par l'abbé Odon, mais saint Bernard ne put se déterminer à renvoyer ce religieux. L'affaire fut portée devant le pape Eugène III, à Paris, en 1147, et saint Bernard se disculpa dans une lettre adressée à l'abbé de Prémontré, où il alléguait qu'il n'avait eu aucune part dans la sortie du frère Robert, et qu'il ne l'avait d'ailleurs accepté qu'après une permission expresse du pape et avec le consentement de l'abbé de Bonne-Espérance, donné devant le souverain pontife. C'est à cette occasion que Philippe écrivit deux lettres à saint Bernard. Dans la première, il retrace les faits et proteste contre la conduite de l'abbé de Clairvaux, et il donne un exposé motivé des raisons qu'on pouvait faire valoir en faveur du retour du frère Robert. Saint Bernard ne répondit pas, et il se peut que la lettre ne lui soit jamais parvenue. Entre temps, l'opposition que Philippe fit à saint Bernard lui suscita de grandes difficultés; des bruits malveillants furent répandus contre lui et ce fut sur lui que retomba bientôt l'odieuse accusation d'être la cause du désaccord entre les deux ordres, car tel fut le fond de la calomnie portée par deux de ses religieux auprès des supérieurs de l'ordre. Ceux-ci n'admirent pas les soupçons lancés contre celui qui, pendant dix-neuf ans, avait dirigé saintement la communauté de Bonne-Espérance, mais les bruits calomnieux prirent une telle consistance que, en peu de temps, Philippe devint la fable de toute la contrée. En vain l'évêque de Cambrai intervint-il. Au chapitre de l'ordre, les ennemis du prieur produisirent contre lui les plus graves accusations. Ses amis, voulant conjurer l'orage,

lui conseillèrent de quitter Bonne-Espérance pour quelque temps. Philippe fut relégué, avec sept de ses religieux désignés comme les plus rebelles, dans un autre monastère. C'est de cette retraite que Philippe expédia à saint Bernard sa seconde lettre, pleine de tristesse, pour lui exposer sa pénible situation et déplorer le manque de charité qu'il constatait entre les différents ordres. Nous ignorons si saint Bernard lui donna une réponse, mais déjà l'innocence de Philippe s'était fait jour, et le chapitre de 1151 le réintégra dans sa charge. Une dernière lettre de Philippe a trait à ses malheurs : il l'écrivit au pape Eugène III, ancien moine cistercien, qu'il craignait d'avoir offensé lors de son différend avec saint Bernard et auquel il fit part de ses sentiments de respect et de soumission.

A la suite de l'abdication d'Odon, premier abbé de Bonne-Espérance, vers 1158, le choix des religieux plaça Philippe à la tête de l'abbaye. Sous sa direction, Bonne-Espérance parvint à un haut degré de prospérité : ses biens s'accrurent et son influence s'étendit au loin. Philippe présidait aux offices du chœur et le traité *De institutione clericorum* doit être considéré comme le miroir de la direction spirituelle qu'il donnait à ses religieux. Il augmenta considérablement le fonds de manuscrits qu'avait constitué son prédécesseur, Odon, et il est considéré à juste titre comme le promoteur des études dans le célèbre monastère hennuyer. Il voua en même temps ses soins à la communauté de sœurs norbertines de Rivereuille et entretint une correspondance régulière avec de hautes personnalités du temps, comme Philippe d'Alsace, comte de Flandre, Henri, comte de Champagne et de Brie, Reinald de Dassel, prévôt de Hildesheim.

Durant l'avent de 1182, Philippe abdiqua la charge abbatiale. Il mourut le 11 avril 1183.

Le ms. *76 E 15* de la bibliothèque de La Haye (fin du XIIe siècle) renferme une courte notice, qui dépeint en quelques traits le second abbé de Bonne-Espérance :

Philippus, Bone Spei abbas, ingenii subtilitate sagacissimus, moribus et vita conspicuus, necnon et nectareis scripturarum fluentis adplene imbutus, sui nominis ethimologiam secutus, sed, ut vere verius dicam, assecutus est, dicente quodam catholico, dictis ac factis hic lampade plus radiabat.

Porro vir iste inter tanta virtutum refertus copia quam eleganti stilo Cantica canticorum eructaverit in propatulum a studioso lectore repperiri potest. Scripsit etiam librum unum de salute primi hominis, alium vero quid patres orthodoxi de Salomonis dampnatione senserint, de dignitate vero clericorum et silentio libros II. Vita[m] etiam b. patris nostri Augustini, propter historie prolixitatem ne legentibus onerosa videretur, nichil tamen inde pretermittens satis convenienter adbreviavit. Ad quosdam autem familiares suos diversas scripsit epistolas necnon et passiones b. Salvii martiris et sanctorum Foillani et Landelini confessorum. Scripsit etiam unum librum de obedientia et alia quamplura satis legentibus utilia.

Ecce quomodo Dei servus, conversatione precipuus, pietate affluens, visceribus in divinorum meditatione scripturarum assiduus, ocio non vacavit, sed illum psalmographi versiculum memoriter recolens, Labore[s] manuum tuarum manducabis, illi nimirum placere cupiens, qui mundo displicuit, domum suam duplicibus vestivit qui panem, suum comedere cum ocio refutavit. — Cf. P. Lehmann, *Philipp von Harvengt*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. XLV, 1925, p. 556-557; *Analecta Præmonstratensia*, t. II, 1926, p. 318-319.

II. ŒUVRE. — L'œuvre littéraire, exégétique et ascétique de Philippe de Harvengt lui assigne une place distinguée parmi les écrivains de son temps. Ses écrits furent édités une première fois par Nicolas Chamart, abbé de Bonne-Espérance (Douai, 1621). Migne reprit cette édition dans *P. L.*, t. CCIII, 1855. Cette édition comprend une série de *lettres* (col. 1-180); *Commentarius in Cantica canticorum* (col. 181-488), *In Cantica canticorum moralitates* (col. 489-584); le traité *De somno Nabuchodonosor* (col. 585-592); le traité *Responsio de salute primi hominis* (col. 593-622); et une autre *Responsio de damnatione Salomonis* (col. 621-664); le traité *De institutione clericorum* (col. 665-1204); la *Vita S. Augustini* (col. 1205-1232) et la *Vita S. Amandi* (col. 1233-1302); la *Passio SS. Cyrici et Julitæ* (col. 1303-1310) et la *Passio S. Salvii martyris* (col. 1311-1324); la *Vita S. Foillani martyris* (col. 1325-1336); la *Vita S. Gisleni confessoris* (col. 1337-1348); la *Vita S. Landelini confessoris* (col. 1349-1358); la *Vita B. Odæ virginis* (col. 1359-1374); la *Vita S. Waldetrudis* (col. 1375-1387); la *Passio S. Agnetis* (col. 1388-1390). Le volume finit par des *Carmina varia* (col. 1391 sq.).

Le commentaire *In Cantica canticorum* constitue l'ouvrage exégétique le plus important de l'abbé de Bonne-Espérance; il dénote sa profonde connaissance des livres saints et des saints Pères, l'exactitude de sa doctrine théologique, ainsi que son intelligence de l'ascèse, où l'on sent quelque peu l'influence de saint Bernard et de Rupert de Deutz.

Le traité du *Salut du premier homme* fut la réponse à une question posée par un religieux de Bonne-Espérance. Elle se base sur le livre d'Osée et sur celui de la Sagesse (auquel l'auteur n'attribue pas la même valeur canonique) et sur la sentence des Pères, pour proclamer que la tradition de l'Église est unanime à reconnaître la pénitence et le repentir d'Adam.

Le traité de la *Damnation de Salomon* est également une réponse aux demandes de ses confrères. Philippe conclut que Salomon, n'ayant pas expié ses désordres, ne peut être sauvé. L'auteur rejette en même temps la sentence qui attribue à Salomon le livre de l'Ecclésiastique et n'accepte pas les livres apocryphes.

Philippe de Harvengt fut mêlé, par ses écrits, à la controverse sur la chair du Christ qui entre dans la discussion théologique du XIIe siècle. Plusieurs de ses lettres s'en font l'écho. Il fut de même mêlé à la discussion au sujet de la dignité des clercs, dont son livre de l'*Institution des clercs* est imprégné. Ce livre est composé comme suit. 1. *De dignitate clericorum.* 2. *De scientia clericorum.* 3. *De justitia clericorum.* 4. *De continentia clericorum.* 5. *De obœdientia clericorum.* 6. *De silentio clericorum.*

Les écrits hagiographiques de Philippe de Harvengt, dans la tradition du temps, sont surtout inspirés par la dévotion vouée au saint et le désir d'en faire un modèle de vie chrétienne et ascétique. Comme l'auteur le dit lui-même, « c'est à la demande de ses frères et de ses amis qu'il les a écrits, afin de leur donner un opuscule d'une lecture plus facile et plus agréable » que les biographies jugées barbares du VIIe ou du VIIIe siècle.

La *Vie de saint Augustin* fut le premier travail de ce genre. Elle fut composée à la demande des religieux de Bonne-Espérance et n'est que le résumé de la *Vie* de Possidius, ornée d'allégories et de réflexions morales et rehaussée de citations empruntées aux poètes classiques. A la demande du prieur du monastère bénédictin de Saint-Saulve, près de Valenciennes, Philippe retoucha une ancienne *Vie de saint Saulve*, l'enrichit de réflexions morales et de rhétorique fleurie. Il nous laissa de même la *Vie de saint Landelin*, écrite sous la même inspiration, et, à la demande des chanoines de Fosses, il convertit la *Vie* en vers *de saint Feuillan* qu'ils possédaient en une prose imagée. Une même demande lui fut adressée par les moines de Saint-Ghislain. Il leur fournit un pieux panégyrique de leur patron dans ce style cadencé et fleuri qui plaisait tant aux lettrés du XIIe siècle.

La *Vie de la vénérable Ode de Rivereuille* est la seule biographie originale qu'il ait écrite. Il connut personnellement la sainte prieure des sœurs norbertines et écrivit, en un style agréable et parsemé de textes sacrés, la vie de celle dont il fut le père spirituel.

La critique moderne se refuse à reconnaître l'authenticité de tout ce qui est contenu dans les *Opera omnia* de Philippe de Harvengt. On range, parmi les compositions qui ne sont pas de sa main, les lettres à Guillaume et à Alexandre III, les *Moralitates in Cantica*, le traité du songe de Nabuchodonosor, la Vie de saint Amand et de sainte Waudru et les actes de saint Cyrice et de sainte Julite. Récemment, l'on a prouvé que les *Carmina* ne sont pas de l'inspiration du second abbé de Bonne-Espérance.

J. Le Paige, *Bibliotheca Præmonstratensis ordinis*, Paris, 1633, p. 508; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e éd., t. XIV, p. 683-687; *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 268-295; U. Berlière, *Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, dans la *Revue bénédictine*, t. IX, 1892, p. 24 sq.; du même, *Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, dans la *Terre wallonne*, t. IX, 1921, p. 77-91; W. Wattenbach, *Sur les poésies attribuées à Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, dans *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 291-295; W. Wattenbach, *Beschreibung einer Handschrift mittelalterlicher Gedichte (Berl. Cod. theol. oct. 94)*, dans *Sitzungsberichte der königl. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, t. VIII, 1895, p. 123-157. — La bibliothèque royale de Bruxelles (cote *N 11 1158*) possède un manuscrit contenant les *Responsiones* de Philippe de Harvengt. C'est le seul manuscrit de ses œuvres dont nous ayons connaissance.

A. Erens.

12. PHILIPPE DE PANCALARI *(Ribotto)*, frère mineur capucin de la province de Gênes. S'est distingué à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle par son activité inlassable à promouvoir la religion catholique et à combattre la doctrine de Calvin dans les provinces subalpines, dont il fut constitué le commissaire apostolique par Clément VIII. Il a laissé des mémoires importants de ses luttes contre les calvinistes : *Discorso in modo di dialogo avuto dal P. Filippo Ribotto da Pancaluri, cappuccino, con Davide Rostagno nel villagio di S. Germano, sull' eucaristia e sul sacrificio della messa, nel quale il ministro protestante Rostagno convinto si arrese e molti altri calvinisti con lui.* Cet ouvrage fut publié à Turin, en 1598, in-4°, sur l'ordre du P. Barthélemy Rocca, inquisiteur général du Piémont. Il composa encore *Esposizione dell' orazione dominicale distribuita in quattro parti secondo i quattro sensi della Scrittura*, Turin, 1614; *Esposizione della salutazione angelica*, Turin, 1614.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 217; Francesco Zaverio Molfino, O. M., cap., *I cappuccini Genovesi. Note biografiche*, t. I, Gênes, 1912, p. 34, 363. Aux pages 480-482, cet auteur a publié trois lettres autographes importantes du P. Philippe de Pancalari, conservées dans la bibliothèque Trivulziana (fondo religioso) de Milan. Ces lettres, adressées au marquis d'Este, jettent une vive lumière sur l'activité du capucin, ainsi que sur les fruits abondants qu'il y récolta; Édouard d'Alençon, O. M. cap., *Bibliotheca mariana ord. min. capucinorum*, Rome, 1910, p. 63.

Am. Teetaert.

13. PHILIPPE DE ROTINGO (fin du XVe siècle), frère mineur de la régulière observance de la province de Saint-Antoine en Italie et non de la province de Strasbourg, comme l'affirme à tort J.-H. Sbaralea. Originaire probablement de Mantoue, il doit s'identifier avec le P. Philippe Votingo, cité par L. Wadding. Son principal mérite consiste dans la revision, la correction et l'édition du texte des sermons de Robert Caracciolo et d'Antoine de Bitonto, tous les deux de l'ordre des frères mineurs. Il publia, en 1496, à Venise, *Roberti Caraccioli Sermones de adventu et quadragesimales de pœnitentia, item de timore judiciorum Dei, cum sermonibus de divina caritate, de immortalitate animæ, de æterna beatitudine et per solemnitates Domini et virginis Mariæ.* Contrairement à ce qu'affirme J.-H. Sbaralea, il n'existe aucune édition de Bâle et Philippe n'a jamais publié séparément les *Sermones de timore judiciorum Dei.* En 1492, il édita à Venise les *Sermones dominicales per totum annum fr. Antonii de Bitonto.* Cette édition fut rééditée à Strasbourg, en 1495 et 1496, ainsi qu'à Venise en 1499. Il est également l'auteur d'un important opuscule sur les monts-de-piété : *Confutatio quæstiunculæ contra montem pietatis Mantuanum ad reverendissimum dominum, d. Ludovicum de Gonzaga marchionem et electum Mantuanum.* Il composa cet ouvrage au couvent de Saint-François de Mantoue en 1493 et le publia à Venise, en 1498, avec le *Consilium montis pietatis* du frère Fortunat de Pérouse et l'*Apologia contra cujusdam invectivam* de Louis de Turre. Enfin il procura une édition revue et corrigée du *Breviarium* et du *Missale romanum*, Venise, 1482, qu'il réédita à Venise, en 1484, 1485 et 1489. Il en publia encore une autre édition, distincte de la précédente, à Venise, en 1482.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 384 et 386; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, part. 1, Berlin, 1925, n. 3219, 3220, p. 440-441; n. 3912, p. 544-545; t. I, part. 2, n. 4491, p. 43; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum*, fasc. 1, p. 170; M. Pellechet, *Catalogue des incunables des bibliothèques publiques de France*, n. 2404, 2405, 2406, 2929, 2930, 2931 et 4891.

Am. Teetaert.

14. PHILIPPE DE SOSA (XVIe siècle), frère mineur de la régulière observance de la province Saint-Jacques en Espagne. Originaire probablement de Cordoue, il composa les ouvrages suivants : *De mysteriis angelorum*, Salamanque, 1539, qui constituerait la Ire partie d'un ouvrage plus étendu, dont la IIe traiterait *De essentia Dei, bonitate, liberalitate et de mundi creatione* et la IIIe *De sanctis ; De la excellencia del sanctissimo Evangelio*, Séville, 1569; *Compendium mysteriorum adventus Christi Domini*, Séville, 1569; *Hortulus virginitatis*, Salamanque, 1539. Il publia aussi la traduction espagnole du *Speculum disciplinæ* de saint Bonaventure, à Séville, en 1574. Il faudrait lui attribuer également *De la peregrinacion de Jerusalem*, que J.-H. Sbaralea considère comme l'œuvre d'un autre Philippe de Sosa, O. F. M., de la province d'Andalousie. A ce dernier, toutefois, reviendrait l'honneur d'avoir traduit en espagnol la IIe partie des *Chronica ordinis minorum* de Marc de Lisbonne, publiée à Alcala de Henares, en 1566. L. Wadding et J.-H. Sbaralea attribuent à tort ce dernier ouvrage à Philippe de Sosa de la province de Saint-Jacques. Enfin, les rééditeurs de J.-H. Sbaralea doutent si les traités *De mysteriis angelorum* et *Hortulus virginitatis* ont été publiés en 1539.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 385; R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palæstinæ*, Berlin, 1890, p. 200.

Am. Teetaert.

15. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, carme déchaussé français du XVIIe siècle. — Né à Malaucène (Vaucluse), l'an 1603, il entra dans l'ordre des carmes déchaussés au couvent de Lyon en 1620, y fit profession le 8 septembre 1621, étudia d'abord à Paris, puis au séminaire des missions de son ordre à Rome. Le 8 février 1629, ses supérieurs l'envoyèrent à Ispahan (Perse), d'où il passa bientôt aux Indes et enseigna les sciences sacrées en son couvent de Goa, dont il devint le prieur. En 1641, il rentra dans sa province d'Avignon, où il fut plusieurs fois prieur, définiteur, deux fois provincial, quatre fois visiteur général, deux fois définiteur général. Enfin, le chapitre général du 25 avril 1665 l'élut préposé général de la congré-

gation d'Italie, le premier qui fût élu pour la durée de six ans. Pendant son généralat, Philippe de la Trinité visita presque toutes les provinces de son ordre et mourut en odeur de sainteté, à Naples, le 28 février 1671.

Nonobstant ses nombreux voyages et ses charges continuelles, il écrivit nombre d'ouvrages pleins d'érudition et de piété. On lui doit, en effet : 1° *Summa philosophica ex mira principis philosophorum Arislolelis el Docloris angelici D. Thomæ doclrina juxla legilimam scholæ thomislicæ inlelligenliam composila*, Lyon, 1648, in-fol.; puis, à Cologne, 1654 et 1665. — 2° *Itinerarium orienlale*, Lyon, 1649, in-4°; trad. franç., Lyon, 1652 et 1659; trad. ital., Venise, 1667 et 1683. — 3° *Cursus theologicus juxla parles Summæ D. Thomæ in quinque lomos divisus;* les quatre premiers tomes parurent d'abord à Lyon, 1653, Cologne, 1656, Lyon, 1664; le t. v *(Traclalus de sacramenlo pænilenliæ)* ne parut á Lyon qu'en 1663, puis à Cologne, en 1670. — 4° *Summa theologiæ myslicæ*, Lyon, 1656, in-fol.; Bruxelles, 1874, en trois vol. in-8°. — 5° *Hisloria carmelilani ordinis*, Lyon, 1656. — 6° *Hisloria V. P. Dominici a Jesu Maria*, Lyon, 1659; trad. franç., Lyon, 1668 et 1669. — 7° *Divinum oraculum S. Cyrillo Carmelilæ Conslanlinopolilano solemni legalione Angeli missum... cui adiungilur commenlarius*, Lyon, 1663. — 8° *Generalis chronologia ab inilio mundi*, Lyon, 1663. — 9° *Decor Carmeli religiosi*, Lyon, 1665. — 10° *Theologia carmelilana sive apologia scholaslica religionis carmelilanæ pro luenda suæ nobililalis anliquilale*, Rome, 1665. — 11° *Maria sicul aurora consurgens, sive... de immaculala conceplione*, Lyon, 1667, qui constitue une défense de l'immaculée conception.

Élisée Monsignani, *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715 sq., t. II, p. 549-578; t. III, p. 598-604; Martial de S. J.-B., *Bibliotheca scriptorum... ord. carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 337-340, n. 39; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 51-653, n. 183; Barthélemy de Saint-Ange et Henri-M. du S.-S., *Collectio scriptorum... ord. carm. exc.*, t. II, Savone, 1884, p. 110-113, n. 63; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 37-39, n. 17; Anastase de Saint-Paul, dans le *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ* de Joseph du Saint-Esprit, t. I, Bruges, 1924, p. 296-297.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

16. PHILIPPE VARAGIUS, frère mineur conventuel français de la province Saint-Louis. Originaire des environs du Var, d'où il doit avoir été dénommé Varagius, il fut maître en théologie, *lector regens* á Florence et régent du gymnase de Padoue. Il doit avoir vécu vers la fin du xve et au début du xvie siècle et non vers la fin, puisque, dans son ouvrage, cité plus loin (*III Sent.*, dist. XVI, quæst. I), il relate que, à l'époque où il écrivait, l'université de Paris avait décrété que la vierge Marie était ressuscitée et montée au ciel, corps et âme. Or cela eut lieu en 1497 (Frassen, *De incarnatione*, disp. III, tract. I, art. 3, sect. III, quæst. V, § 7). Admirateur et défenseur de Duns Scot, il a rassemblé la moelle de l'enseignement du Docteur subtil et les principales thèses de sa doctrine dans : *Flores lotius sacræ lheologiæ medullam Senlenliarum Docloris sublilis Scoli conlinenles el in modum conclusionum posili*, Milan, 1509, in-4°, très probablement pas en 1508, comme l'affirme J.-H. Sbaralea. L. Wadding intitule à tort cet ouvrage : *Flores lolius sacræ Scripluræ.*

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 196; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 385-386.

Am. TEETAERT.

PHILIPPIENS (ÉPITRE AUX). — L'épître aux Philippiens est, en sa brièveté, la plus familière, la plus affectueuse des lettres de saint Paul. « Aucune, dit justement le P. Prat, ne ressemble moins à un traité de morale ou de théologie. » Et, cependant, les conseils de l'Apôtre se lient á des textes d'une haute portée doctrinale. Elle nous renseigne sur l'apostolat de saint Paul à Rome, sur ses difficultés, sur ses espérances. Par elle, nous connaissons aussi Philippes, cette première conquête sur le sol d'Europe, qui fut si chère à Paul et lui témoigna tant d'affection, affection du reste réciproque, tant l'âme de l'Apôtre s'épanche en ces pages toutes vibrantes d'émotion.

Épaphrodite était venu de Philippes porter à l'Apôtre, avec leur souvenir ému, les dons des fidèles. Demeuré à Rome, il tomba gravement malade. Guéri et désireux de revoir les siens, il devint le messager occasionnel d'une épître unique en son genre par la délicatesse d'une affection tout apostolique. — I. Données scripturaires. II. Données historiques. III. Théologie de l'épître.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — 1° *Les relalions de sainl Paul avec Philippes.* — 1. *La ville de Philippes.* — Ville très ancienne de la Macédoine, Philippes jouissait, par sa situation stratégique, d'une grande importance. Elle commandait les voies de la Grèce et de la Thrace. Non loin de la mer Égée, où le port de Néapolis Datémon lui assurait des débouchés, elle dominait une plaine fertile, arrosée par la rivière Gangitès ou Angitès et limitée par les monts Pangée et Hémus. De très riches gisements d'or et d'argent, découverts depuis une très haute antiquité, avaient attiré les chercheurs, tout comme ils avaient excité la convoitise des conquérants. La région avait d'ailleurs un charme qui ne fut pas sans influence sur les diverses colonies qui s'établirent en ces lieux. Les premiers colons vinrent de l'île de Thasos, et la ville porta le nom de Krénidès, en raison des sources abondantes qui l'arrosent.

Sa position stratégique et ses richesses minérales furent la raison de la conquête qu'en fit Philippe II de Macédoine (359-336 av. J.-C.), père d'Alexandre le Grand. Il en fit une place forte de première importance, l'agrandit, et, pendant plusieurs siècles, l'extraction des métaux précieux ajouta à cette valeur stratégique un commerce florissant. En 168 av. J.-C., Philippes tomba sous la domination romaine. Sous ses murs se joua le sort de la République. Octave et Antoine, héritiers de César, y remportèrent une victoire sur Cassius et Brutus, victoire décisive qui allait par suite modifier le statut de la ville. Elle devint colonie romaine, κολωνία, Act., XVI, 12, et reçut le titre de *Colonia Augusla Julia viclrix Philipporum* ou *Philippensis*. Une colonie, au sens romain, devenait une Rome en miniature, une reproduction de la Cité. Les vétérans apportèrent avec eux une organisation, la langue latine, les us et coutumes des chefs nommés par Rome et indépendants des gouverneurs provinciaux. Les *duumviri*, qui sont les magistrats, assument charges civiles et puissance militaire à Philippes, ils sont les στρατηγοί, Act., XVI, 20, et leurs officiers portent le titre de ῥαβδοῦχοι. Act., XVI, 35. Sans doute, la population était d'éléments mêlés, amenés par la colonisation et les conquêtes successives. Macédoniens, Grecs, Thraces voisinaient avec les vétérans venus des armées romaines. Mais, fondus peu à peu ensemble, ils bénéficiaient du *jus italicum* qui leur accordait des privilèges à peu près semblables à ceux des citoyens de Rome.

Un passage des Actes, XVI, 12, a de tous temps fait difficulté chez les commentateurs. Il vise la situation de Philippes parmi les villes de Macédoine : εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία. Le codex *D* substitue κεφαλή à πρώτη, le codex *B* supprime l'article devant μερίδος. Le sens peut être double : Philippes était une ville de première importance en Macédoine, ou la première ville que l'on rencontrait en pénétrant en Macédoine. Lewin,

Life and epistles of St. Paul, admet que Philippes succéda à Amphipolis comme capitale de la *Macedonia prima*, la Macédoine étant alors partagée en quatre districts. Lightfoot estime que, du temps de l'Apôtre, cette division n'existait plus. Faut-il admettre que Luc, Macédonien, originaire, suivant quelques opinions, de Philippes même, ait voulu mettre en relief sa ville natale? Il ne semble pas. Mais, si l'on tient compte du rapprochement, dans la construction de la phrase, de πόλις et de κολωνία, il pourrait signifier plus une prééminence de prestige que de rang. Quant aux conjectures faites au sujet du texte : πρώτης au lieu de πρώτη τῆς (Blass), πιερίδος au lieu de μερίδος (Westcott, Hort), elles ne sont pas justifiées. La liaison de πόλις et de κολωνία s'oppose à la syntaxe, et la signification basée sur cette manière de construire la phrase n'est pas heureuse.

L'élément juif ne paraît pas avoir été bien important à Philippes. Le lieu de réunion était hors de la ville. Act., xvi, 13. Cette situation quelque peu inférieure tient sans doute au caractère de colonie militaire de la cité. Lydie, que Paul rencontre au lieu de prière, le jour du sabbat, n'était pas juive, mais « craignait Dieu ». Du moins le judaïsme avait recruté des prosélytes dans la classe opulente des marchands et sans doute la qualité rachetait l'infériorité du nombre. Les femmes n'avaient pas un moindre rôle dans la communauté et leur influence semble avoir été assez grande pour déterminer des rivalités inquiétantes.

2. *Paul à Philippes* (Act., xvi). — A aucune de ses communautés, saint Paul ne témoigne autant d'affection qu'à celle de Philippes. Les termes qu'il emploie marquent cette préférence pour une Église qui surpassait les autres en fidélité et qui savait lui témoigner aux moments difficiles, par des offrandes répétées, un attachement sincère. En quittant Troas, il aborda à Néapolis et arriva à Philippes à l'automne de 51. Silas et Timothée l'accompagnaient. Luc se donne dans sa narration comme compagnon de Paul. L'hypothèse de l'origine macédonienne de Luc rend plus plausible encore cette première démarche à Philippes. Elle expliquerait peut-être le long séjour de Luc dans la ville, comme aussi l'absence de sévices contre lui.

Après le tumulte d'Éphèse, en 56, Paul partit de nouveau pour la Macédoine, Act., xx, 1, qu'il parcourut et où il donna de nombreuses exhortations. On peut supposer, avec vraisemblance, que les fidèles de Philippes eurent leur part de cet apostolat.

En comparant les formules de Phil., i, 25, et de Act., xx, 25, on peut inférer qu'une exégèse discrète ne s'oppose pas à une autre visite indiquée, bien que vaguement, par I Tim., i, 3, et II Tim., iv, 20. Les relations du moins furent suivies et s'accompagnaient de secours matériels. Phil., iv, 16; II Cor., xi, 9; Phil., iv, 18. La venue d'Épaphrodite fut surtout une consolation pour l'Apôtre : « J'ai été comblé de biens en recevant par Épaphrodite ce qui vient de vous, parfum d'agréable odeur, sacrifice digne d'être accepté, agréable à Dieu. »

D'autre part, la correspondance échangée entre l'Apôtre et les Philippiens dépasse-t-elle les limites de la courte lettre qui nous intéresse? Au chapitre iii, 1, τὰ αὐτὰ γράφειν peut signifier que l'épître aux Philippiens n'est point l'unique et que souvent l'Apôtre les a prémunis contre les mêmes dangers. Knabenbauer penche pour cette opinion; également R. Vincent, dans *The intern.-crit. comment. on the epistle to the Philippians.* Lightfoot estime qu'il faut rapporter τὰ αὐτά aux monitions précédentes, i, 27; ii, 2, 3, 4. Le passage de Polycarpe qui parle, dans sa lettre aux Philippiens, iii, d'ἐπιστολαί, n'indiquerait pas que ces lettres furent multiples, et nombreux sont les passages où ce pluriel est mis pour un singulier. Par contre, Meyer, *Kritisch exegetiches Handbuch über den Brief an die Philipper,* cite des cas où le pluriel marque bien la multiplicité. Il y a tout lieu de penser que les messagers se faisaient porteurs des conseils de l'Apôtre et qu'ils pouvaient fort bien s'accompagner d'instructions écrites.

2° *Situation de l'Église de Philippes. Destinataires.* — L'influence juive paraît avoir été éclipsée par des gens de condition, qui trouvaient dans une large aisance le temps et la facilité de grossir, par leur adhésion, la petite communauté. Macédoniens teintés de culture romaine, loyaux, d'une largeur d'esprit peu commune ils se mouvaient volontiers dans l'ambiance d'Israël, sans toutefois se lier par la circoncision. Les femmes intéressées aux affaires, qui puisaient dans le commerce le sens de l'organisation, menaient à Philippes une vie moins fermée qu'en Asie. Ce sont elles, comme Lydie, « craignant Dieu », qui ouvrirent largement leur foyer à l'Apôtre et à la communauté naissante. Évodie et Syntiché devaient à leur influence de déterminer des partis, d'autant qu'elles furent des ouvrières de la première heure, Phil., iv, 3, et que le fait d'avoir été des recrues agissantes leur donnait sur ceux qui, dans la suite, s'adjoignirent à la communauté, un ascendant qui ne devait pas être sans danger pour l'union des esprits. Des hommes qui, sans doute, n'étaient pas des moindres, suivirent la prédication de Paul. Épaphrodite, dont le nom est commun dans les inscriptions grecques et latines, est donné comme un personnage de premier plan, ἀδελφόν, σύνεργον, συστρατιώτην, qui inspire confiance à tous, car il est porteur des dons des fidèles. Phil., iv, 18. Clément, dont l'identification avec Clément de Rome est abandonnée par les critiques, possède l'autorité suffisante pour apaiser les conflits. Il reste la question de savoir si σύνζυγε est un nom propre. Knabenbauer le pense, bien qu'une telle dénomination soit totalement inconnue des inscriptions grecques. D'aucuns ont voulu également faire de γνήσιος le nom d'un personnage. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse du chef de la communauté, le premier parmi les ἐπίσκοποι à qui Paul adresse sa lettre. Lighfoot applique ce terme à Épaphrodite qui deviendrait ainsi le témoin de l'Apôtre; d'autres pensent à Luc, Silas ou Timothée.

La communauté de Philippes avait une organisation : évêques et diacres. Ce que sont ces ἐπίσκοποι, quelles fonctions ils exercent, la terminologie nécessairement imprécise en un temps où l'Apôtre restait le chef incontesté des Églises qu'il fondait, ne permet guère de le dire. « Toutes les lettres de saint Paul, y compris les Pastorales, dit très justement le P. Prat, sont d'une période antérieure à la fixation de la terminologie hiérarchique. » Il y a une imprécision, bien connue des anciens Pères, des termes qui désignent des fonctions identiques par des noms divers : ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, προϊστάμενοι. L'Apôtre semble bien être demeuré le seul évêque au sens rigoureux du mot. Les Églises fondées par lui recevaient une organisation assez souple pour la gestion des affaires courantes et l'exercice des fonctions sacrificielles et sacramentelles, mais cependant dans l'absolue dépendance d'une juridiction plus élevée qui appartenait en propre à l'Apôtre. Un terme ou l'autre était choisi suivant les milieux : πρεσβύτερος avait une allure juive; ἐπίσκοπος avait l'avantage, chez les Grecs, d'indiquer la fonction dans son activité immédiatement pratique. Un collège sacerdotal n'allait pas sans un chef doté d'une certaine prééminence, sans pour cela posséder les pouvoirs apostoliques. Il peut être indiqué par l'expression γνήσιε σύνζυγε. Moule, *The epistle to the Philippians.* Qu'il ait été choisi comme le plus digne, cela va de soi; que, plus tard, il ait reçu les pouvoirs apostoliques, c'est normal. En somme, l'orga-

nisation ecclésiastique se présente comme une hiérarchie dont Paul est le chef, avec des anciens ou épiscopes munis de fonctions plus ou moins étendues suivant les cas et les milieux, et des diacres bien identiques à ceux des Actes. Voir, sur cette question, P. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. i, p. 475 sq. et note Y, p. 488; M. R. Vincent, *op. cit.*, excursus, *Bishops and deacons*, p. 36. La communauté jouissait d'une certaine aisance. Le recrutement de la première heure avait amené à l'Église un monde qui, adonné aux affaires, savait user libéralement d'une prospérité dont l'écho nous est parvenu dans la lettre aux Philippiens. La générosité première fut persévérante. Là, plus qu'ailleurs, il dut y avoir cette émulation dans la charité dont parle l'Apôtre, II Cor., viii, 3 sq. Ce fut une vertu propre aux chrétiens de Philippes qui, à plusieurs reprises, envoyèrent des secours à l'Apôtre. iv, 16.

3° *Lieu de composition.* — L'entente est à peu près unanime sur la composition de l'épître à Rome. Et ceux mêmes qui veulent dater de Césarée les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens et le billet à Philémon, en viennent à penser que la lettre aux Philippiens fut écrite à Rome. Deux textes favorisent cette opinion : celui qui mentionne le prétoire, i, 13, et celui qui parle des saints de la maison de César, iv, 22. Sont donc délaissées les positions de Paulus, Thiersch, Macpherson et Goguel. — H. Lisco, *Vincula sanctorum. Roma peregrina*, Berlin, 1900-1901, Deissmann, *Licht vom Osten*. 4e édit., 1923, Albertz, P. Feine placent la composition de l'épître à Éphèse. Voir une discussion des opinions dans J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Fribourg, 1931,

L'opinion qui tient pour Césarée a été reprise par Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper erklärt*, dans *Kritisch exegetischer Commentar über das N. T.*, de H. A. W. Meyer, ixe sect., Gœttingue, 1928. Dans l'introduction, il est affirmé que Paul, prisonnier à Césarée, y écrivit son épître. Loin d'étayer sur des preuves rassemblées et discutées son opinion, l'auteur la dérive d'une thèse générale appliquée à l'épître aux Philippiens. Le mot « prétoire », ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ, fait l'objet d'une discussion approfondie, p. 40-41, n. 5. Le palais impérial, dit-il, ne se nomme jamais à Rome le prétoire, mais le palais. Ce ne serait qu'au iiie siècle que les sentences en appel auraient été déférées au préfet du prétoire, bien qu'il eût — et ceci paraît assuré dès l'époque de Trajan — le soin de veiller à la garde des prisonniers. Cf. lettre de Trajan à Pline (57 [65] : *qui a Julio Basso relegatus est.... vinctus mitti ad præfectos prætorii debet.* De militaire — on saisit fort bien l'évolution du terme — et réservé d'abord au quartier général d'un chef et plus particulièrement de l'empereur devenu en fait le commandant suprême, le terme revêt une acception juridique et désigne le lieu de la justice du représentant de l'autorité romaine. La signification militaire s'attacha plus particulièrement au prétoire de Rome, résidence habituelle de l'empereur, qui, sans être une cour de justice, devint en fait le centre de rassemblement et de surveillance des appelants à la justice suprême. Mais, dirons-nous, il ne suffit pas d'affirmer que, si Paul fut déféré au tribunal suprême, ce fut à celui d'une province, Éphèse, Corinthe, Césarée, et d'exclure par le fait Rome.

L'opinion de Lightfoot paraît bien plus proche d'une exégèse recevable. Il entend par *prætorium* la garde prétorienne. Et cette opinion repose sur des textes : Tacite, *Hist.*, i, 20; ii, 11; iv, 46; Suétone, *Nero*, 9; Tite-Live, xxvi, 15; xxx, 5. La désignation des troupes prétoriennes était le prétoire. On pourra remarquer du reste que, dans Phil., i, 13, il s'agit non pas d'un lieu déterminé, mais d'un groupe de personnes et que le texte paraît mieux s'accorder avec le sens préconisé par Lightfoot. *In toto prætorio : hoc est apud omnes officiales prætorii, apud universos agentes in prætorio* (Cajétan). Du reste, les Actes, xxviii, 16; xxvi, 32, indiquent que Paul en ayant appelé à César fut jugé à Rome où on lui permit de demeurer en particulier sous la garde d'un soldat.

Le sens à donner au mot « prétoire » (Lohmeyer, *op. cit.*, p. 191, n. 1, estime que iv, 22, laisse libre toute hypothèse) se rattache très étroitement au sens de l'expression οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Suivant Lightfoot, il s'agit probablement des esclaves et affranchis attachés au palais. On a pu en conclure à une certaine emprise du christianisme dans la société romaine, due à l'apostolat de l'Apôtre, comme aussi à une date tardive de l'épître. Ce terme devait s'appliquer à un nombre considérable de personnes, parmi lesquelles il fallait compter des honoraires qui pouvaient être des provinciaux. Or, une telle situation ne peut correspondre à Césarée; elle s'entend sans difficulté et très normalement de Rome. De plus, il est curieux de constater, dans les inscriptions, une similitude de noms que l'on rencontre dans Romains, xvi, 10.

L'espoir d'une décision favorable à son procès, Phil., ii, 23, la pensée de revoir les Philippiens, i, 25, 27; ii, 24, espérance que l'Apôtre ne pouvait avoir à Césarée, une Église qui est organisée et où les partis lui donnent du souci, s'accordent difficilement avec la rédaction à Césarée, beaucoup mieux avec le prétoire de Rome et avec le sens de la maison de César. C'est donc, par une vue d'ensemble, un rapprochement des données exégétiques et du contenu de l'épître elle-même sur la situation de Paul, que l'on peut se faire une opinion, qui a pour elle un poids respectable de probabilités, sur le séjour de l'Apôtre et la composition à Rome de l'épître aux Philippiens. L'épître aux Philippiens a été écrite à Rome; la situation qu'elle suppose apporte des preuves suffisantes. On a pu écrire, Loisy, *Les livres du N. T. traduits du grec en français*, 1922, p. 174, « que les épîtres de la captivité ne montrent pas Paul en relation avec l'ensemble de la communauté romaine, que sa grande épître (aux Romains) avait été de nul effet ». Mais les renseignements fournis par notre lettre, pour brefs qu'ils soient, caractérisent suffisamment le milieu qui les livre pour permettre d'affirmer que le séjour de Paul à Rome fut actif, que l'Apôtre s'adressa à une communauté dont, en vérité, il n'était point le fondateur, mais où il trouva des zèles empressés, à côté de difficultés qui s'expliquent mieux à Rome qu'ailleurs. La communauté romaine, au temps où Paul l'aborde en prisonnier, était florissante. Déjà, en 57, dans l'épître aux Romains, il salue vingt-quatre personnes et la manière dont il cite certaines d'entre elles porte à croire qu'il s'agissait de chrétiens influents. Il n'arrivait pas en inconnu, puisque les frères viennent au-devant de lui. N'est-il pas raisonnable de penser qu'il y a quelques relations entre ces frères, ces saints et ceux de la maison de César? Sans doute encore, faut-il se souvenir que la communauté comprenait des éléments rencontrés sur les routes d'Orient et que Paul distingue entre ceux qui, gens ou gardiens du prétoire, avaient quelque sympathie et ceux qu'il caractérise par l'expression οἱ λοιποὶ πάντες.

Dans une communauté où un homme de la valeur de Paul compte des amitiés et en fait de nouvelles, où sa puissante personnalité s'affirme dans un enseignement, qui, tout en gardant à la vérité évangélique immuable sa valeur objective, en précise les données, en manifeste la plénitude par des formules qui sont déjà une théologie, on comprend que des gens attachés encore à la manière très simple de la catéchèse apostolique ne saisissent pas d'emblée la doctrine de l'Apôtre et fassent opposition. Étaient-ils plus spécialement des

judaïsants? Il faut reconnaître du moins qu'ils gardaient une pondération à quoi Paul n'était pas accoutumé. On sait du reste, Rom., xiv-xv, que les judaïsants romains étaient de nuance beaucoup moins radicale que leurs congénères palestiniens ou corinthiens. Les opposants de Paul paraissent bien plutôt étonnés des nouveautés de méthodes et de formules, ou sont jaloux d'un succès évident. Phil., i, 17-18.

Cet état d'esprit ne se pouvait rencontrer qu'à Rome et tout ceci confirme heureusement les données de la tradition et de l'exégèse.

4° *Date de l'épître.* — Sur cette question, les critiques sont divisés. Les uns placent la lettre aux Philippiens avant les autres épîtres de la captivité (Lightfoot, Farrar). La plupart la reculent à la fin du procès en appel (Meyer, Weiss, Godet, Lipsius, Holzmann, Zahn, Jülicher, Ramsay, R. Vincent). Jacquier ne se prononce pas.

En somme, la thèse qui place en fin de captivité la rédaction de la lettre a pour elle de solides arguments, admis par la majorité des critiques. Ce sont : 1. le progrès de l'Évangile à Rome dû au zèle et à l'autorité de l'Apôtre et qui ne fut pas l'œuvre d'un jour. Pour que « nul n'ignore la raison de sa captivité », i, 13, pour que « la parole de Dieu soit annoncée avec assurance », i, 14, il faut que l'Apôtre, par un long séjour, ait gagné peu à peu en influence; 2. l'absence de Luc et d'Aristarque venus avec lui à Rome (Col. et Philem.) se comprend mieux après un séjour déjà prolongé, pour des raisons d'apostolat; 3. le cas d'Épaphrodite qui, sans doute, n'a pas fait coup sur coup des voyages que la distance, malgré tout, rendait longs et difficiles; 4. le ton général de l'épître, empreint d'une mélancolie qui convient à une longue détention et à une différence d'égards due à Tigellius, successeur de Burrhus en l'an 62 au commandement de la garde prétorienne; 5. l'issue prochaine d'un long procès, soumise sans doute à la volonté de la Providence, mais qui laisse à Paul l'assurance d'un nouveau voyage où il reverrait la communauté de Philippes.

Il semble donc que l'on puisse fixer, après examen des raisons opposées, la rédaction de la lettre vers la fin de l'an 62 ou le printemps de l'an 63.

5° *Intégrité.* — La critique radicale scinde l'épître aux Philippiens en morceaux différents rassemblés ensuite par un rédacteur. « Il semble que l'épître aux Philippiens ait été formée de lettres originairement distinctes... Vers le milieu, iii, 1, une coupure nette se remarque et une violente sortie contre les prétendus judaïsants, qui rappelle l'épître aux Galates et surtout l'apologie de Paul dans la IIe aux Corinthiens, tranche à tel point sur ce qui précède que le fait de la compilation paraît au moins vraisemblable. Cette tirade n'a pas été écrite en même temps que le passage du commencement, i, 17, 18, où Paul se résigne à ce qu'on prêche l'Évangile contre lui. » Il y aurait de même opposition entre les données sur Épaphrodite, ii, 25, 30, et iv, 18 : « Le principal de la seconde partie représenterait donc une lettre antérieure à celle que représente le principal de la première partie. » Loisy, *op. cit.*, p. 172; cf. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1921, p. 244. La première lettre, principal de la seconde partie, daterait du début de la captivité, la seconde lettre (du commencement à iii, 1) serait de la fin. Cette thèse est celle de Clemen et de Spitta plus ou moins modifiée.

D'autres estiment que iii, 1 *b*-iv, 20, étaient écrits à des personnages particuliers de l'Église de Philippes. Schenkel et Reuss pensent à une reprise de Paul après une interruption. La plupart des critiques radicaux voient deux lettres différentes dans notre épître. Le fait d'une telle diversité d'opinions est un argument en faveur de la thèse traditionnelle.

L'allure générale de la lettre toute familière, dans laquelle Paul mêle les conseils aux remerciements pour une générosité d'autant plus précieuse qu'elle se faisait sentir en de pénibles circonstances, le ton d'une épître écrite au courant de la plume où les impressions suscitent les recommandations, est assurément la meilleure réponse aux opinions radicales. C'est bien un écrit sans plan et sans intention systématique, où les transitions abruptes sont toutes naturelles. Les mots du début de iii, 1, τὸ λοιπόν, « du reste », ne sont pas nécessairement une conclusion, mais introduisent ce qui suit (R. Vincent); Lohmeyer, *op. cit.*, p. 123, ajoute qu'ils équivalent à un οὖν emphatique, tout aussi bien dans le grec classique que dans le grec commun et il en cite de nombreux exemples.

Si Loisy place la rédaction de la seconde partie avant celle de la première, c'est en raison des avertissements sur le danger des judaïsants et par comparaison avec l'épître aux Galates, la IIe aux Corinthiens et celle aux Romains. Mais pourquoi l'Apôtre, devant un danger qu'il connaissait, n'aurait-il pu donner, après réception de nouvelles, des conseils contre une erreur, dont rien ne laissait supposer l'existence à Philippes lors de son arrivée à Rome? Et il en avait tant souffert que, sous sa plume, revit en termes comme stéréotypés l'âpreté d'expressions qui la stigmatisait. Quant aux remaniements intérieurs que l'on prétend voir dans l'épître, ils dépendent plus de vues subjectives que d'une étude objective.

En fait, il reste que, d'après Polycarpe (lettre aux Phil., iii, 2), on peut admettre que Paul adressa plusieurs lettres à l'Église de Philippes; et Jacquier écrit : « Si on veut que ce verset, iii, 1, soit la conclusion d'une première lettre, nous n'y voyons aucun inconvénient, pourvu que l'on admette que la suite est aussi une lettre de saint Paul. » *Hist. des livres du N. T.*, t. i, p. 352.

6° *Authenticité.* — Solidement attestée par tous les anciens écrivains ecclésiastiques, elle est reconnue par presque tous les critiques. Les témoignages sont les mêmes que pour les grandes épîtres.

Clément de Rome fait allusion à Phil., ii, 2 sq., dans sa lettre aux Corinthiens, xvi, 1; *Cor.*, xxi = Phil., i, 27; *Cor.*, xlvii = Phil., iv, 15. Quelques expressions d'Ignace d'Antioche ont leur parallèle dans notre épître, *Rom.*, ii = Phil., ii, 17; *Philad.*, viii = Phil., ii, 3; *Smyrn.*, iv = Phil., iv, 13. Saint Polycarpe, dans son épître aux Philippiens, leur rappelle que Paul leur adressa une ou plusieurs lettres et fait des emprunts à la nôtre : i = Phil., iv, 10; ii = Phil., ii, 10; ix = Phil., ii, 16; x = Phil., ii, 2, 5; xii = Phil., iii, 18. Voir, à ce sujet, Moule, *The epistle of Paul the apostle to the Philippians*, introd., p. 24. On trouve quelques réminiscences dans le *Pasteur* d'Hermas, dans le *Testament des douze patriarches*, dans l'*Épître à Diognète*, dans Théophile d'Antioche, dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon qui reproduit le passage sur les abaissements du Christ. Les hérétiques l'emploient; elle est dans l'*Apostolicon* de Marcion, dans les versions latines et syriaques, enfin inscrite au Canon de Muratori. Les Pères l'utilisent et reconnaissent unanimement son origine paulinienne.

Chez les modernes, après une phase de négation, les critiques ont fini par rejeter les objections provenant de la critique interne. Les thèses de Baur ont trouvé un adversaire dans Holsten qui chercha des arguments contre l'authenticité dans l'étude littéraire et doctrinale de l'épître. Cependant, la proportion des *hapax legomena* est la même que dans les autres épîtres; on y relève vingt mots particuliers à Paul qu'on retrouve dans les écrits pauliniens et nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Les procédés littéraires, les figures, la manière générale sont bien de saint Paul. Nous verrons, en étudiant la théologie de

l'épître, qu'elle est essentiellement paulinienne. Cette authenticité a été soutenue par tous les catholiques et par les critiques les plus en vue : de Wette, Harnack, Holzmann, Jülicher. Voir R. Vincent, *op. cit.*, introd., p. xxv; Jacquier, *op. cit.*, p. 347. Pour le parallélisme avec les autres épîtres, voir Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Philippians*, 12e édit., 1896, p. 43, 44.

7° *Plan de l'épître. Analyse.* — Il ne faut point chercher dans notre épître un plan rigoureusement établi, par suite un ordre logique des idées. Pas davantage, on ne peut y trouver une partie dogmatique et une partie morale; c'est bien plutôt autour des sentiments intérieurs de l'Apôtre que se pressent les idées et les recommandations. Si l'on veut chercher les pensées dominantes de notre lettre, il semble que l'on puisse mentionner : l'accroissement de la charité et la sérénité de la joie chrétienne. Nous donnons le plan adopté par le P. F. Prat dans la *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 579, avec quelques modifications.

La suscription s'adresse au clergé et aux fidèles. L'entrée en matière, sous forme d'action de grâce, fait corps avec la lettre.

1. Divers motifs de joie, venant du souvenir des Philippiens qui lui ont toujours prêté assistance et de la tournure favorable des événements : l'Évangile gagne jusque dans le prétoire, malgré des prédicateurs aux sentiments divers : Paul, soit dans la vie, soit dans la mort, ne désire que la glorification du Christ, mais il est persuadé qu'il reverra ses chers Philippiens. I, 1-27. — 2. Il les prie de mettre le comble à sa joie : par la charité, l'abnégation, l'humilité, le dévouement mutuel dont le Christ, en son humiliation volontaire, est un parfait exemple; qu'ils coopèrent à la grâce et que, par la pratique de toutes les vertus, ils mettent le sceau à leur joie commune. II, 1-18. — 3. Il veut y contribuer de son côté. Pour cela, il a résolu de leur envoyer Timothée. Bien plus, il espère venir lui-même. En attendant, il leur renvoie Épaphrodite qu'il leur recommande. II, 19-30. — 4. Il leur recommande à nouveau de se défier des judaïsants : Paul leur est égal pour les avantages dont il se font gloire. justice de la loi et justice qui vient de la foi. Paul tend vers la perfection et avec humilité se donne en exemple. Qu'ils vivent sans relâchement, en citoyens du ciel; que leur fermeté dans le Seigneur soit sa gloire et sa joie. III, 1-IV, 1. — 5. Recommandations sur la concorde, la joie spirituelle, la paix. Qu'ils gardent les préceptes qu'il leur a donnés. Il leur rappelle leurs sentiments communs, les remercie du don de leur affection. Doxologie, salutations, souhaits. IV, 2-23.

II. Données historiques. — L'épître aux Romains avait été adressée à une communauté qui n'appartenait point à l'Apôtre, en possession d'une organisation qui ne lui devait rien. Qu'elle demeurât fermée, du moins pour l'instant, à des doctrines nouvelles, qui, pour n'être que le développement logique et révélé du message de Jésus, ouvraient des perspectives sur ce que saint Paul appelle son évangile, cela n'est pas pour étonner. Le milieu n'avait pas été sans subir l'emprise d'un judaïsme assurément moins étroit en raison du contact avec le monde romain, où, dès la première heure, s'étaient faites les premières conversions : monde fort différent de celui de la Macédoine et sur lequel l'appel aux gentils n'avait pas encore retenti. Il ne semble pas que l'effet produit par la lettre aux Romains eût répondu complètement à l'attente de son auteur. Sans doute, il y avait plus de dispositions à recevoir le message de Paul, garanti en somme par la révélation, mais les formules d'opposition, la carence totale de la Loi en face de cette justice de Dieu qui vient par la foi en Jésus-Christ, le ton de l'auteur, les difficultés mêmes du style avaient pu être un obstacle. Il paraît bien, d'après la lettre aux Philippiens, que la résistance ne fut pas seulement passive. Si les gentils faisaient nombre dans la communauté de Rome, c'était par les portes d'un judaïsme modéré qu'ils étaient entrés. Ils gardaient de ce fait une mentalité assez prompte à refuser crédit à des assertions qui pouvaient paraître des nouveautés. Au c. I, 12 sq. de l'épître aux Philippiens, Paul écrit : « Je veux que vous sachiez, frères, que ma situation a plutôt tourné à l'avantage de l'Évangile, de sorte que mes chaînes sont apparues comme étant pour le Christ dans tout le prétoire et à tous les autres », ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν. On peut observer qu'ici μᾶλλον indique moins l'extension que l'assurance. Si l'Apôtre tient à rassurer les Philippiens sur le résultat de son apostolat pendant sa captivité, sur sa situation personnelle, c'est que, vraisemblablement, maintes difficultés étaient survenues qui pouvaient donner quelque inquiétude. D'autre part, l'allure de la phrase laisse entendre, de manière sans doute voilée, que bien des déceptions avaient troublé ses espérances et l'avaient fait souffrir. Ses amis, ses partisans, ceux qui avaient été les messagers de la valeur de son apostolat, qui, par ailleurs, lui avaient créé une ambiance favorable, ceux qui s'étaient fait doctrinalement les propagateurs de son message, ne s'étaient-ils pas laissés aller au découragement? L'Apôtre, abordant Rome en prisonnier, pouvait paraître inquiétant : avoir maille à partir avec l'autorité n'est pas précisément une recommandation pour des timorés. En fait, les timidités fort naturelles du début firent place à plus d'assurance pour prêcher la parole de Dieu. I, 14. Et, par là, il faut entendre l'Évangile avec les orientations révélées et surnaturelles données par l'Apôtre. I Cor., I, 18; Eph., I, 13; II, 16; Col., III, 16; I Thess., I, 8; IV, 15.

Lui-même travaillait dans le milieu spécial du prétoire et, semble-t-il, avec succès; mais son activité débordait le lieu de son emprisonnement. Ne s'était-il pas mis en contact avec les chefs de la communauté juive qui ne semblent pas avoir eu de parti pris contre sa personne, bien que subsiste, Act., XXVIII, 22, une appréciation de fait sur l'opposition qui entoure les ministres du Christ, qui n'est pas sans avoir influé sur les difficultés de l'Apôtre?

Sa première entrevue avec les principaux de la communauté juive fut toute d'habileté pour prémunir son ministère contre une opposition qui pouvait laisser voir en lui un contempteur de la Loi, quelque peu dangereux en raison des attaches qu'il avait déjà à Rome et de la renommée qui le précédait.

Mais, dans l'Église romaine, il y avait des judaïsants qui, par opposition à sa personne et surtout à son enseignement, entreprenaient de prêcher le Christ. Ils paraissent avoir été de nuance moins radicale que ceux de Galatie et de Corinthe. Rom., XIV-XV, 13. Il semble même qu'on puisse les répartir en deux groupes : ceux, d'une part, que menaient la jalousie et l'hostilité, ou que guidait le parti pris et, d'autre part, les chrétiens de bonne volonté et ceux qui avaient quelque tendance à faire bon accueil à l'évangile de l'Apôtre.

Cependant, la vérité objective de l'Évangile ne paraît pas mise en cause, mais plutôt la manière de le présenter et d'en extraire les valeurs surnaturelles. Rien ne dénonce un conflit, mais quelque susceptibilité contre un enseignement qui, pour être dans la même ligne, dépasse le milieu par sa profondeur, par l'autorité du prédicateur, probablement aussi par sa tendance à abaisser des barrières qu'on ne laissait pas de dresser contre les gentils.

Cette hostilité se traduisit d'abord par une indifférence calculée, puis par une émulation dans la prédication de la parole du Christ I, 17, qui, malgré la

foncière malignité des motifs, tournait à l'avantage de l'Évangile. I, 18. Dans l'hypothèse d'une reprise, à une époque différente, du thème de la lettre, on pourrait penser que les difficultés avaient grandi. Il existe, en effet, une différence de ton entre la première partie de la lettre se terminant à III, 1*a*, et la seconde où l'Apôtre parle en termes véhéments des judaïsants dont il avait fait le procès en d'autres épîtres. Leurs menées, qui visaient d'abord sa personne, avaient pu glisser sur le plan doctrinal. Mais si le τὸ λοιπόν n'est pas terminatif, s'il marque, comme dans I Cor., VII, 29, la conclusion générale des considérations qui précèdent et sert de terme de liaison — et cette hypothèse s'accorde mieux avec l'ensemble du chapitre IV — il reste possible que les difficultés avec les judaïsants romains aient incité Paul à mettre en garde les Philippiens contre eux ou que des nouvelles sur des dissensions dans l'Église de Philippes aient invité l'Apôtre à des recommandations pressantes.

Le prosélytisme des judaïsants était-il un danger pour l'Église de Philippes? Avait-il déjà exercé quelque emprise sur certains membres, dont Paul parle avec larmes et qui, par leur vie, offraient un terrain propice à leurs démarches? L'analyse du c. III peut donner, sur cette question, quelques renseignements. Le ℣. 2 renferme une énumération qui semble s'appliquer à diverses catégories. Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. On peut remarquer que le verset suivant reprend cette idée de circoncision et emmène toute la péricope par attraction. N'y aurait-il pas lieu de rechercher, dans la suite des développements, ce qui correspond à ces qualificatifs mis en exergue? Ceux qui marchent en ennemis du Christ pourraient être les κύνες; les κακοὶ ἐργάται marqueraient ces ouvriers qui, par opposition à Paul, ne cherchent point dans l'apostolat leur perfection personnelle. Ainsi, la pensée de Paul, au cours de sa lettre, aurait une suite logique. Les jaloux, ceux qui annoncent le Christ avec des motifs qui ne sont pas purs, c. I, seraient qualifiés par opposition au zèle de l'Apôtre pour le Christ. Les judaïsants seraient, par opposition à la circoncision véritable qu'est la foi dans le Christ, clairement stigmatisés. Et, enfin, il semble que l'on puisse trouver l'antithèse des ennemis de la croix dans II, 14 : « Faites toutes choses sans murmures, ni hésitations, afin que vous soyez irréprochables et purs, des enfants de Dieu irrépréhensibles au milieu d'une génération perverse et corrompue. » Certains commentateurs voient dans ce relâchement que blâme Paul une tendance épicurienne, d'autres un gnosticisme avant la lettre dont les spéculations ne seraient pas sans influence sur la morale. Mais n'y pourrait-on soupçonner ce scepticisme des Athéniens en face du mystère de la croix et de la résurrection?

Mettre en garde plutôt que réformer, telle paraît bien être la pensée de Paul quand il écrit aux Philippiens. Sans exagérer l'importance de l'élément féminin dans l'Église de Philippes, qui n'est rien moins que prouvée, il reste que la situation sociale de certaines recrues, puissantes par leurs libéralités, excitait des contentions dont n'avaient pas facilement raison les chefs de la communauté. Paul invite les compagnons de son apostolat à Philippes, entre autres Clément, qui, certainement, n'a rien à voir avec Clément de Rome, à calmer ces dissensions. Bien qu'extérieures, elles sont loin de cette douceur du Christ qu'il recommande.

Des rivalités naissaient autour de personnages quelque peu remuants, et la charité de l'un ou de l'autre était le prétexte d'une vaine gloire. Précisément, le c. II de notre épître est une exhortation à l'humilité à l'exemple du Christ. C'est sur cette humilité, source de la charité, que Paul insiste constamment. Et cette humilité ne s'acquiert pas sans combat intérieur. Lui-même ne souffre-t-il pas des mêmes difficultés, et c'est ce qui le rapproche davantage encore des Philippiens.

Quant à voir, dans ses paroles, une exhortation au martyre, c'est une thèse qui paraît bien insoutenable. Il souffre de l'isolement, de la jalousie, de mesquineries de prédicants improvisés ou peu loyaux; il est prisonnier et l'issue de son procès se présente à lui tantôt sous un jour favorable, tantôt comme douteuse. En fait, il l'envisage sous différents aspects qui dépendent de ses désirs, des espérances de ses lecteurs, des conjonctures humaines, comme aussi des révélations surnaturelles, et, si l'on omet ces distinctions, on risque d'opposer des textes qui, étudiés sous des jours différents, s'expliquent d'eux-mêmes clairement. Rien du martyre en tout cela, mais la plume rapide d'un homme qui se raconte et ne peut contenir ses sentiments, et qui offre à des lecteurs très aimés les mêmes remèdes spirituels dont il use pour lui-même.

III. La théologie de l'épître aux Philippiens. — 1° *Enseignement dogmatique.* — Aucune épître de saint Paul n'est plus lettre dans le sens où nous l'entendons communément. C'est un cœur attristé qui s'épanche en une intime conversation où les mots sont chargés de sentiments. Sa douleur continue et supportée avec résignation trouve appui dans une charité débordante pour le Christ et devient la source de conseils affectueux d'humilité, de patience et de charité. La doctrine n'est intéressée qu'accidentellement, en tant que le Christ est la cause exemplaire de notre vie chrétienne et que tout, initialement et finalement, se rapporte à lui.

La situation privilégiée des Philippiens, leurs relations suivies avec l'Apôtre, l'absence de déviation dans leur foi, leur ferveur ne fournissaient pas l'occasion d'éclairer des points de doctrine, ou de relever des erreurs. Et, cependant, l'épître est riche d'enseignements, parce que l'âme de Paul, débordant de méditations profondes, ne peut livrer son affection qu'à travers la charité du Christ. Christologie, foi qui justifie, incorporation au Christ, souveraineté du Christ glorieux, tout autant d'enseignements sous-jacents à un développement moral qui tend à parfaire la vie intérieure des chers Philippiens par l'humilité, la charité bienveillante, la persévérance, l'union des cœurs, la soumission, la prière et la paix.

1. *Christologie.* — On peut suivre un développement dans la christologie paulinienne dont le point culminant est le texte de l'épître aux Philippiens, II, 6-11.

Dès ses premières lettres, Paul conçoit le Christ comme préexistant à son apparition historique. Le rocher spirituel, I Cor., X, 4, qui suivait les Hébreux, auquel ils buvaient, était le Christ, donc le Christ préexistant en sa divinité. Le Fils de Dieu est envoyé dans la plénitude des temps, prenant naissance d'une femme, Gal., IV, 4, et Dieu l'envoie dans la ressemblance de la chair du péché et à cause du péché. Rom., VIII, 3. C'est l'énoncé même du mystère de l'incarnation que la préexistence du Fils à son envoi. C'est une idée identique bien que sous-jacente qui est exprimée, I Cor., XV, 47, dans la distinction entre le premier et le second Adam : ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ οὐράνιος ἐξ οὐρανοῦ. Il semble bien ici que l'antithèse porte sur l'origine de l'un et de l'autre Adam; dès lors, marquer l'origine céleste du second, c'est, du même coup, affirmer sa préexistence. Sans doute, pourra-t-on objecter que le type à l'image duquel nous devons être transformés est le Christ ressuscité et glorieux, mais précisément la vertu du second Adam vient de ce qu'il a puissance de vie spirituelle, puissance qu'il tient de son origine céleste, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Cette préexistence n'est point celle d'un homme, ni une préexistence idéale dans l'intelligence de Dieu, car

Paul attribue au Christ un rôle dans la création à l'égal de Dieu son Père : « Cependant, pour moi, il n'y a qu'un Dieu, le Père de qui sont toutes choses et nous à lui, et un Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes nous-mêmes. » I Cor., VIII, 6.

Paul connaît le Christ historique et son témoignage est en tous points d'accord avec la catéchèse apostolique, dont, à maintes reprises, il revendique l'autorité. Son Christ est messianique, car il est le véritable objet de la promesse faite à Abraham. Gal., III, 16. Il est de la race de David, né d'une femme sous la Loi. Gal., IV, 4; Rom., I, 3. Toute sa vie terrestre est en parfaite conformité avec les Écritures. I Cor., XV, 3 sq. Il meurt pour le péché, il est mis au tombeau, il ressuscite le troisième jour. Comme la christologie de Paul est toute orientée en vue de la sotériologie, il ne mentionne que les deux moments qui situent le Christ dans l'histoire : sa naissance, sa mort, l'incarnation et la rédemption. Et, comme il s'attache à l'analyse de l'incorporation au Christ, il note, par une psychologie précise, les éléments constitutifs du Christ historique, l'un transcendant, πνεῦμα ἁγιοσυνῆς, qui rapporte à son origine divine sa glorification, l'autre humain, caractérisé par un mot qui épuise en sa concision et en sa brièveté toute la vie terrestre du Christ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα.

L'œuvre du relèvement de l'humanité s'opérant par la mort sur la croix, toute l'attention de Paul est tournée vers Jésus crucifié et vers Jésus glorifié. L'homme, par une union mystique et réelle, la plus absolue qui soit, retrace en sa vie religieuse, pour se les approprier, les effets surnaturels du sacrifice sanglant et, par une incorporation qui n'a pour limites que les déficiences de sa nature, devient un autre Christ enseveli avec lui, ressuscité avec lui et avec lui glorifié. Gal., II, 20; I Cor., XV, 49; II Cor., III, 18; II Cor., V, 10.

La doctrine des épîtres de la captivité accentue les traits qui précèdent. La préexistence est affirmée et développée en ses conséquences. Phil., II, 5 sq. La condition de vie qui appartient à l'homme, la nature humaine unie à la nature divine sont les deux pôles de la psychologie christologique de Paul. Phil., II; Col., I, 19; II, 9. C'est d'une manière concrète et précise que le caractère rédempteur de la mort du Christ est mis en évidence, Col., II, 13, de même que la réconciliation totale de l'humanité, Eph., II, 16; Col., I, 20, et la consommation finale de tous en lui. Eph., I, 9, 10, 11; Phil., II, 10, 11. Le mystère de la volonté divine est de « tout réunir dans le Christ comme sous un seul chef, ce qui est dans les cieux, ce qui est sur la terre ». Constitué Seigneur universel, Phil., II, 5-11, exalté au-dessus de tous les êtres, il devient la tête de l'Église qui est son corps. Eph., I, 20, 23. Ayant situé de la sorte notre texte dans l'ensemble de la christologie paulinienne, il nous sera plus facile d'en saisir la profonde valeur.

F. Prat, *op. cit.*, l'a heureusement décomposé en ses éléments, p. 439, note. Phil., II, 5-11.

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

A. Le Christ préexistant, 6, 7 : ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

B. Le Christ historique, 7, 8 : καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δέ σταυροῦ.

C. Le Christ glorifié, 911 : διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ..

On voit que toute la phrase dépend du pronom relatif ὅς et se rapporte par conséquent au même sujet, à la personne du Christ, mais dans ses trois différents états.

DFGKLP ont γαρ après τουτο· ℵ BAC l'omettent. C³ KLP, IXᵉ siècle, ont φρονεισθω. ℵ B ont εξομολογησηται, peut-être par similitude avec καμψῃ. ACDFGKLP ont εξομολογησεται. La ponctuation de la Vulgate est défectueuse. *Et habitu inventus ut homo* se rattache à *humiliavit*, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.

« Ayez en vous les mêmes sentiments... » II, 5. Saint Paul apporte ce témoignage du Christ en exemple d'humilité que doivent suivre les chrétiens de Philippes. C'est donc sous l'influence de préoccupations morales pratiques que saint Paul est amené à écrire. Ce qu'il demande aux Philippiens, c'est de ne point prendre en considération leurs seuls intérêts personnels, mais de les subordonner à ceux de la communauté. Le devoir donc ne devra pas se mesurer aux préséances sociales, ni à l'importance des services rendus dont il ne conteste pas la légitimité; aussi bien, dans la vie chrétienne, les valeurs s'établissent autrement et l'intérêt des autres, la considération de leur propre valeur dans une estimation très humble de la nôtre doivent être la norme de la conduite. C'est ainsi que l'extérieur se subordonne à l'intérieur et que l'humilité, tout en tenant compte du décor qui met en évidence les personnalités, s'attache à des réalisations spirituelles où la première règle est, avant de s'apprécier soi-même, de donner à autrui la pleine mesure de notre estime. Tel fut l'exemple du Christ, qui ne l'a pas fait dans l'égalité d'homme à homme, mais dans la transcendance d'une origine, d'une condition, d'une puissance qui le place à une infinie distance des mortels, par une renonciation volontaire à la majesté de sa préexistence.

Μορφὴ Θεοῦ, μορφὴ δούλου. L'antithèse paulinienne réclame une explication des termes. Platon et Aristote usent du mot μορφή dans le sens de forme, opposé à εἶδος et à ἰδέα, l'apparence extérieure en opposition avec ce qu'est la chose en elle-même et plus particulièrement avec sa réalité intérieure et spirituelle. Appliqué à un objet immatériel, ils l'emploient dans le sens de caractère spécifique, mais Aristote s'en sert dans le sens d'extérieur, sans cependant attacher toujours au mot le même sens; enfin le mot fait partie du vocabulaire de la théorie hylémorphiste. Très justement le P. Prat fait remarquer que, dans le Nouveau Testament il n'y a pas lieu de se référer à la μορφή d'Aristote, opposée à la matière, ὕλη, comme l'acte est opposé à la puissance. Selon lui, il faudrait plutôt songer à la μορφή de Platon et surtout à celle des contemporains de l'Apôtre, Philon, Josèphe. Voir Prat, t. I, p. 445, note U. Μορφή désigne quelque chose de profond et d'intime qui n'est pas la nature, mais qui est inhérent à la nature et inséparable d'elle. Rom., VIII, 29; Gal., IV, 19; II Cor., III, 18; Phil., III, 10.

Mais, dans notre texte, c'est par opposition à μορφὴ δούλου que le terme est employé. C'est donc en analysant ce qu'est cette μορφὴ δούλου que pourra s'éclairer le sens de μορφὴ Θεοῦ. C'est un état de serviteur, une condition inhérente à la nature humaine qui ne peut être séparée d'elle, en ce sens qu'elle ne peut exister que dans une nature humaine qui la supporte par suite toujours. La μορφὴ Θεοῦ sera donc une condition de Dieu qui suppose nécessairement la nature divine qui la supporte. Voir Beelen, *Com. in epist. ad Phil.*, p. 58-63. En somme, c'est moins d'une philosophie que du langage commun que relève la terminologie de l'Apôtre. Le mot est surtout scripturaire et indique quelque chose de profond et d'intime, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence de l'être et inséparable d'elle. Σχῆμα marque précisément ce qui est superficiel, mobile, instable, et l'on trouve σχῆμα μορφῆς, et presque jamais l'inverse. I Cor., VII, 31; Rom., XII, 2; II Cor., XI, 13, 14. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 112, note 1. Le texte Phil., III, 21,

renferme les deux mots : ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Y a-t-il distinction entre les deux? Vincent, *op. cit.*, p. 121, remarque que μετασχηματίσει s'applique à un changement extérieur, tandis que σύμμορφον indique une confirmation essentielle, permanente, caractéristique : l'investiture de la condition de Christ glorifié. Voir Vincent, *op. cit.*, *Excursus* sur II, 6-11.

Μορφή et δόξα. — Δόξα, la gloire, est la manifestation des perfections divines et ne se confond nullement avec μορφή dans laquelle elle est incluse et qui marque l'investiture personnelle, propre et immédiate de la nature divine. L'Ancien Testament ne fournit aucune identification possible des deux termes et le Nouveau distingue, Joa., XVII, 5, 22, 24, entre la gloire qui est propre au Monogène, Joa., I, 14, et qui ne peut être participée, et celle qui est donnée aux disciples, XVII, 22, et qui ne peut être identifiée avec μορφή. Le terme μορφή signifie donc quelque chose d'intrinsèque à la divinité et inséparable d'elle. C'est la raison qui permet aux Pères de l'identifier avec οὐσία, encore qu'ils n'ignorent pas la différence métaphysique des deux concepts. Voir Prat, *op. cit.*, note U, p. 447-448, et Vincent, *op. cit.*, p. 82.

Ὑπάρχων marque l'existence stable et permanente. Il implique parfois, pour le distinguer de εἶναι un rapport avec une condition antérieure; en d'autres cas, il indique un présent dans sa relation avec une condition future. Ici il s'oppose à γενόμενος qui implique l'idée du devenir. Quand il s'adjoint à un adjectif ou locution adjective, il donne la raison de la qualité exprimée et contient le sens de « parce que, vu que ». Luc., XXIII, 50; Act., II, 30; Rom., IV, 19; II Cor., VIII, 17. « Il s'ensuit, dit Prat, que l'état marqué par ὑπάρχων non seulement coexiste au temps indiqué par le verbe ἡγήσατο, mais lui est logiquement antérieur. » Le sens est donc « se trouvant », ce qui est bien rendu par la Vulgate. Enfin, ce participe causatif fait abstraction du temps.

Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. — Ἁρπαγμός est un mot rare. Dans Plutarque, il a le sens actif comme θέσμος, χρησμός. Cyrille d'Alexandrie l'emploie deux fois (*De adorat.*, I; *Contra Jul.*, VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 172 C; t. LXXVI, col. 797 B), tout comme Eusèbe (*Comm. in Luc.*, VI, *P. G.*, t. XXIV, col. 537 C), dans le sens passif. Les Pères grecs considèrent tous ἁρπαγμός comme l'équivalent de ἅρπαγμα dans le sens passif : butin, proie, chose usurpée. Les Latins ont accepté le sens actif : « Étant dans la forme de Dieu, il ne regarde pas comme un vol l'égalité divine. » Cependant, le sens premier de ἁρπάζω est « saisir » et ἅρπαγμα, joint à ἥγεισθαι, devient synonyme de ἕρμαιον. « considérer comme une bonne aubaine ». C'est donc le sens passif qui paraît devoir être adopté et le sens de ἀλλά est « mais, cependant ». Voir Vincent, *op. cit.*, p. 58; Labourt, *Notes d'exégèse sur Phil., II*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 402 sq.; A. d'Alès, *Notes et mélanges, Phil., II*, dans *Rech. de science rel.*, mai, juin 1910; Prat, *op. cit.*, note U, p. 446; Preuschen-Bauer, *Griechisch. deutches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 1925, col. 170-171; Liddel et Scott, *Greek dictionary*, éd. Stuart-Jones, ἁρπάζω; Ch. Guignebert, *Quelques remarques sur Phil., II, 6-11*, dans *Actes du congrès international des religions, 1923*, t. II, Paris, 1925, p. 290-316.

Ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν. — L'adjectif κενός qui signifie suivant le contexte « vide de quelque chose », prend souvent aussi une acception absolue — sans effet, sans fruit, sans force. Le verbe κενοῦν pourra donc signifier rendre vain, nul, sans effet. Rom., IV, 14; I Cor., I, 17. Le traduire dans le sens absolu « s'anéantit » impliquerait un objet de l'anéantissement qui, faute de pouvoir être trouvé dans la forme de Dieu, serait à chercher dans l'égalité d'honneur. Le sens de « se dépouiller », sens relatif, est plus naturel et donne une exégèse lucide et une théologie irrépréchable (Prat). L'emploi de ἐκένωσεν n'a donc point le sens métaphysique qui définirait, d'une manière directe du moins, l'état du Christ incarné, mais simplement marque la grandeur de la renonciation volontaire de Jésus.

Ce serait mal poser la question que de se demander si Paul a en vue le Christ préexistant ou le Christ historique. Il envisage la personne du Christ et lui applique des prédicats qui peuvent convenir à la préexistence, à l'état d'humiliation ou au Christ glorifié. Or, ce dépouillement est le fait d'une volonté, est-ce de la volonté divine ou de la volonté humaine? La tradition voit dans l'incarnation elle-même l'exemple d'abnégation et la regarde comme un acte de la volonté divine du Verbe. A l'exception de l'Ambrosiaster et de Pélage, « qui est conscient d'être hors de la tradition commune », les Pères des cinq premiers siècles sont unanimes; ils appliquent le texte, Phil., II, 6, au Christ préexistant et considèrent, par conséquent, le dépouillement comme accompli par la volonté divine du Verbe et réalisé dans l'incarnation. Prat, p. 451. Quelques exégètes résolus, dit le P. Prat, sont d'un autre avis. Velasquez, *Epist. ad Phil.*, t. I, p. 351, soutient un système différent qui ferait du dépouillement un acte de la volonté humaine qui, simultané à l'incarnation, tomberait logiquement après elle. Corluy, *Spicilegium*, t. II, p. 76, essaie un compromis entre les deux opinions.

Les raisons invoquées pour la seconde sont que, si le dépouillement appartenait à la volonté divine et précédait logiquement l'incarnation, 1. il serait commun aux trois personnes divines et n'appartiendrait pas en propre au Christ préexistant. (Mais l'acte du Fils qui accepte l'incarnation est un acte propre à la filiation et, par suite, un acte notionnel). 2. Appartenant à la divinité, il ne serait pas pour nous un exemple d'humilité qui répugne à la perfection divine. 3. Enfin, cet acte ne serait pas méritoire et le Christ ne lui devrait pas son exaltation. (Mais l'exemple d'humilité ne doit point être dans l'acte de volonté divine, mais dans les conséquences de l'incarnation, dans le dépouillement volontaire de cette gloire qui appartient de droit à la μορφὴ Θεοῦ et que le Christ a laissée)

A l'objection du mérite impossible, on peut répondre que, soit que l'on envisage l'incarnation comme acte divin ou comme fonction hypostatique, il y aura lieu de rapporter aux deux volontés leurs actes respectifs dans l'appartenance à la personne du Verbe et d'admettre que l'obéissance de la croix se rapporte à la volonté humaine et qu'elle mérite l'exaltation, qu'enfin, si l'on veut que διό, ỳ. 9, « c'est pourquoi », se rapporte à tout ce qui précède, « il faudrait dire qu'il indique la convenance aussi bien que le mérite ». (Prat.)

Ce n'est pas, évidemment, de la μορφὴ Θεοῦ que le Christ se dépouillera, car il est ὑπάρχων dans cette condition *(forma)* de Dieu qui est inhérente à la nature, et par là Paul marque une stabilité qui est en dehors du temps. « Il indique ainsi l'existence stable et permanente du Sauveur en sa forme divine aux différents stades de sa vie. Le Christ est fondamentalement ἐν μορφῇ Θεοῦ. » Voir l'art. Kénose. C'est donc en acceptant pour la μορφὴ δούλου de se dépouiller d'une égalité d'honneur due à la condition de Dieu, que le Christ est l'exemple à proposer aux chrétiens de Philippes, car il avait le droit d'être mis sur le même rang que son Père. « Cette majesté ne l'empêche pas de se dépouiller et de s'abaisser, non en rejetant la forme divine qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous la forme humaine et en

renonçant ainsi, pour un temps, aux honneurs divins qui lui étaient dus. » Prat, *op. cit.*, t. II, p. 155.

Ainsi, en prenant la condition d'esclave, c'est la majesté divine et les honneurs qui lui sont dus que le Christ abandonne. Il accepte la nature humaine avec ses humiliations. Homme, il le sera par toute sa vie, par un ensemble d'actes qui sont propres à la nature humaine, par ses abaissements, par ses souffrances, par sa mort. Phil., II, 7. « Parti du sein de Dieu, où il est chez lui, le Fils par l'assomption d'une nature humaine se disqualifie, se vide de ce qui, dans sa condition glorieuse, est susceptible de renoncement; il le fait spontanément et par amour. Il mène cette nature créée, donc capable d'humiliation et de souffrance, jusqu'à l'extrême limite de l'abaissement. Mais, de cet abîme, Jésus est ramené par son Père, avec sa nature humaine, désormais imposée à l'adoration de tous, en partant du monde infernal où la mort l'a engagé, à travers les mondes humains et célestes, jusqu'à la gloire originelle. » De Grandmaison, *Jésus-Christ*, 13e éd., t. II, p. 604.

La théologie a facilement déduit le dogme de l'incarnation de l'analyse du texte aux Philippiens. Possédant la nature divine, le Christ a pris une nature humaine semblable à la nôtre. Le Christ a accepté l'humiliation de l'incarnation, mais, de plus, dans cette humanité qu'il avait prise, il s'est humilié jusqu'à l'ignominie de la croix. Possédant la nature de Dieu, il a pris une nature humaine parfaite dans l'ordre des biens qui constituent cette nature, privée pourtant de cette dernière détermination qui l'eût faite une personne humaine, et cela afin qu'elle n'eût d'autre personnalité que celle du Christ possédant la nature divine. Par suite, une seule et même personne s'est trouvée être Dieu et homme tout ensemble. Voir Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, 5e éd., t. I, p. 191.

Pour s'unir à la personne du Verbe, la nature humaine a été privée de sa personnalité propre; mais, dans ce mystère de l'union des éléments divins et humains, la divinité a-t-elle subi des modifications intrinsèques? Y a-t-il eu diminution de la divinité? C'est la question de la kénose, « système né sur le terrain de la dogmatique luthérienne ». On trouvera à l'article KÉNOSE tous les renseignements sur cette question, ainsi que la bibliographie.

2. *La justification.* — Les avertissements contre les judaïsants amènent Paul à parler de la justification. Phil., III, 1-11. Il oppose, comme il l'avait fait dans l'épître aux Galates II, 16, la justice de la Loi et la justice de la foi, « or, voyant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais seulement par la foi au Christ Jésus, nous aussi nous avons cru à Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi au Christ et non par les œuvres de la Loi, puisque, par les œuvres de la Loi, personne ne sera justifié », et Phil., III, 9, « afin d'être trouvé (dans le Christ) non pas avec une justice mienne, celle qui vient de la Loi, mais avec celle qui vient par la foi au Christ, avec la justice qui vient de Dieu sur la base de la foi ».

C'est dans un raccourci qui rassemble en quelques lignes toute la doctrine de la justification que saint Paul exprime sa pensée : dernière affirmation qui gagne en précision et qui profite des réflexions passées sur un sujet qui est proprement son évangile. Il semble bien qu'il veuille procéder par une série d'antithèses : circoncision de la chair et circoncision spirituelle, avantages de la Loi et supériorité de la connaissance du Christ, justice qui est mienne, celle de la Loi, et justice qui vient de Dieu par la foi au Christ.

Dans l'épître aux Romains, II, 25 sq., Paul établit la même doctrine sur la valeur de la circoncision. « La circoncision est utile, en effet, si tu accomplis la Loi. Mais si tu es transgresseur de la Loi, ta circoncision n'est plus qu'une incirconcision. » « Car ce n'est pas celui qui est extérieurement circoncis qui est Juif, ce n'est pas non plus celle que l'on porte extérieurement dans la chair qui est la circoncision. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision c'est celle du cœur selon l'esprit et non selon la lettre. » Même idée dans l'épître aux Philippiens. « C'est nous qui sommes les circoncis, nous qui savons par l'Esprit de Dieu et qui nous glorifions dans le Christ et qui ne mettons pas notre confiance dans la chair. » III, 2. On trouve également ici l'antithèse entre chair et esprit. Rien du dualisme qui marque une opposition entre la chair qui serait essentiellement mauvaise et l'esprit. La circoncision qui atteint la chair par un rite extérieur ne devient réelle qu'autant qu'elle atteint le cœur et elle ne l'atteint que moyennant l'Esprit de Dieu. Πνεύματι est ici un instrumental. C'est la prise de possession de l'homme par l'Esprit-Saint, mais avec tout le cortège de ses puissances, de ses dons, de ses grâces qui opèrent en l'homme une rénovation spirituelle. Cette gloire de la chair qu'est la circoncision, avec l'agrégation qu'elle comporte au peuple choisi, Paul la possède autant et plus que tout autre, car il est devenu « irréprochable au point de vue de la Loi », mais ce « gain » il l'a dédaigné, plus encore il l'a regardé comme une perte et finalement une infériorité. Δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, qui est ici objectif, marque la norme proposée et la conformité est tout extérieure. Au ℣. 9, la justice est donnée comme venant de la Loi; c'est une justice qui est « mienne », en ce sens que l'homme se l'approprie par une exacte conformité aux préceptes légaux qui lui sont proposés.

La Loi était pour Paul « un gain » : elle apportait les avantages extérieurs donnés par l'appartenance au peuple hébreu et dont le signe était la circoncision, mais plus encore la propre justice réalisée par l'observance légale et le zèle pharisaïque. Ce gain est désormais considéré comme une perte, « à cause de la supériorité de la connaissance du Christ, mon Seigneur ». Cette supériorité consiste dans la valeur de la foi pour la justification, dans cette justice qui ne s'obtient que dans le Christ par la foi en lui, « justice qui vient de Dieu, fondée sur la foi ». Comme dans l'épître aux Galates, Paul met en avant son expérience personnelle appuyée sur ses révélations, sur son évangile, mais son expérience est valable pour tous et sa personnalité recouvre tout homme qui pose le même problème; le ἐγώ du ℣. 4 se réfère à ἔσμεν du ℣. 3. La raison du rejet de la Loi, c'est la supériorité de la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur : connaître dans le sens d'expérimenter, comme ℣. 10, le connaître lui-même. Dans le grec du Nouveau Testament, γιγνώσκειν implique souvent une relation personnelle entre celui qui connaît et celui qui fait connaître, avec une influence de l'objet connu sur celui qui le reçoit. Joa., II, 24, 25; I Cor., II, 8; I Joa., IV, 8. Γνῶσις est donc une connaissance supérieure et profonde, surnaturelle, qui détermine la volonté, mais cette connaissance est en même temps une vie. II Cor., V, 16; Eph., III, 19. Cette vie, c'est la dispensation du mystère du Christ, que Paul a connu par révélation, Eph., III, 3; ce sont les richesses incompréhensibles du Christ, Eph., III, 8; c'est la dispensation du mystère caché de tout temps en Dieu, Eph., III, 9; c'est le fait d'être édifié en une demeure de Dieu en Esprit, Eph., II, 22 : ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι (B : Χριστοῦ).

Cet abandon de la Loi, ce dépouillement des avantages qu'elle procure, qu'ils soient extérieurs ou qu'ils proviennent des efforts pour établir la vie dans la norme de la Loi et, par suite, atteindre à cette justice des œuvres personnelles dont Paul, par ailleurs, a

déclaré la faillite, est la première décision à prendre pour qui veut gagner le Christ, Χριστὸν κερδήσω, Phil., III, 8. Δι' ὅν (τὸν Χριστόν) semble bien marquer le passage de la connaissance à la décision de la volonté. Les richesses du Christ s'opposent à celles qui faisaient la gloire du pharisien. Précisément, l'identification avec le Christ, la participation à sa vie, l'incorporation est marquée par καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ. Cf. Phil., I, 21; Gal., II, 20. Elle devient la source de la confiance, Phil., II, 19, 24, de la joie, III, 1; IV, 4, 10, de l'union, IV, 2, de la force, IV, 13. Toute vie se meut donc dans le Christ comme dans son élément et cette vie nouvelle est produite par l'Esprit de Dieu. Cf. Rom., VIII, 9.

Le résultat de cette union est la justice δικαιοσύνη, mais qui vient par la foi au Christ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ ἐπὶ τῇ πίστει. III, 9.

Les expressions employées par Paul pour montrer l'absolue nécessité de la foi pour la justification sont d'une complexité qui n'arrive pas à épuiser les richesses d'une pensée qui déborde les mots. On a ἐκ πίστεως, Rom., I, 17; III, 26-30; IV, 16; Gal., II, 16 — διὰ πίστεως, Rom., III, 22, 25, 30; Gal., II, 16; III, 14; Phil., III, 9 — ἐπὶ τῇ πίστει. Phil., III, 9, etc.

Διὰ πίστεως désigne le moyen ou l'instrument, ἐπὶ πίστει le fondement de la justification. Prat, t. I, p. 237; Vincent, *op. cit.*, p. 102. Dans la seconde expression, Paul marque l'antithèse entre cette justice qui vient de Dieu, donnée libéralement par lui, qui se fonde du reste sur la foi, et la justice réalisée par les œuvres personnelles, ἐμὴν δικαιοσύνην. Quel est donc le rôle de la foi, soit à titre de moyen, soit à titre de fondement dans la justification? La foi est un moyen terme entre le don gratuit de Dieu et l'homme; elle intéresse l'homme tout entier en ses facultés d'intelligence et de volonté; elle prend tout l'homme et l'amène à soumettre sa vie à la parole de Dieu. Elle est l'œuvre commune de Dieu et de l'homme, de Dieu qui propose, appelle, prédestine, de l'homme qui tend de toutes ses puissances vers cette « conviction des choses qu'on espère, vers cette réalisation des choses qui n'apparaissent pas ». Hebr., XI, 1. Elle nous relie au Christ, au Seigneur Jésus, le Sauveur ressuscité des morts. Rom., X, 9; Phil., II, 10. La « justice de la foi » est la justice de Dieu qui s'oppose à la justice propre qui est la justice de la Loi; c'est la justice conférée par Dieu, Rom., X, 3, la justice qui vient de Dieu sur la base de la foi. Phil., III, 9. Elle est purement gratuite, sans antécédents dans les œuvres de l'homme, elle est une miséricorde, une grâce. Loin d'être une simple imputation de la justice du Christ, ce qui ne serait qu'une fiction juridique ou morale, elle est une efficience réelle qui comporte toutes les virtualités d'action surnaturelle, qui, dans le courant de la vie, parachèvent l'incorporation au Christ. Elle comprend trois éléments : la connaissance intime du pouvoir de vie que possède le Christ, la valeur de la rédemption, la participation à ses souffrances et à sa mort qui se réalise par l'union mystique avec lui, pour aboutir avec lui, par lui et comme lui à la résurrection. Phil., II, 10. Voir Prat, t. I, p. 233 sq.

3. *La parousie.* — Être avec le Christ dès cette vie, par une incorporation mystique, résultat de cette justification gratuite dont le moyen est la foi et dont les virtualités embrassent toute la vie, cette perspective active le désir de Paul « de se hâter vers le but, vers la récompense du céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus ». Phil., III, 14.

L'attente du Sauveur glorieux inquiète Paul, tout comme ses fidèles. Et, sur ce point, il éclaire les chrétiens de Thessalonique comme ceux de Corinthe. Pensait-il que le retour du Christ fût imminent? Question à laquelle il est bien difficile de répondre. « Paul a-t-il partagé l'illusion commune? En principe, rien ne s'y oppose, car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pourrait pas, en tout cas, donner la connaissance du dernier jour, que le Père céleste s'est réservée. » (Prat.) Que, sur ce jour prochain de l'avènement du Christ, la pensée de Paul soit restée flottante, qu'elle ait participé à l'incertitude générale, que même elle ait subi des variations, on ne peut guère le contester. Aux questions posées par ses correspondants et qui n'étaient pas sans influence sur leur vie, il répond par des considérations pratiques et, s'il parle de la grande attente, il ne se prononce pas sur sa proximité. Mais cette proximité même est toute relative et garde quelque chose d'apocalyptique. De même donc que, dans les apocalypses, il est difficile de démêler la part du symbole et des images qui font partie d'une littérature spéciale, de même il ne semble pas qu'il faille mesurer à nos données du temps l'attente de Paul. Cette idée de la parousie n'est pas absente de l'épître aux Philippiens, III, 20. Mais la société céleste n'est pas seulement un idéal qui sera réalisé ultérieurement, elle est une réalité vivante dans le Christ. Celui-ci en est, en toute vérité, l'animateur spirituel, le chef, la tête; celle-là n'en est, en somme, que le corps mystique. L'attente de la consommation finale dans le Christ est envisagée hors des limites du temps, avant tout dans l'aspect de la domination universelle du Christ glorifié.

Au c. IV, 6, l'expression Ὁ κύριος ἐγγύς semble être l'écho de Μαρὰν ἀθά, I Cor., XVI, 22, et cette proximité de la venue est un motif de patience et de sérénité. A noter que le texte est passible d'une double construction. Ἐγγύς peut être local et, si l'on se réfère au ps. CXVIII, 151, on pourra admettre que, s'il est question de la parousie, il s'agit aussi de cette présence spirituelle et mystique du Christ dans l'Église.

4. *Le règne du Christ.* — Jésus est, en effet, le principe comme le terme, par le mérite que son humiliation dans l'incarnation et son abaissement volontaire jusqu'à la mort de la croix, II, 9, lui ont acquis, de notre vie surnaturelle. « Vivre, c'est le Christ, I, 21; être avec le Christ, I, 23; se glorifier dans le Christ, III, 3; gagner le Christ, III, 9; être saisi par le Christ, III, 13; attendre comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ qui transformera le corps de notre humiliation pour le rendre semblable au corps de sa gloire, III, 20, 21 », autant d'expressions qui ne parviennent pas à épuiser l'idée que se fait Paul de cette totale emprise du Christ sur toute vie régénérée. Mais la raison de cette perfection et de cette universalité de la domination du Christ sur toute vie est sa glorification et son exaltation. Tandis que l'épître aux Éphésiens envisageait surtout la prééminence à titre de cause efficiente et exemplaire du Christ dans son corps mystique, l'épître aux Philippiens lie la préexistence, où le Christ est donné comme l'égal de Dieu, à la consommation finale, où la nature humaine hypostatiquement unie à la nature divine participe à sa gloire et à sa puissance. Le nom désigne la personne avec toutes ses qualités et ses puissances. Devant ce nom, l'univers fléchit le genou, ciel, terre et enfers, la création totale. Et ce nom, c'est celui du Seigneur dans une équivalence parfaite à celui de Jahvé et comme son substitut. Labourt, *Rev. biblique*, 1898, p. 402.

2° *Enseignement moral.* — Pratiquer l'abnégation et l'humilité, affermir l'union dans la charité afin de posséder la vraie joie, tel est le programme que Paul propose à ses chers Philippiens. Le Christ, dans son abaissement volontaire, leur en donne l'exemple, II, 1-11, et Paul lui-même, dans ses tribulations, les invite à marcher dans cette voie et à atteindre ainsi la perfection. III, 12, 17. Cette perfection elle-même dépend de l'intensité de l'union au Christ. Car, « ce n'est pas que j'aie déjà obtenu ou que je sois arrivé

à la perfection, mais je fais effort pour la saisir, s'il est possible, ce en vue de quoi j'ai été moi-même saisi par le Christ Jésus ». III, 12. Leçon délicate à l'égard de ceux qui, dans la communauté de Philippes, étaient tentés de se ranger dans la catégorie des parfaits et de penser ne tenir que d'eux-mêmes leur valeur spirituelle. Le salut, bien au contraire, s'opère avec crainte et tremblement, II, 12, et, s'il exige les efforts réguliers et persévérants de l'homme, il dépend de Dieu « qui opère en nous le vouloir et le faire en vue de satisfaire son inclination ». II, 13.

Ainsi, la perfection réclame une humilité foncière, une certaine défiance de soi-même qui fait mépriser les avantages extérieurs, une abnégation dont Paul donne l'exemple, III, 17; IV, 9, en se réjouissant des succès de ceux qui, même contre lui, travaillent à répandre l'Évangile. Cette confiance en sa propre justice est celle du judaïsant, elle est vaine. Seule la justice qui vient par la foi au Christ donne d'être incorporé à lui, de le connaître lui-même et la puissance de sa résurrection, III, 10, 11, de participer à ses souffrances, de devenir semblable à sa mort. Elle réclame donc une part d'effort de l'homme, une continuité que l'Apôtre traduit par « l'effort pour saisir la perfection, qu'il estime ne pas avoir encore atteinte ». III, 12, 13. Et cet élan vers l'idéal, III, 14, ne doit point connaître d'arrêt, ni de retour en arrière, mais tendre sans cesse vers « la récompense du céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus ». III, 15. Citoyen du ciel, il faut vivre sur terre comme si déjà le terme était atteint et ne point céder au relâchement que des mœurs païennes tenteraient d'introduire. L'homme nouveau doit donc définitivement prendre la place du vieil homme et les attraits du monde ne doivent avoir aucune emprise, III, 19, sur ceux qui appartiennent au Christ. Paul semble avoir en vue, dans cet avertissement de III, 18, 19, des chrétiens qui avaient tendance à garder de leur vie passée des usages qui ne peuvent en aucune manière s'accorder avec la vie nouvelle que l'adhésion à l'Évangile impose.

La charité manifestée dans la concorde et la bienveillance, dans l'esprit d'union, IV, 2-5, s'établit sur l'humilité. N'est-elle pas nécessaire au milieu d'une génération perverse et pour le progrès de l'Évangile, I, 27, pour supporter courageusement des difficultés semblables à celles de l'Apôtre, I, 30; et ceci nous donne à entendre qu'à Philippes la communauté avait pu souffrir d'être molestée et exciter l'envie et la haine. De plus, la charité est conquérante et l'exemple de vies sans tache et adonnées au bien est une lumière pour le monde. III, 15. Que soient donc évitées les discordes, les rivalités mesquines, la vaine gloire, les dissensions. II, 2, 3, 4. Le Christ donne ce parfait exemple de la charité et, par là, les fidèles participent à l'Esprit et trouvent ainsi les véritables sentiments de compassion et de pitié. II, 1.

Alors la joie de Paul, joie débordante, sera la leur : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur », IV, 4, avec une sérénité d'âme qui laisse toute inquiétude, IV, 6, assurés que la prière est entendue de Dieu et qu'au terme de cette vie il y a la résurrection glorieuse qui rend semblable au Christ, « qui transformera le corps de notre humiliation pour le rendre semblable au corps de sa gloire ». III, 21.

Saint Jean Chrysostome, *In Philipp. hom.*, *P. G.*, t. LXII, col. 205-298; Théodore de Mopsueste, *In epist. beati Pauli commentaria*, *P. G.*, t. LXVI, col. 922-926; Théodoret, *Opera*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 557-589; Pseudo-Athanase, *Synopsis*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 420; Œcumenius, t. CXVIII, col. 1256-1325; Théophylacte, t. CXXIV, col. 1140-1204. — Saint Thomas d'Aquin, *In omnes divi Pauli apostoli epistolas commentaria;* Estius, Velasquez, Cornelius a Lapide.

J. Beleen, *Commentarius in epistolam ad Philippenses*, Louvain, 1852; Knabenbauer, S. J., *Commentarii in sancti Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses*, Paris, Lethielleux, 1912; F. Prat, S. J., *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908 sq.; A. Lemonnyer, O. P., *Épitres de saint Paul*, 1913.

Non catholiques. — John Albert Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, éd. Stendel, 1855, traduction par Fausset, Édimbourg, et par Lewis et Vincent, Philadelphie, 1860; A. Rilliet, *Commentaire sur l'épitre de l'apôtre Paul aux Philippiens*, 1841; Henry Alford, *Greek Testament* 1849-1861; De Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. T.*, 1836-1848; H. A. W. Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an die Philipper*, 5e éd., 1886; Ellicott, *A critical and grammatical commentary on St. Paul's epistle to the Philippians*, 5e éd.; Lightfoot, *St. Paul's epistle to the Philippians*, 12e éd., 1896; B. Weiss, *Der Philipperbrief ausgesetzt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt*, 1859; A. Klöpper, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper*, 1893; J. Agar Bett, *A commentary on St. Paul's epistles to the Ephesians, Philippians...*, 1891; J. Rawson Lumby, *The epistle of Paul to the Philippians*, 1882; R.-A. Lipsius, *Briefe an die Galater, Römer, Philipper*, dans le *Hand-Commentar zum N. T.* de Holtzmann, Lipsius, Schmiedel et von Soden, 1892; Von Soden, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper*, 1889; Moule, *The epistle of Paul the apostle to the Philippians*, Cambridge, 1924; R. Vincent, *A critical and exegetical commentary on the epistles to the Philippians and to Philemon*, dans *The international critical commentary*, 1897; E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.*, fondé par Heinr. Aug. Meyer, 1928.

E. Robin.

PHILIPPINS. — On donne assez communément ce nom aux membres de la congrégation de l'Oratoire fondée par saint Philippe Néri au XVIe siècle. On les appelle encore oratoriens d'Italie, ou oratoriens de Saint-Philippe, pour les distinguer des membres de l'Oratoire de France ou Oratoire de Jésus.

I. Origines de l'Oratoire. — Saint Philippe Néri naquit à Florence, en 1515, d'une famille de petite bourgeoisie. Destiné au commerce, il fut confié à un oncle paternel, riche négociant de San Germano. Mais Philippe abandonna bientôt cette situation et les perspectives qu'elle lui ouvrait et se rendit à Rome vers 1533. Simultanément étudiant, précepteur, « ermite », prédicateur libre, il mena d'abord une vie étrange et mal définie, gagnant au jour le jour son pain quotidien, jouissant du minimum de confort et du maximum de liberté. A l'approche de l'année 1550, cette vie errante prit fin. Philippe organisa, avec son confesseur, Persiano Rosa, la confraternité de la Trinité des pèlerins, pour venir en aide aux nombreux étrangers que devait amener à Rome l'année jubilaire. L'entreprise réussit parfaitement; en 1550, un grand nombre de pèlerins furent hébergés, soignés, secourus. Plus tard, pour le jubilé de 1575, l'œuvre se développa dans des proportions considérables. Mais Philippe en avait depuis longtemps abandonné la direction. En mai 1551, sur les conseils de son confesseur, il avait reçu le sacerdoce et s'était agrégé à la congrégation de Saint-Jérôme de la Charité, sorte de convict ecclésiastique destiné à desservir une église.

Dès cette époque, Philippe s'est orienté vers un genre d'apostolat tout à fait particulier. Il réunit autour de lui les jeunes gens désœuvrés, si nombreux dans la Rome de la Renaissance. Il les instruit, les distrait et les édifie par des récits et des conversations familières; il les emmène visiter les églises ou soigner les malades dans les hôpitaux. Peu à peu, ces réunions prennent un caractère plus officiel le public devient de plus en plus nombreux; c'est la création d'une méthode d'apostolat nouvelle, d'une sorte de « fonction » extra-liturgique, l'*Oratorio*. Il est difficile de définir exactement cette institution; elle prit des formes assez diverses, car la spontanéité est l'un de ses principaux traits; pourtant, quelques éléments en sont caractéristiques : chaque réunion comprend, en

général, une exhortation morale, des récits de l'histoire de l'Église ou de la vie des saints, un « discours sur le livre », sorte de commentaire improvisé de quelque page de l'Écriture ou d'un livre édifiant. Tout se fait sur un ton familier, sans apprêt littéraire, sans érudition scolastique, méthode bien opposée, si l'on en croit de bons témoins, aux habitudes de l'époque. A cela s'ajoutent souvent des pèlerinages en groupe à quelque église de Rome, des chants populaires, de la musique, d'où naîtra un genre musical, appelé lui aussi *oratorio*.

Ce nouveau mode d'apostolat connut un succès considérable : en 1580, c'est toute une armée que Philippe réunit autour de lui, ou entraîne au pèlerinage des sept églises. Pour diriger et intéresser tout ce monde, Philippe avait besoin de collaborateurs. Dès le début, de jeunes disciples se groupèrent autour de lui; il se les attacha, les prépara au sacerdoce et les employa à son œuvre. L'*Oratorio* exigeait encore un local approprié et une certaine liberté d'action. A Saint-Jérôme de la Charité, l'un et l'autre faisaient défaut. En 1563, la petite communauté prit la charge de l'église nationale Saint-Jean des Florentins. Douze ans plus tard (1575), elle reçut du pape l'église de Santa-Maria in Vallicella, qui, reconstruite, prit le nom populaire de Chiesa Nuova. C'était l'établissement définitif et, en même temps, la reconnaissance officielle par le pape de la société de prêtres qui s'était constituée et qui s'appela congrégation de l'*Oratorio* (de l'Oratoire). Saint Philippe en fut le premier supérieur. Il le demeura jusqu'en 1593, époque où, chargé d'ans et d'infirmités, il dut imposer sa démission à ses confrères, et fut remplacé par Baronius. Il mourut le 26 mai 1595 et fut canonisé dès 1622.

Saint Philippe Néri eut toujours de la répugnance à créer des succursales de son institut. Il se refusa à fonder, à Milan, une communauté oratorienne, comme l'en priait saint Charles Borromée. S'il ne montra pas toujours la même fermeté, si, en 1586, après quelques hésitations, il permit la fondation de Naples, et l'agrégation de San-Severino (fondée depuis 1579), ce fut toujours à son corps défendant. Les communautés de Fermo (1580) et de Palerme (1593) se fondèrent encore spontanément, mais n'obtinrent jamais une affiliation complète. Au contraire, l'assemblée de 1588 décida de rendre à toutes les communautés déjà constituées, sauf Naples, leur indépendance. La scission effective n'eut lieu qu'après la mort de saint Philippe. Mais elle fut complète et définitive. Naples même devint autonome et, de nos jours encore, chaque maison de l'Oratoire philippin forme une congrégation séparée, sans liens administratifs avec les autres.

Cette nouvelle disposition semble avoir provoqué l'éclosion de nombreux oratoires locaux. Rapidement, presque en chaque ville d'Italie, à Camerino Brescia (1578), Aquila (1607), Pérouse (1614), Bologne (1615), se formèrent des communautés à l'imitation de l'Oratoire romain. Au XVIII[e] siècle, on compte plus de cent fondations en Italie. L'Oratoire philippin se répandit même à l'étranger. En Espagne et au Portugal, il connut tout d'abord un certain succès : Valence (1642), plus tard Grenade, Cadix ; Lisbonne (1668). En France, son développement fut, de bonne heure, gêné par l'existence de l'Oratoire du cardinal de Bérulle. Pourtant, on cite, au XVIII[e] siècle, huit maisons de l'Oratoire philippin. En Bavière et en Autriche, des communautés furent fondées : Aufhausen (1692), Vienne (1700), Munich (1707), mais se développèrent peu et disparurent avant la fin du siècle. Il y eut encore des fondations en Pologne (Gostyn, Studzian, 1674), en Amérique du Sud, au Mexique, voire même en Extrême-Orient avec le célèbre P. Joseph Vaz, l'apôtre de Ceylan († 1711).

Mais la plus illustre fondation fut, au siècle dernier, celle de l'Oratoire d'Angleterre. Newman, venu à Rome peu après sa conversion, était entré en relations avec les Pères de la Vallicella. Il fit même un noviciat à Sainte-Croix de Jérusalem, sous la direction du P. Rossi. Rentré en Angleterre, il fonda (1[er] février 1848) une communauté philippine de dix membres, bientôt rejoints par le P. Faber et ses compagnons. Après un bref séjour à Maryvale (Old Oscott), à Cheadle (Saint-Wilfrid, 1848), à Birmingham (Alcester street, 1849), la communauté s'établit enfin à Edgbaston, faubourg de Birmingham (16 février 1852). Pendant ce temps, une seconde maison avait été fondée, sous la direction du P. Faber, à Londres, d'abord King William street (1849), puis (1854) à South-Kensington, où elle est demeurée jusqu'à nos jours.

II. BUT ET ESPRIT. — Saint Philippe n'avait pas prémédité, semble-t-il, de fonder une congrégation. Lorsque les circonstances l'eurent mis en présence du fait accompli, il ne s'y résigna qu'avec peine. En tout cas, il se refusa toujours à instituer un ordre religieux. Au fond, une chose l'intéresse avant tout : l'*Oratorio;* cet apostolat demandait des collaborateurs, il se les attacha. Mais il n'exigea jamais d'eux autre chose que le strict nécessaire pour son dessein; les oratoriens seront des prêtres séculiers, sans vœux, disposant librement de leur personne et de leurs biens.

Pourtant, qu'il l'ait voulu ou non, saint Philippe Néri a doté l'Église d'un institut nouveau, et des plus caractérisés. Pour n'être pas centralisée, la congrégation fondée par lui n'en possède pas moins une individualité propre, un esprit original. Cet esprit semble être le résultat de ces trois influences : la personnalité si marquée du fondateur; l'attachement à un genre d'apostolat nouveau; l'organisation de la congrégation en communautés séculières autonomes. De tout cela se dégagea l'esprit philippin, qui survécut à la personne de saint Philippe, qui survécut même à l'*Oratorio*, disparu ou transformé selon les exigences des temps. « C'est un esprit qui consiste, je crois, à mettre à l'aise, à ne pas contraindre, à laisser chacun, dans les limites permises, manifester l'originalité de sa pensée ou de son caractère, à se complaire dans la diversité non moins que dans l'unité, à respecter infiniment la spontanéité des âmes. » L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe*, préface de Mgr Baudrillart, p. XX et XXI. C'est encore un esprit réaliste, montrant une préférence pour ce qui est concret et tangible et un certain dédain pour les vues spéculatives et la théorie, ou, du moins, ayant une tendance marquée à en découvrir et à en apprécier surtout les applications immédiates et les conséquences pratiques.

III. HISTOIRE LITTÉRAIRE. — Or, ces mêmes traits et ces mêmes influences se rencontrent dans l'histoire littéraire de la congrégation. On y remarque, d'une part, ce respect de la personnalité, ce culte de la spontanéité, voire de l'indépendance, qui rend difficile et quelque peu artificiel, tout essai de classification. Et, pourtant, d'autre part, on ne peut méconnaître l'existence de certains traits communs, expression peut-être de cet esprit réaliste dont nous avons parlé.

Ce qui frappe, en effet, tout d'abord, lorsqu'on étudie les écrivains de l'Oratoire philippin, c'est l'absence presque absolue, chez eux, d'études spéculatives; la théologie scolastique ne semble pas les intéresser. Le traité des *Grandeurs de la Trinité* du P. Antonio (Naples, † 1644) est plutôt une œuvre de spiritualité que de théologie; et le P. Ant. Barcellona (Palerme, † 1805) nous avertit, au début de son livre sur *La félicité des saints*, qu'il n'a d'autre but que de convertir les pécheurs par la contemplation de la récompense promise aux justes.

Par contre, la théologie pastorale, le droit cano-

nique, la théologie morale sont fort en honneur. Le P. J. Speranza (Fano, † 1635) réunit et expliqua des textes d'Écriture à l'usage des prédicateurs; le P. Jos. Mansi, de Rome, publia, en 1666, une *Bibliotheca moralis prædicabilis*, un *Prontuario sacro per tutte le solennità dell' anno*, et les publications de sermons, de catéchismes, de retraites sont innombrables et, pour nous, d'un intérêt secondaire. Les PP. Chiericato (Padoue, † 1717), Carletti († 1827) étudient divers points de droit canonique. D'autres prennent part aux discussions concernant la théologie morale. Le P. Cadei (Brescia, † 1670) écrit un traité *De opinione probabili;* le P. Perpera (Gênes, † 1700), adversaire du probabilisme, penche vers le tutiorisme; le P. André Coppola (Gênes, † 1832) expose et défend le système de saint Alphonse de Liguori. Le P. Carrara (Bergame, † 1616) étudie des points particuliers de la morale. D'autres, Guazzini (Città di Castello, † 1650), Baldesi (Pistoie, † 1778) publient des manuels.

Chose étrange, la théologie ascétique et mystique n'inspire que très modérément les écrivains de l'Oratoire. Les productions sur ce sujet sont rares et, en général, d'une valeur médiocre. La querelle quiétiste seule semble avoir éveillé quelque ardeur, et ce ne fut pas toujours pour la défense de la bonne cause. Si le P. François Marchese († 1697) fut un adversaire décidé des idées nouvelles, le P. Pier-Matteo Petrucci (Jesi, † 1701), l'un des plus illustres philippins du XVIIe siècle, devenu évêque et cardinal, auteur de nombreux ouvrages de spiritualité, fut poursuivi par le Saint-Office et vit ses œuvres mises à l'Index (1688). Son ami, le P. Balducci, avait beaucoup contribué, par ses traductions de Malaval et de Falconi, à la diffusion de l'hérésie. A part ces quelques auteurs, on ne trouve guère, en fait de spiritualité, que des publications de retraites, de méditations, de poésies. Ce n'est pas à dire que la doctrine spirituelle n'intéresse pas les philippins, mais ils en puisent les principes dans l'étude de l'Écriture et la méditation des vies de saints plutôt que dans les spéculations théologiques.

Parmi les exégètes, la plupart, H. Giustiniani († 1649), Barcellona, M.-A. Ferretti († 1822) sont des commentateurs et n'ont d'autre but que d'éclaircir et d'ordonner le texte sacré, en vue de la prédication ou de la méditation personnelle. Bianchini, au contraire († 1764), en publiant ses textes et travaux sur la Vulgate et les anciennes versions latines, eut des intentions plutôt apologétiques.

Mais la science qui fut particulièrement cultivée à l'Oratoire, c'est l'histoire ecclésiastique. Saint Philippe lui-même y contribua beaucoup, lui dont on a souvent noté, presque comme un anachronisme, la piété envers les catacombes et le goût pour les récits de l'antiquité chrétienne. Dans l'*Oratorio*, un récit historique constituait toujours un élément important. Enfin, il faut noter aussi l'influence de Baronius, le premier et le plus grand des historiens philippins. C'est, d'ailleurs, en vue même de l'*Oratorio* que saint Philippe a poussé Baronius (ou Baronio, † 1605) à l'étude de l'histoire de l'Église. A-t-il vraiment désiré et favorisé l'œuvre scientifique de son disciple? c'est douteux; et il semble plutôt « que les gros volumes de l'*Histoire ecclésiastique*, rédigée à l'usage de la chrétienté entière, l'intéressent beaucoup moins que les simples sermons qui la racontent chaque jour par tranches à l'*Oratorio* » (Ponnelle et Bordet, p. 377). Peu importe, d'ailleurs, le mouvement est lancé. Baronius publiera 12 volumes de ses *Annales* et les mènera jusqu'en 1198. Après lui, Odorico Rainaldi († 1671) reprendra l'œuvre et la poussera jusqu'en 1565. Laderchi († 1738) raconte, avec moins de talent, semble-t-il, l'histoire des années 1565 à 1571. Plus tard, le P. Theiner († 1874) réédite les *Annales* et les continue jusqu'en 1585. Thomas Bozio (ou Bozius, † 1610), disciple et collaborateur de Baronius, n'a pas l'érudition de son maître, mais il est plus théologien; de l'histoire il dégage de larges idées générales dont il sait tirer soit une apologie de l'Église catholique *(De signis Ecclesiæ)*, soit des vues philosophiques contre le système de Machiavel (*De imperio virtutis*, etc.). Gallonio († 1605) est incomparablement moins érudit que Baronius, mais aussi moins théologien que Bozio. Préparés en vue de l'*Oratorio*, ses *Vies des vierges romaines* (1581) et ses *Supplices des martyrs* (1591) sont des récits édifiants, émouvants même, mais d'une médiocre valeur scientifique.

Il semble ainsi que l'influence de Baronius — ce modèle du savant, par sa conscience et sa sérénité — se soit divisée en deux courants que l'on retrouve dans l'histoire de la congrégation. Au « courant Gallonio » se rattachent ces innombrables auteurs de Vies de saints, de biographies édifiantes, de récits choisis de l'histoire de l'Église : Manno († 1621), Baldassini (Jesi, † 1703), Forti (Macerata, † 1715), Melloni (Bologne, † 1781), Massini († 1791), plus récemment l'illustre cardinal Cappecelatro († 1912), auxquels il faut ajouter les premiers historiens de saint Philippe (Gallonio, Bacci) et de ses premiers disciples (Barnabeo, † 1672, Aringhi, † 1676) et le P. Marciano (Naples, † 1713), l'auteur des précieux *Mémoires historiques de l'Oratoire* (5 vol., in-fol.).

A la suite de Th. Bozio, on pourrait ranger tous ceux qui entreprennent — ou, du moins, préparent — des études de théologie positive : H. Giustiniani qui découvrit et édita les actes du concile de Florence; plus récemment, le P. Calenzio, le savant historien de Baronius, qui publia de nombreux et importants documents sur le concile de Trente, Joseph Bianchini qui édita, un grand nombre de décrets et de textes anciens sur des sujets variés d'Écriture sainte et de théologie. A André Gallandi (Venise, † 1779), nous devons la très appréciée *Bibliotheca græco-latina Patrum*. Lorenzoni († 1750) s'efforça de retrouver la pensée authentique de saint Augustin sur la grâce. Madrisi († 1750) est l'auteur d'un *De symbolo fidei*. Plus récemment, le P. Theiner († 1874) fut un historien abondant et varié, sinon toujours très sûr.

Quelques auteurs rentrent difficilement dans l'un de ces deux courants. Tels sont César Becillo († 1649), auteur de nombreux et savants traités de chronologie; Saccarelli (Rome), auquel on doit une *Histoire ecclésiastique* en 26 volumes (1771), œuvre sérieuse, mais un peu prolixe.

Parmi les archéologues, il suffit de nommer Paul Aringhi († 1676), traducteur et continuateur du célèbre Bozio, et d'ailleurs jugé sévèrement par les savants modernes. Severiano n'a fait qu'éditer la *Roma sotterranea;* Almici (Brescia, † 1779) cherche dans les vestiges de l'antiquité, à la manière de Gallonio, le trait pittoresque ou le récit émouvant.

Les Oratoires étrangers n'obtinrent, en général, ni un semblable développement, ni même un éclat comparable à celui de l'institut italien.

L'Oratoire d'Angleterre, cependant, sur une période fort courte, l'emporte peut-être en gloire scientifique et littéraire. La seule mention du cardinal Newman († 1890) et celle du P. Faber († 1863) suffiraient à prouver sa valeur. Ils eurent de dignes disciples : Hutchison († 1863) qui défendit l'authenticité de la maison de Lorette; Dalgairns († 1876) qui s'intéressa aux mystiques allemands du XIVe siècle et publia une étude sur la dévotion au Sacré-Cœur; Kox († 1882).

Parmi les Espagnols, il convient de citer : Crespi y Borgia, le fondateur de l'Oratoire de Valence († 1663); le P. Vincent Calatayud (Valence, † 1671), éminent théologien, adversaire acharné du quiétisme; tout

récemment Mgr Herrero y Espinosa de los Monteros, mort en 1903 archevêque de Valence.

Parmi les Portugais, Emm. Bernardez, prédicateur, écrivain spirituel et poète de talent († 1710); Ant. Pereira de Figueiredo († 1797), auteur de diverses versions de la sainte Écriture; Th. Almagda († 1803), apologiste, auteur des *Harmonies entre la foi et la science*.

En résumé, belle activité littéraire et scientifique, et, pourtant, ce n'est là ni le but principal, ni la préoccupation dominante de l'Oratoire philippin. La véritable activité des fils de Saint-Philippe est avant tout une activité sanctificatrice. Pour donner vraiment une idée de l'Oratoire, il faudrait, après avoir retracé tout au long la physionomie de son fondateur, parler du bienheureux Jean Juvénal Ancina, du bienheureux Antoine Grassi, de Fermo, du bienheureux Sébastien Valfré, l'apôtre de Turin; il faudrait citer les nombreux cardinaux et évêques qu'il a donnés à l'Église, et tous ces apôtres populaires, tous ces saints obscurs qui ne seront jamais canonisés. Beaucoup de noms reviendraient, du reste, que nous avons déjà rencontrés, mais il faudrait en ajouter beaucoup d'autres.

Sur saint Philippe et les origines de l'Oratoire, consulter : Louis Ponnelle et Louis Bordet, *Saint Philippe et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, 1928, ouvrage remarquable, où l'on trouvera toute la bibliographie du sujet. L'histoire générale de l'Oratoire n'a pas été écrite. Pour les débuts, on a Marciano, *Memorie historiche della congregatione dell' Oratorio*, 5 vol., in-fol., Naples, 1693. On trouvera un bon résumé dans M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. III, Paderborn, 1908, § 146, *Die Oratorianer*. Pour l'histoire littéraire de la congrégation, consulter Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, 2 vol., Naples, 1837, 1842; les ouvrages généraux, Hurter, *Nomenclator litterarius*, et les divers dictionnaires et bibliographies.

Dans la présente notice nous avons fait d'ordinaire suivre chaque nom d'oratorien d'un nom de ville (siège de sa communauté) et la date de sa mort, L'absence de nom de lieu indique que le personnage appartient à l'Oratoire de Rome.

P. AUVRAY.

PHILIPS **Maurice** *(Philippy)* († 1676), frère mineur de l'observance de la province de la Germanie inférieure, est l'auteur d'un *Directorium conscientiæ circa difficiliores casus theologiæ*, Anvers, 1667 et Bruxelles, 1674.

S. Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, p. 246, Anvers, 1885; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 291.

Am. TEETAERT.

PHILON LE JUIF, exégète et philosophe du Ier siècle. — I. Vie de Philon. II. Ses œuvres. III. Sa doctrine. IV. Son influence sur la théologie chrétienne.

I. VIE DE PHILON. — Nous connaissons fort mal la vie de Philon. Les témoignages des auteurs anciens sont rares et imprécis; les renseignements qu'il nous donne lui-même, dans ses œuvres, ne nous apportent pas beaucoup plus de clarté.

Philon a dû naître aux environs de l'an 20 avant Jésus-Christ, car, dans la *Legatio ad Caium*, écrite en 41, il se qualifie de « vieillard ». Il était originaire d'Alexandrie et appartenait à une famille riche et considérée; nous savons par Josèphe, *Antiqu. jud.*, XVIII, VI, 3; XIX, V, 1; XX, V, 2, que son frère, Alexandre Lysimaque, fut intendant de la seconde fille d'Antoine, Antonia, femme du premier Drusus; qu'après avoir été emprisonné à la suite des émeutes d'Alexandrie, ce personnage exerça sous Tibère, un rôle considérable et tint à sa merci Hérode Agrippa, à qui il prêta des sommes considérables; qu'un de ses fils enfin, Tibère Alexandre, apostasia et devint procurateur de Judée et préfet d'Égypte.

Philon reçut, dans sa jeunesse, une éducation fort soignée; il rapporte lui-même, *De congres. erud. grat.*, 74, qu'il fut instruit dans toutes les sciences encyclopédiques, et la lecture de ses ouvrages suffirait à nous le démontrer. Nous voyons par eux qu'il connaissait les grands courants philosophiques de son temps et n'ignorait rien des mouvements de pensée de ses contemporains; sans doute, avait-il étudié spécialement les œuvres de Platon qu'il cite à plusieurs reprises et était-il familier avec les théories stoïciennes. Les manuels doxographiques ont pu, comme à tous les écrivains de ce temps, lui fournir bon nombre de renseignements et de citations; il est sûr qu'il ne s'en contenta pas.

Plus encore qu'hellénique, la culture de Philon fut juive : la Bible resta toujours son livre de prédilection, et la plus grande partie de ses écrits sont employés à la commenter. Il avait fait de l'Écriture une lecture approfondie; naturellement, c'est dans la version des Septante qu'il l'avait étudiée; il ne sut jamais l'hébreu et sentit d'autant moins la nécessité de le connaître que, comme la plupart de ses coreligionnaires d'Alexandrie, il admettait l'inspiration divine de la traduction grecque : celle-ci pouvait donc lui suffire.

Il semble bien que la plus grande partie de la vie de Philon ait été employée à l'étude et à la méditation. Il a pu lui arriver de se retirer dans la solitude pour y réfléchir et y prier, *Leg. allegor.*, II, 21, 85, mais, en général, il a dû mener à Alexandrie l'existence facile d'un homme riche et cultivé, fréquentant les théâtres, aimant les réunions d'amis, voyageant aussi et, en particulier, faisant avec piété le pèlerinage de Jérusalem.

Il eut ainsi l'occasion de rendre de multiples services à la communauté juive d'Alexandrie. Cette communauté était nombreuse et puissante; elle était d'autant plus exposée à subir des vexations de toutes sortes, et, à tout instant, ses membres étaient l'objet d'attaques passionnées de la part des païens. Philon, malgré la tournure contemplative de son esprit, n'hésita jamais à prendre la défense de ses frères; il ne se contenta pas de mettre à leur service son talent d'écrivain, de multiplier les livres d'apologétique et de propagande, lorsqu'il le fallut, il entra dans l'action.

Nous sommes surtout renseignés sur le rôle qu'il joua lors de la persécution de Flaccus; ce personnage, nommé préfet d'Égypte par Tibère, avait commencé par se montrer honnête et généreux dans l'exercice de ses fonctions; mais il ne tarda pas à poursuivre les juifs de sa haine, à les maltraiter, à les piller, voire à les faire mourir. Le pamphlet écrit alors par Philon, *Adversus Flaccum*, est un beau témoignage de zèle et de franchise.

La persécution de Flaccus prit fin en 37. Elle semble n'avoir aucun rapport avec les faits qui, deux ans plus tard, amenèrent à Rome une députation de juifs alexandrins, conduite par Philon. Cette ambassade était chargée de protester contre le culte de l'empereur que l'on voulait imposer aux juifs, ou plus précisément contre l'introduction des statues de l'empereur dans les synagogues. Elle marque, dans l'existence de Philon, le point culminant. Malgré son âge, Philon n'hésita pas à faire le long voyage de Rome pour présenter la défense de ses frères; il n'obtint d'ailleurs aucun succès et dut revenir à Alexandrie sans avoir pu se faire écouter par l'empereur. Du moins, le livre dans lequel il raconta sa mission, la *Legatio ad Caium*, fut-il un éloquent manifeste de sa foi.

Nous ne savons rien des dernières années de Philon. Eusèbe nous raconte, *Hist. eccl.*, II, XVII, 1, qu'il serait revenu à Rome, sous le règne de Claude et qu'il y serait entré en relations avec Pierre qui y prêchait alors. Il ajoute, *Hist. eccl.*, II, XVIII, 8, qu'au cours de ce voyage, il lut devant le Sénat, avec un grand succès, son traité *Des vertus*, et que ce livre fut tellement admiré qu'on lui fit l'honneur de l'admettre dans les bibliothèques. Ce sont là des légendes. Il est à croire

que Philon mourut à Alexandrie, sans avoir connu le christianisme, fidèle jusqu'à son dernier souffle à la religion de ses pères, qui lui avait naguère dicté cette fière déclaration : « Nous acceptons la mort avec joie, comme si nous recevions l'immortalité, plutôt que de laisser toucher à aucun des usages de nos ancêtres, persuadés qu'il en arriverait comme de ces édifices auxquels on arrache une pierre et qui, tout en paraissant rester fermes, s'affaissent peu à peu et tombent en ruines. » *Leg. ad Caium*, 16.

II. Les œuvres de Philon. — Philon a beaucoup écrit et, par une heureuse fortune, nous possédons encore la plus grande partie de ses ouvrages qui, nous l'avons déjà dit, sont consacrés à expliquer tels ou tels passages de la Bible. Un catalogue dressé par Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XVIII, 1 sq., nous fournit à leur sujet de précieux renseignements.

Voici d'abord la liste de ces traités, tels qu'ils figurent dans les éditions récentes :

1. *De mundi opificio*, sur la création du monde. — 2. *Legum allegoriarum libri III*. Un IVe livre des *Allégories* est perdu à l'exception de quelques fragments. Les quatre numéros suivants devaient également faire partie des livres des *Allégories*, ceux-ci, en effet, commentent Gen., II, 1-III, 19. Après le IVe livre, perdu, prend place : — 3. *De cherubim et flammeo gladio*, puis — 4. *De sacrificiis Abelis et Caini* (Gen., IV, 16-25). — 5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*. — 6. *De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat*. Nous ne savons pas s'il a existé un commentaire de Gen., V. — 7. *De gigantibus* reprend l'explication de Gen., VI, 1-4. — 8. *Quod Deus sit immutabilis*, commente le repentir de Dieu et sa promesse d'exterminer les hommes, sauf Noé. — 9. *De agricultura*. — 10. *De plantatione Noe*. — 11. *De ebrietate*. Ces trois traités développent le commentaire de Gen., IX, 20-21 ; ils sont continués par : — 12. *De sobrietate*, qui interprète le réveil de Noé. — 13. *De confusione linguarum*, sur la tour de Babel (Gen., XI, 1-9). — 14. *De migratione Abraham* (Gen., XII, 1-6). — 15. *Quis rerum divinarum heres sit* (Gen., XV, 2-18). — 16. *De congressu quærendæ eruditionis gratia*, sur l'histoire d'Agar. — 17. *De profugis*, sur la naissance d'Ismaël et son exil (Gen., XVI, 6-14). — 18. *De mutatione nominum*, sur les changements des noms d'Abraham et de Sara (Gen., XVII, 1-22). — 19. *De somniis*, deux livres d'un ouvrage qui, d'après Eusèbe, en comprenait cinq. Les livres conservés sont, selon toute vraisemblance, les deux derniers (Gen., XXVIII, 2 sq., et XXXI, 11 sq.; Gen., XXXVII et XL-XLI). — 20. *De Abrahamo*. — 21. *De Josepho*. — 22. *Vita Mosis*, en trois livres d'après les manuscrits, ou plus exactement en deux livres, suivant Philon lui-même. — 23. *De decem oraculis quæ sunt legum capitula, sive De decalogo*, exposition générale de la Loi. — 24. *De circumcisione*, se rattache étroitement au *De decalogo* et annonce l'ouvrage suivant. — 25. *De monarchia*, en deux livres, sur l'unité de Dieu; suivent naturellement : — 26. *De præmiis sacerdotum*. — 27. *De animalibus sacrificio idoneis deque victimarum speciebus sive de victimis*. — 28. *De sacrificantibus seu de victimas offerentibus*. — 29. *De mercede meretricis non accipienda in sacrarium*. — 30. *De specialibus legibus*, IIe livre sur le serment et la religion, sur la sainteté du sabbat, sur l'honneur qu'il faut rendre aux parents; le Ier livre du *De special. leg.* est censé contenir les numéros 24-29. — 31. *De septenario*. — 32. *De festo Cophini*. — 33. *De parentibus colendis*. Ces trois derniers numéros font, en réalité, partie du IIe livre du *De special. legibus*. — 34. *De specialibus legibus*, lib. III : contre les adultères et tous les débauchés ; contre les homicides et toute violence. — 35. *De specialibus legibus*, lib. IV : sur la nécessité d'éviter le vol, le faux témoignage et, en général, sur la justice. — 36. *De judice*. — 37. *De concupiscentia;* ce traité achève le commentaire des dix commandements et annonce : — 38. *De justitia*. Cet ouvrage est une sorte d'appendice; il achève le livre IV du *De special. leg.*, auquel appartiennent naturellement les numéros 36 sq. — 39. *De tribus virtutibus, sive de fortitudine et humanitate et pænitentia*. — 40. *De præmiis et pœnis*. — 41. *De exsecrationibus*. Les numéros 40-41 forment en réalité un seul livre. — 42. *De nobilitate*. — 43. *Quod liber sit quisquis virtuti studet ;* seconde partie d'un ouvrage dont le début perdu développait l'idée inverse de l'esclavage du méchant. — 44. *De vita contemplativa sive supplicum virtutibus* sur les thérapeutes. — 45. *De incorruptibilitate mundi*. — 46. *Adversus Flaccum*. — 47. *De legatione ad Caium*. — 48. *De mundo*.

A ces traités, conservés en grec, il faut ajouter les suivants, pour lesquels nous n'avons plus que des traductions plus ou moins complètes :

49. *Quæstiones in Genesim*, lib. I-IV (arménien, fragments grecs et latins). — 50. *Quæstiones in Exodum*, lib. I-II (arménien); d'après Eusèbe, cet ouvrage comprenait cinq livres; trois d'entre eux au moins sont perdus. — 51. *De providentia* (arménien, quelques fragments grecs). — 52. *De animalibus adversus Alexandrum* (arménien). — 53. *De Sampsone* (arménien et latin). — 54. *De Jona* (arménien et latin).

La liste précédente contient quelques titres d'ouvrages dont l'authenticité est douteuse : le *De vita contemplativa* a été longtemps discuté; et Schürer le rejette encore; il semble pouvoir être maintenu. Par contre, les critiques sont à peu près d'accord pour refuser à Philon la paternité du *De incorruptibilitate mundi*, du *De mundo* qui n'est autre chose qu'un florilège d'extraits des œuvres authentiques, du *De Jona* et du *De Sampsone*.

Ajoutons que l'*Interpretatio hebraicorum nominum*, attribuée à Philon, dès l'époque d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XVIII, 7, n'est pas non plus authentique, et qu'il faut porter le même jugement sur un *Liber antiquitatum biblicarum* et sur un *Breviarium temporum*, publiés jadis, l'un et l'autre, sous le nom de Philon.

Aux ouvrages conservés, il faut par contre joindre les titres d'un certain nombre d'écrits disparus; quelques-uns de ces derniers ont déjà été signalés; il est utile d'en reprendre la liste :

1. *Quæstiones et solutiones;* sont perdus au moins trois livres sur l'Exode. — 2. *Legum allegoriarum;* manquent deux livres, contenant les commentaires de Gen., III, 1-8, et Gen., III, 20-23. — 3. *De ebrietate;* Eusèbe et saint Jérôme signalent ici un ouvrage en deux livres; un seul nous est conservé. — 4. *De testamentis*, connu seulement par une allusion du *De nominum mutatione*. — 5. *De mercedibus* (περὶ μισθῶν), signalé par le *Quis rer. divin. heres*. — 6. *De somniis:* trois livres perdus. — 7. *De Isaac; De Jacob*. Ces deux livres devaient prendre place entre la vie d'Abraham et celle de Joseph; et l'on voit, en effet, par l'introduction du *De Josepho*, que Philon les avait rédigés. — 8. *Quod omnis malus sit servus;* c'était la contre-partie du *Quod omnis probus sit liber*, et son existence est attestée par Eusèbe. — 9. *Sur les persécuteurs des juifs*. L'*adversus Flaccum* et la *Legatio* semblent être deux livres détachés, le IIIe et le IVe d'un vaste ouvrage consacré à raconter les persécutions subies par les juifs d'Alexandrie et à mettre en relief les châtiments de leurs persécuteurs : quelque chose d'analogue au *De mortibus persecutorum* de Lactance. Les livres I, II et V de cet ouvrage auraient disparu. — 10. *De numeris*, signalé, semble-t-il, dans le *De vita Mosis*. — 11. *De principatu sapientis*, indiqué, au moins à l'état de projet, dans le *Quod omnis probus sit liber*. 12. *Hypothetica*, quelques fragments dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 6-7, nous font seuls connaître ce

livre, dont l'idée générale est difficile à déterminer; il semble qu'il constituait une apologie du judaïsme. — 13. *De judæis*, mentionné par Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XVIII, 6, et cité dans la *Præpar. evang.*, VIII, 11. On peut se demander s'il n'était pas identique au numéro précédent.

Après avoir, comme nous venons de le faire, cité les titres des ouvrages de Philon, il y aurait lieu d'en esquisser le classement logique. Il est, en effet, de la plus haute importance, pour l'étude du philonisme, de savoir comment l'auteur lui-même entendait interpréter ses écrits. Plusieurs d'entre eux se rangent sans aucune peine à la suite l'un de l'autre; ils reprennent le commentaire des Livres saints de manière à former une série continue; mais d'autres sont en marge, ou, plus exactement, se rattachent à des séries nouvelles. On voit sans peine, par exemple que, le *De opificio mundi* ne peut pas être regardé comme le premier ouvrage de la série qui comprend les *Allégories des saintes lois*. De même, les *Quæstiones et responsiones* appartiennent, par leur nature, à un genre nouveau. Mais, dès qu'on arrive au détail, on se heurte à des difficultés parfois insurmontables. Il est vrai que plusieurs critiques, en particulier Massebieau, dont les travaux sur la question restent classiques, ont peut-être exagéré ici l'esprit de géométrie et demandé à Philon une rigueur logique dont il a pu se départir, au cours des longues années qu'il a employées à la composition de ses ouvrages. Il ne faut pas s'étonner si tel ou tel livre se refuse à entrer dans des cadres tracés après coup, et s'il répond à des questions qui n'avaient pas été posées de prime abord devant l'esprit de l'écrivain.

On peut admettre, en gros, que les écrits de Philon se groupent en trois classes :

1. Écrits purement philosophiques : *De incorruptibilitate mundi*, *Quod omnis probus liber*, *De providentia*, *De animalibus*.

2. Écrits d'explication du Pentateuque : ce second groupe est de beaucoup le plus important, on y distingue :

a) Le commentaire allégorique qui commence aujourd'hui par les *Allégories des saintes lois*, mais qui était probablement précédé d'un livre perdu, l'*Hexaméron*, qui portait sur la création des six jours; ce commentaire suit, avec quelques interruptions qui proviennent sans doute de la perte des textes, l'ordre de la Genèse.

b) L'exposition de la Loi, qui commence par le *De opificio mundi*, se poursuit par les traités sur Abraham et sur Joseph (les vies intermédiaires d'Isaac et de Jacob sont perdues); puis comporte l'explication du Décalogue, envisagé en général dans le *De decalogo* et, pour ce qui est des préceptes particuliers, dans le *De specialibus legibus*, avec ses annexes.

c) Les questions sur la Genèse et sur l'Exode.

3. Écrits missionnaires et apologétiques : vie de Moïse, apologie des juifs, *Hypothetica*.

III. Doctrine de Philon. — Philon n'a jamais exposé sa doctrine d'une manière didactique; et c'est très habituellement, à l'occasion de son exégèse de la Bible qu'il formule ses idées. De là une difficulté très grande à synthétiser sa pensée. Cette difficulté est encore accrue par l'esprit volontiers éclectique du philosophe; non seulement Philon n'expose jamais, dans leur ensemble, ses opinions philosophiques et religieuses, mais il peut arriver qu'il ait recours à des théories complètement opposées et inconciliables entre elles; il se contente alors de les juxtaposer sans les fondre, et il laisse à son lecteur le soin de choisir ou d'unir les éléments qu'il met à sa disposition.

Ici, d'ailleurs, nous n'avons pas à entrer dans le détail. Philon ne nous appartient que dans la mesure où il a pu exercer une influence sur la pensée chrétienne.

1° *Méthode allégorique*. — Pour expliquer la Bible, Philon met à profit les ressources que lui offre la méthode allégorique. Il n'est pas l'inventeur de cette méthode, mais il l'a appliquée à l'Ancien Testament avec une rigueur et une continuité dont on ne connaît guère d'exemples.

Les Grecs de son temps usaient volontiers de l'allégorie pour interpréter les légendes mythologiques; les stoïciens surtout y trouvaient le moyen de concilier les fables et les récits relatifs aux dieux avec les exigences de leurs doctrines. Dans le monde juif de la dispersion, l'allégorie n'était pas moins en faveur, mais nous n'avons que peu de témoins utilisables de son application à la Bible. Philon est, pour nous, le représentant à peu près unique de toute une école de pensée; et c'est précisément parce que ses œuvres à lui seul ont survécu au naufrage de la littérature juive d'Alexandrie qu'elles offrent pour nous un si grand intérêt.

Philon nous explique lui-même, *De ebrietate*, 33-93, les différentes attitudes qu'il est possible de prendre à l'égard de la Loi : on peut d'abord la considérer comme une simple coutume traditionnelle; on peut, en second lieu, mépriser la loi positive comme telle et rendre à Dieu un culte purement spirituel; on peut enfin combiner le respect des lois positives et le culte divin, en observant les lois, mais en leur cherchant, par la méthode allégorique, un sens intérieur et profond. Cette troisième attitude est celle qu'il prend lui-même : il reste fermement attaché à l'observance de la Loi; mais il essaie, en même temps, d'expliquer et de justifier sa conduite; il ne lui suffit pas de prier de corps, il veut encore prier de cœur et d'esprit, et il s'efforce de montrer que l'âme entière est intéressée à la pratique spirituelle de la Loi.

C'est ainsi que le commentaire allégorique de la Genèse contient une histoire morale de l'âme humaine, depuis son origine céleste jusqu'à sa purification morale définitive; dans l'intervalle, prennent place les chutes multiples de l'âme, ses repentirs, ses retours au mal. Les *Allégories des saintes lois* sont le premier fragment conservé de cette histoire : « D'abord la création de l'âme terrestre avec l'intelligence, la sensation et les passions, puis sa séduction par le plaisir, l'entraînement de l'intelligence vers le monde sensible et les conséquences qui s'ensuivent. » É. Bréhier, *Philon, Commentaire allégorique des saintes lois*, Paris, 1909, p. IX.

Nous n'avons pas à insister ici sur les dangers ou sur les avantages d'une telle méthode. Remarquons seulement qu'elle permet à Philon de retrouver, dans les textes de l'Ancien Testament, toute la philosophie hellénique; à ses yeux, les sages de la Grèce n'ont rien dit ni rien enseigné que les écrivains inspirés n'aient déjà dit ou enseigné mieux qu'eux. De la sorte, Philon se sent le citoyen du monde; au lieu d'être enfermé dans les limites étroites de sa race et de sa religion, il vit en communion avec tous les sages de tous les temps: le judaïsme, tel qu'il le décrit, est bien autre chose que l'ensemble des croyances et des rites propres à une nation honnie et méprisée; il est la véritable religion spirituelle de l'humanité.

2° *Dieu*.— Ce cosmopolitisme de Philon éclate avant tout dans son enseignement sur Dieu.

Il va sans dire que, pour notre philosophe, Dieu est unique. Le monothéisme est l'enseignement fondamental de la Bible; il est aussi le terme de la philosophie hellénique : c'est à peine s'il a besoin de démonstration. Mais il faut relever que pour lui ce Dieu unique est le père de tout, le chef, le maître, le créateur, le roi, le sauveur de l'univers. La Bible insistait sur les rapports étroits qui unissaient Dieu à son peuple; elle ne cessait pas de rappeler l'alliance que le Seigneur avait faite avec les ancêtres de la race élue et qu'il avait renou-

velée avec Moïse. Philon interprète allégoriquement tous les textes qui pouvaient mettre en relief cette alliance; lorsque, par exemple, il rencontre l'expression usuelle, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il explique qu'Abraham est l'instruction, Isaac la nature et Jacob l'ascèse ou l'exercice, de sorte que ces trois noms ne marquent plus que trois sources de la connaissance de Dieu en nous. *De mutat. nom.*, 12, éd. Mangey, t. I, p. 580.

En même temps, Dieu échappe à toute détermination : il est meilleur que la vertu, meilleur que la science, meilleur que le bien en soi. *De opif. mundi*, 8; tout ce que peut faire la raison humaine, c'est d'arriver à connaître qu'il existe une cause de l'univers; vouloir passer outre et connaître sa nature et ses qualités, c'est une sottise extrême. *De poster. Caini*, 168. « Dieu n'est pas comme l'homme ; il n'est même pas comme le ciel, ni comme le monde. Car ces choses ont des formes déterminées et sensibles. Dieu, au contraire, n'est même pas compréhensible par l'esprit, sinon en tant qu'il est; car, ce que nous comprenons de lui, c'est son existence, et, en dehors de son existence, rien. » *Quod Deus sit immut.*, 62.

Pour exprimer cette transcendance de Dieu, Philon va jusqu'à déclarer que Dieu est sans qualité, ἄποιος. Ce mot a suscité, de la part des commentateurs, les interprétations les plus divergentes. Tandis que E. Zeller l'entend en toute rigueur et le traduit par indéterminé, É. Bréhier estime qu'il se borne à exclure toute corporéité en Dieu. Avec plus de précision, J. Lebreton écrit : « Dire que Dieu est sans qualité, c'est dire qu'il ne peut, à cause de sa transcendance, être enfermé par nous dans quelqu'une des catégories logiques où nous classons les êtres, mais qu'il les dépasse toutes, ce n'est pas dire qu'il soit en effet indéterminé. » *Les origines du dogme de la Trinité*, 2e édit., t. I, Paris, 1927, p. 194.

D'ailleurs, Philon n'hésite pas à essayer des descriptions de Dieu, bien qu'il ait commencé par en proclamer la transcendance : « Il est plein de lui-même, écrit-il, il se suffit à lui-même, tout le reste est défaillant, désert et vide. Dieu le remplit et l'entoure, sans être lui-même enfermé par rien étant lui-même un et tout. » *Leg. allegor.*, I, 44; cf. *De opif. mundi*, 8; *De migrat. Abraham*, 182; *De vita Mosis*, II, 238.

Bien plus, il accorde à Dieu des déterminations morales; il l'appelle le chef de la grande cité de l'univers, le stratège, le pilote, le nocher, le prytane de l'univers. *De decal.*, 53; *De mon.*, I, 1; *De cherub.*, 86. Il déclare que Dieu est le sommet, le terme et le comble du bonheur, ne recevant sa perfection d'aucune autre chose, mais répandant sur toutes le bien propre de cette source de toute beauté qui est lui-même; car tout ce qu'il y a de beau dans le monde ne le serait jamais devenu, s'il n'eût été formé à l'image de l'archétype, qui est vraiment beau, sans principe, heureux et incorruptible. *De cherub.*, 86. Il ajoute, dans le même passage : « Dieu nous parle de ses fêtes : c'est qu'en vérité, il est le seul à avoir des fêtes; seul, il connaît le bonheur, seul la joie, seul le plaisir, seul il peut avoir une paix sans mélange; il est sans tristesse, sans crainte, sans aucun mal, sans besoin, sans souffrance, sans fatigue, plein d'une béatitude pure; sa nature est très parfaite; ou plutôt, il est lui-même la perfection, la fin, le terme, le bonheur. »

Ne soyons pas surpris de trouver de tels développements sur Dieu dans l'œuvre de Philon. Il est vrai qu'ils ne suivent pas la ligne de pensée sur laquelle nous nous étions d'abord engagés avec lui : philosophe, Philon tend à élever Dieu au-dessus de toute connaissance, de toute détermination. Mais le philosophe ne saurait oublier qu'il est juif et que les Livres saints lui servent de guide. Il ne peut donc pas s'empêcher d'employer leur langage et de parler de Dieu comme d'un être qui se penche vers les hommes pour les écouter et les aider. Il y a plus encore : Philon est un mystique qui converse avec Dieu, et à qui Dieu se fait connaître; *De somn.*, II, 252. Or « jamais un mystique n'a jugé contradictoire, dans son expérience personnelle, la vision concrète et parfois grossièrement matérielle d'un Dieu qui converse avec lui comme un ami, ou le conseille comme un maître, avec le sentiment de l'Être infini et illimité dans lequel l'extase le plonge. » É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 77.

3° *Les puissances.* — Si Dieu est transcendant, comment peut-il entrer en relation avec le monde? La question s'est de tout temps posée aux philosophes, et d'une manière d'autant plus pressante qu'ils ont insisté davantage sur la transcendance de Dieu.

A ce problème, Philon répond en invoquant la théorie des puissances. Le texte fondamental se trouve dans les *Questions sur l'Exode*, II, 68, en un passage où l'auteur explique symboliquement l'arche et les objets qui y sont renfermés : « Le premier est l'Être plus ancien que l'un et la monade et le principe. Ensuite, le *Logos* de l'être, substance spermatique des êtres; du *Logos* divin, comme d'une source, se séparent deux puissances, la puissance poétique suivant laquelle l'artiste a fondé et ordonné toutes choses, s'appelle Dieu; la puissance royale, suivant laquelle le démiurge commande aux choses créées, s'appelle Seigneur. De ces deux puissances en poussent d'autres : sur la puissance poétique germe la puissance secourable, dont le nom est bienfaitrice; sur la puissance royale, la puissance législative, dont le nom propre est celle qui châtie; sous ces puissances et autour d'elles est l'arche : l'arche est symbole du monde intelligible. »

Que sont, en elles-mêmes, ces puissances? Philon les regarde-t-il comme de simples attributs de Dieu, ou y voit-il, au contraire, des êtres personnels, des intermédiaires entre Dieu et le monde? Il est difficile, sinon impossible, de répondre à la question ainsi posée.

Notons d'abord que le nombre des puissances n'est pas nettement déterminé. Dans le texte que nous avons cité, Philon en indique quatre; plus souvent, il n'en signale que deux, la puissance poétique ou créatrice et la puissance royale, *De sacrificant.*, 307; *De Abrah.*, 121; *De plantat.*, 86; *Leg. allegor.*, I, 95, 96, etc. : ailleurs, il en nomme trois ou cinq, ou même un nombre indéfini. Cette imprécision initiale n'est pas de bon augure.

De fait, les puissances sont parfois assimilées aux idées platoniciennes : « Les puissances que tu désires sont entièrement invisibles, et seulement intelligibles, de même que je suis invisible et intelligible : je les appelle intelligibles, non qu'elles soient en effet, saisies par l'esprit, mais parce que, si elles pouvaient être saisies, ce ne serait pas la sensation, mais l'esprit le plus pur qui les saisirait. Bien qu'elles soient insaisissables par leur essence, elles manifestent cependant une empreinte et une image de leur action...; elles donnent des qualités et des formes à ce qui en était privé, sans changer ni perdre rien de leur nature éternelle. Certains des vôtres les ont nommées idées et à bon droit, puisqu'elles spécifient tous les êtres, les ordonnant, les définissant, les déterminant, les informant et, en un mot, les améliorant. » *De spec. leg.*, I, 46-48.

D'autres fois, elles sont introduites en un contexte tout imprégné de stoïcisme; elles sont alors les liens qui resserrent et unissent toutes choses : « Moïse a souscrit à la doctrine de la communion et de la sympathie de l'univers, il a affirmé que le monde était unique et produit..., mais il a surpassé (les philosophes) par sa conception de Dieu : il a bien vu que ni le monde, ni l'âme du monde n'était le Dieu suprême, que les astres

et leurs révolutions n'étaient pas pour les hommes les causes premières de ce qui leur arrive, mais que cet univers est maintenu par des puissances invisibles, que le démiurge a tendues des extrémités de la terre jusqu'aux limites du ciel, afin que ce qu'il avait lié ne se déliât point; car les puissances sont les liens infrangibles du monde. » *De migrat. Abrah.*, 180-181.

Ailleurs encore, les puissances sont comme autant de degrés qui permettent à l'âme d'atteindre le Dieu transcendant. Ayant à expliquer le texte de la Genèse sur les trois hôtes d'Abraham, Philon déclare : « Lorsque l'âme est, comme dans son midi, illuminée par Dieu et que, remplie tout entière de lumière intellectuelle par la splendeur répandue autour d'elle, elle est sans aucune ombre, elle reçoit alors une triple impression d'un seul objet, l'un apparaissant comme l'être et les deux autres comme deux ombres projetées par lui. Il arrive quelque chose de semblable sous l'influence de la lumière sensible, car les objets, soit en restant immobiles, soit en se déplaçant, projettent souvent une ombre double. » Ces ombres ne sont pas l'être suprême, mais ses puissances les plus anciennes : à droite, la puissance créatrice que l'on appelle Dieu; à gauche, la puissance royale, que l'on appelle Seigneur. « Dieu donc, au milieu des deux puissances qui l'assistent, présente à l'esprit qui le contemple tantôt un seul objet, tantôt trois : un seul, quand l'esprit purifié et ayant dépassé non seulement la multiplicité des nombres, mais même la dyade voisine de la monade, s'élance vers l'idée pure, simple et parfaite en elle-même; trois, lorsque, n'ayant pas été initié aux grands mystères, il célèbre encore les petits mystères, et que, ne pouvant saisir l'être par lui-même et sans un secours étranger, il l'atteint dans ses œuvres, comme créant ou comme gouvernant. » *De Abrah.*, 119, 122. Cf. *Quæst. in Genes.*, IV, 2, 8. Remarquons ici la comparaison empruntée aux mystères : les initiés peuvent voir Dieu, le connaître tel qu'il est par une expérience incommunicable; les autres ne l'atteignent que par l'intermédiaire des puissances : ce qui veut dire, semble-t-il, qu'ils ne le contemplent pas dans son unité, mais qu'ils doivent l'envisager sous des aspects successifs et par rapport à la création, tantôt comme Créateur, tantôt comme Providence. Ici, les puissances ne sont plus, évidemment, que des attributs de Dieu.

Et il semble, en définitive, que l'on ne puisse guère ramener à l'unité tous les textes dans lesquels Philon fait intervenir les puissances. S'il semble parfois leur donner une personnalité assez accentuée, comme il le fait dans les *Questions sur l'Exode*, où nous pressentons en quelque sorte les généalogies des éons gnostiques, le plus souvent il en parle comme d'attributs de Dieu; et il fait appel à leur intervention pour avoir le droit de conserver la doctrine essentielle de la transcendance : c'est ainsi qu'il déclare, dans le *De confusione linguarum*, 136, que Dieu n'est nulle part, ce qui est la formule de la transcendance, mais qu'il remplit tout par ses puissances, ce qui sauvegarde le dogme de son omniprésence.

4° *Le Logos*. — Le texte des *Questions sur l'Exode*, que nous avons cité au début de notre étude sur les puissances, mentionne immédiatement, au-dessous de Dieu, le *Logos*. Le *Logos* joue, dans l'ensemble de la théologie de Philon, un rôle considérable; mais nous devons, dès maintenant, reconnaître que le philosophe juif juxtapose, sans se soucier de les amalgamer, plusieurs théories différentes du *Logos*, de sorte que l'impression d'ensemble qui demeure, après l'examen des textes, est, somme toute, assez fuyante.

On sait que, à l'époque de Philon, le terme de *Logos* figurait dans le vocabulaire technique du stoïcisme, tout aussi bien que dans celui du platonisme. Les juifs alexandrins avaient accueilli ce terme, comme on peut s'en rendre compte par l'emploi qu'en fait le livre de la Sagesse, et bien plus encore par les allusions de Philon lui-même à ses devanciers, *De somn.*, I, 118. Philon n'avait donc pas à créer une doctrine ; il lui suffisait de s'inspirer, pour parler du *Logos*, des idées familières à ses contemporains ou à ses prédécesseurs.

Avant tout, le *Logos* est, pour Philon, l'intermédiaire entre Dieu et le monde, et cela, à un double point de vue. Il est, d'une part, l'agent de la création : « Pour la production d'un être quelconque, bien des principes doivent concourir : la cause proprement dite, la matière, l'instrument, la fin. Si quelqu'un demandait ce qu'il faut pour la construction d'une maison ou d'une cité, on dirait : un ouvrier, des pierres, du bois, des instruments... Et si l'on passe de ces constructions particulières à la grande maison, à la grande cité qui est le monde, on trouvera que la cause est Dieu, qui l'a fait; la matière, ce sont les quatre éléments dont il a été composé; l'instrument est le *Logos* divin par qui il a été construit; le but de la construction est la bonté du démiurge. » *De cherub.*, 125-127; cf. *Leg. allegor.*, III, 96; *Quod Deus immutab.*, 57; *De sacrif. Ab. et Caini*, 8. Il est, d'autre part, celui par qui nous connaissons Dieu et qui intercède pour nous. Quelques âmes pures, tout au moins en des circonstances particulières, atteignent Dieu lui-même par la contemplation. Le plus souvent, l'intelligence ne s'élève à la connaissance de Dieu que progressivement, par le moyen du monde qu'il a créé, et n'atteint que son *Logos*, ou même l'une ou l'autre des puissances inférieures au *Logos*. *De fuga*, 97. C'est d'ailleurs un grand bienfait, pour ceux qui ne peuvent voir Dieu , de contempler le *Logos*, *De somn.*, I, 117; et, tout autant de savoir que leurs prières sont portées à Dieu par le *Logos* suppliant. *Quis rer. divin. heres*, 205-206.

Cette double conception du *Logos*, Philon la retrouve à la fois dans le judaïsme et dans l'hellénisme, ou, du moins, il la pare tout à tour de couleurs juives et grecques.

Juif, Philon l'est, nous l'avons déjà dit, par toutes les fibres de son âme. Il fait de la Bible sa lecture favorite; il ne cesse pas de commenter le livre divin et il y trouve, à plusieurs reprises, des récits qu'il interprète en y introduisant l'idée du *Logos*. L'Ancien Testament parle souvent de l'ange de Jahvé, qui se manifeste aux patriarches, qui leur parle, qui leur donne des ordres. Qui est donc cet ange ? Le *Logos*, répond Philon : « Pourquoi donc nous étonner encore, si Dieu apparaît semblable aux anges et parfois, même aux hommes, pour secourir ceux qui en ont besoin ? Ainsi, quand l'Écriture dit : Je suis le Dieu qui t'a apparu dans le lieu de Dieu (Gen., XXXI, 13), pense qu'il a pris en apparence la place d'un ange, sans changer toutefois, pour aider celui qui ne pouvait pas voir autrement le vrai Dieu. De même donc que ceux qui ne peuvent pas voir le soleil lui-même voient son reflet, et que ceux qui voient le halo de la lune croient la voir elle-même, de même on perçoit l'image de Dieu, son ange, le *Logos*, comme Dieu lui-même. » *De somn.*, I, 232-239. Aussi est-ce le *Logos* qui a apparu à Agar chassée par Abraham, *De cherub.*, 3, et à Jacob quittant Laban, *De somn.*, I, 227; qui a lutté avec Jacob, *De mutat. nom.*, 87; qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent, *De vita Mosis*, I, 66; qui était dans la nuée lumineuse, *Quis rer. div. heres*, 203-205; *De vita Mosis*, I, 166, etc.

L'Ancien Testament présente le grand prêtre comme l'intercesseur suprême du peuple auprès de Dieu. Puisque le *Logos* a pour mission de multiplier Dieu, les passages de la Bible, où il est question du grand prêtre, peuvent être entendus allégoriquement du *Logos* : « Son père et sa mère doivent être purs. Son père est Dieu, le père de l'univers ; sa mère est la sagesse, par laquelle tous les êtres sont venus à l'existence... Le

Logos très vénérable de l'Être revêt comme vêtement le monde; car il se couvre de la terre et de l'eau et de l'air et du feu et de tout ce qui en vient... Il ne doit jamais enlever sa mitre, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais déposer son diadème royal, symbole d'une puissance non pas souveraine, mais subordonnée et d'ailleurs admirable ; il ne doit pas déchirer ses vêtements, car il est... le lien de l'univers et il en maintient toutes les parties, et il les conserve en les empêchant de se dissoudre et de se disjoindre. » *De fuga*, I, 109-118.

Arrêtons-nous à ces dernières formules, dans lesquelles on retrouve tout de suite l'inspiration stoïcienne. Nous avons déjà vu que, pour Philon, les puissances sont le lien infrangible du monde. Ici, ce même rôle est dévolu au *Logos*. C'est que, en même temps qu'il est juif, Philon est Grec, et il ne cesse pas d'emprunter à la philosophie grecque les éléments d'interprétation, grâce auxquels il mettra la Bible à la portée de tous les esprits. On peut bien retrouver chez lui les exégèses familières à la spéculation judaïque touchant le lieu, le nom, la demeure, le rocher, la gloire, etc... L'hellénisme transforme ces exégèses, au point de les rendre parfois méconnaissables.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que Philon s'arrête à une doctrine parfaitement cohérente, car le platonisme s'allie en sa pensée au stoïcisme, et le philosophe se soucie assez peu de faire l'accord entre les deux théories.

Voici pour le stoïcisme : le *Logos* est d'abord le soutien et le lien du monde : « Nul élément matériel n'est assez fort pour porter le monde, mais le *Logos* éternel du Dieu éternel est le soutien très ferme et très solide de l'univers. C'est lui qui, tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre, dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant fortement entre elles toutes les parties car le père qui l'a engendré en a fait le lien infrangible de l'univers. » *De plant. Noe*, 8-9; cf. *Quæst in Exod.*, II, 90; *De fuga*, I, 112; *Quis rer. divin heres*, 217.

Le *Logos* est encore la loi du monde et son destin : « C'est un chœur circulaire, mené par le *Logos* divin, que la plupart des hommes appellent fortune; il entraîne dans sa course cités, nations et pays, donnant aux uns le bien des autres et à tous le bien de tous, changeant tout par périodes, afin que l'univers entier, comme une seule cité, jouisse du meilleur des gouvernements, de la démocratie. » *Quod Deus sit immut.*, 176. Cette cité universelle a sa constitution et ses lois, qui sont également le *Logos* : « Puisque toute cité bien gouvernée a une constitution, il était nécessaire que le citoyen du monde fût régi par la constitution du monde; or, c'est la droite raison de la nature..., loi divine par laquelle est assigné à chacun ce qui lui convient et ce qui lui est propre. » *De opif. mundi*, 143.

Et voici maintenant pour le platonisme. Le *Logos* est l'exemplaire, le modèle, le type d'après lequel Dieu a créé le monde; il est le monde intelligible : « Si quelqu'un veut employer les mots les plus simples, il dira que le monde intelligible n'est autre que le *Logos* de Dieu construisant le monde, car la ville intelligible n'est rien autre que la raison de l'architecte projetant de fonder la ville. Cette doctrine est celle de Moïse, non la mienne, car, racontant la formation de l'homme, il dit nettement qu'il a été fait à l'image de Dieu; or, si la partie (l'homme) est l'image d'une image, et si la forme entière, c'est-à-dire tout cet univers sensible..., est la ressemblance de l'image divine, il est évident que le sceau archétype que nous disons être le monde intelligible sera le *Logos* divin. » *De opif. mundi*, 24, 25; cf. *De mutat. nom.*, 135; *De fuga*, 12. En particulier, le *Logos* est le modèle de l'homme; et « rien n'est plus sacré que l'homme, ni plus semblable à Dieu, puisqu'il est l'empreinte excellente d'une image excellente, étant formé sur le modèle de l'archétype idéal ». *De special. leg.*, III, 83, 207; *De plant. Noe*, 18; *De opif. mundi*, 69, 139, 146; *De execral.*, 163.

Le *Logos* est aussi le diviseur, le coupeur : son action est comme celle d'une lame aiguë qui pénètre dans la matière amorphe et y distingue les propriétés des êtres : « Quand il a traversé tous les êtres matériels jusqu'aux atomes, jusqu'aux éléments que nous appelons indivisibles, il recommence à diviser ces éléments, que la raison seule peut saisir, en parties d'un nombre indicible et infini... Il divise ainsi l'âme en rationnelle et irrationnelle, le discours en vrai et faux. » *Quis rer. divin. heres*, 130-140.

On a beaucoup discuté sur l'origine de cette doctrine du *Logos* diviseur. Philon lui-même la rattache à Héraclite, mais on y retrouve sans peine bien des formules qui rappellent les spéculations stoïciennes, et le P. J. Lebreton, de son côté, écrit : « Il me semble que la dialectique platonicienne a, elle aussi, joué un grand rôle dans cette conception; ce qu'on y retrouve, c'est, avant tout, le problème de l'unité dans la multiplicité, que Platon avait tant de fois discuté, et la solution que Philon lui donne est, au fond, une solution platonicienne : c'est l'idée qui pénètre le monde, spécifie les éléments matériels, les distingue par suite et les oppose les uns aux autres. » *Op. cit.*, p. 229.

Les analyses qui précèdent nous permettent de saisir toute la complexité de la notion du *Logos* dans les œuvres de Philon. Est-il possible maintenant de ramener cette complexité à l'unité ? et quelle idée d'ensemble doit-on se faire du *Logos* de Philon?

Ainsi posée, la question n'est peut-être pas susceptible de recevoir une solution : Philon n'a nulle part formulé son système en termes définitifs; la forme de commentaires qu'il donne à la plupart de ses ouvrages le contraint, en quelque sorte, à multiplier les explications, à varier les points de vue et l'empêche de synthétiser sa doctrine. Il est à remarquer d'ailleurs que son esprit ondoyant et subtil s'accommodait fort bien de ces aspects multiples : comment proposer de la vérité une formule unique, alors que tout est complexe?

Sans doute, l'aspect fondamental du *Logos* est-il celui d'un intermédiaire. Entre Dieu transcendant et le monde créé, il est le nécessaire échelon. Mais la notion d'intermédiaire elle-même appelle des explications : le *Logos* est-il Dieu ? Il faut ici répondre négativement. Pour Philon, le *Logos* peut être divin, il n'est pas Dieu : « La Loi veut qu'il soit d'une nature plus qu'humaine — il s'agit dans ce commentaire du grand prêtre et du *Logos* dont le grand prêtre est l'image — s'approchant plus près de la nature divine, ou, pour parler exactement, mitoyen entre les deux natures, afin que, par un intermédiaire, les hommes puissent fléchir Dieu et que Dieu donne ses grâces aux hommes, en se servant pour cela d'un subalterne. » *De special. leg.*, I, 116.

Que si, parfois, Philon donne pourtant le nom de Dieu au *Logos*, il ne faut pas se laisser abuser par ce terme : il précise très clairement qu'on ne doit entendre par là qu'un être divin, θεός, sans article, par opposition à ὁ Θεός, *De somn.*, I, 228-230, le second Dieu, δεύτερος θεός et non le Dieu suprême, *Quæst. in Genes.*, II, 62, cité par Eusèbe, *Præpar. evang.*, VII, 13. L'exégète doit expliquer la Bible, dans laquelle il trouve, ici ou là, un emploi catachréstique du nom divin; le philosophe n'hésite pas à proclamer la transcendance incommunicable de Dieu.

Plus importante à résoudre serait d'ailleurs cette autre question : le *Logos* est-il une personne ? Est-il distinct réellement de Dieu, ou n'est-il qu'une force divine ? Les exégètes de Philon se montrent ici très divisés, et nous n'en sommes pas surpris, après ce que nous venons de dire. Les uns, comme Dorner, Drum

mond, Grill, estiment que Philon ne croit pas à la personnalité du *Logos* et qu'il faut voir une simple figure de langage ou une accommodation exégétique dans les textes où le *Logos* est personnifié. D'autres, comme le R. P. Lagrange, *Vers le Logos de saint Jean*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 321-371, n'hésitent pas à reconnaître chez Philon un *Logos* personnellement distinct du Dieu suprême. D'autres, enfin, comme Zeller, Schürer, Heinze, Aal, prétendent qu'il ne faut pas essayer de ramener à l'unité les diverses conceptions de Philon et que, si tantôt il parle du Verbe comme d'une personne, et si tantôt il le regarde comme un attribut divin, c'est qu'en réalité il n'a jamais pris parti d'une manière décisive pour l'un ou l'autre de ces points de vue.

Il est difficile, on le comprend, de départager les critiques. Comme le fait justement remarquer le R. P. Lagrange, *art. cit.*, p. 358-359, « L'essentiel..., que Philon a poursuivi délibérément, c'est d'avoir un intermédiaire distinct de Dieu, une grande individualité qui lui servît quelque peu dans la création, un peu plus dans la conservation, et grandement dans l'administration du monde, dans le mouvement de bonté de Dieu vers les hommes et de culte et de prière des hommes envers Dieu... La pensée de Philon devait donc conclure dans le sens de la personnalité du *Logos*. La position est contradictoire, selon une saine philosophie, mais il a toujours répété cette contradiction, sans se donner à lui-même un démenti, c'est-à-dire sans poser clairement l'identité de Dieu et du *Logos*, alors qu'il a posé clairement leur distinction. »

Il est vrai, peut-on répondre, Philon a posé clairement la distinction de Dieu et du *Logos*, mais il ne l'a fait que d'une manière verbale ; il a parlé du *Logos* comme d'un autre que Dieu, mais il n'a nulle part affirmé que le *Logos* existait, créait, agissait, intercédait, comme une personne. Ainsi que le dit J. Lebreton, « même lorsque le texte sacré ne donne pas à Philon l'appui d'une personnalité historique, son goût de la prosopopée le mène à tout personnifier, et il n'est aucune des dénominations concrètes du *Logos* qu'on ne trouve appliquées aux idées les plus abstraites... Au reste, on se créerait des difficultés inextricables, si l'on voulait prendre à la lettre les métaphores de Philon et réaliser les abstractions qu'il personnifie et qu'il oppose entre elles. La sagesse est, pour Philon, identique au *Logos;* cependant, il nous dit, dans le traité *De l'exil*, 109, que le *Logos* a la sagesse pour mère. après avoir dit un peu plus haut que le *Logos* est la source de la sagesse; inversement, nous apprenons, dans le traité *Des songes*, II, 242, que le *Logos* sort de la sagesse, comme un fleuve sort de sa source. Les rapports réciproques de ces abstractions se compliquent encore d'un troisième terme, la science de Dieu, qui, dans le traité *De l'ivresse*, 30, 31, est présentée comme identique à la sagesse et comme la mère du monde, et qui, dans le traité *De l'exil*, 76, devient la patrie du *Logos*. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 244, 246.

Nous ne saurions insister davantage. Philon est un juif, qui rêve de faire admettre aux Grecs la valeur universelle du judaïsme et de montrer, dans la loi de Moïse, la plus parfaite de toutes les philosophies. Comme juif, il est fermement attaché aux dogmes essentiels que Dieu a révélés à son peuple et, de tous ces dogmes, aucun n'a autant d'importance que le monothéisme : « Écoute, Israël : le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique. » Nous ne pouvons donc pas admettre que Philon ait dit ou pensé quoi que ce soit de nature à compromettre cet enseignement fondamental.

Toutefois, la philosophie profane a donné à Philon un moyen de résoudre, au moins en apparence, le problème des rapports de Dieu avec le monde. Le terme de *Logos* est, de son temps et dans son milieu, unanimement accepté : il est assez précis pour que tous y reconnaissent quelque chose de divin, subsistant ou non; il est assez vague et assez indéterminé pour servir de réceptacle à toutes sortes d'idées. Philon accueille ce terme d'autant plus volontiers que les Livres saints lui ont fait connaître toutes sortes de personnifications des attributs divins et qu'il existe, dès lors, une série de spéculations dont la parole divine, la *memra'*, est le centre.

Bien plus que de cohérence, Philon est soucieux d'universalisme. Il tient à donner à ses commentaires allégoriques de l'Écriture un ton, une forme, une allure, tels que tous puissent les accueillir et se proclamer disciples de Moïse. Ne lui demandons donc pas ce qu'il n'a pas voulu nous donner, un système achevé. Contentons-nous de relever, dans sa pensée, des orientations.

IV. Influence de Philon sur la théologie chrétienne. — Précisément, l'une de ces orientations ne conduit-elle pas au christianisme ? Philon n'est-il pas, dans une certaine mesure, le père de la théologie chrétienne ?

Les anciens historiens ecclésiastiques ont fait grand accueil à Philon. Eusèbe parle de lui, à plusieurs reprises, dans son *Histoire ecclésiastique*, et saint Jérôme ne craint pas de lui donner place dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, sous le prétexte qu'il a loué, dans un de ses ouvrages, la vie et les mœurs des premiers chrétiens d'Alexandrie. *De vir. ill.*, 11.

1° *Écrits du Nouveau Testament.* — Mais il y a plus : on sait que l'Évangile de saint Jean commence par un prologue où le *Logos* joue le principal rôle; l'Apôtre. après avoir affirmé l'existence éternelle du *Logos* et son caractère divin, enseigne que le *Logos* est devenu chair et que nous avons vu sa gloire, semblable à celle d'un Monogène. Où donc a-t-il découvert cette doctrine du Verbe, qui est étrangère non seulement aux évangiles synoptiques, mais encore à l'ensemble du Nouveau Testament, en dehors de quelques rares passages ?

Naguère, on n'apportait à cette question qu'une seule réponse. Le *Logos* de saint Jean n'est pas autre chose que le *Logos* philonien, à peine démarqué pour s'adapter aux exigences irréductibles du christianisme. Encore en 1903, dans la première édition de son commentaire sur le quatrième évangile, M. Loisy écrivait que l'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable (p. 154) ; deux ans plus tôt, en 1901, M. Jean Réville ne voyait que de l'alexandrinisme dans le quatrième évangile : « Tant que nous ne parvenons pas, disait-il, à nous replacer dans les conditions mentales de l'éducation alexandrine, nous ne pouvons pas comprendre le quatrième évangile. Quand on est familiarisé avec les œuvres de Philon, on n'éprouve plus aucune peine à s'expliquer le disciple bien-aimé du quatrième évangile. » *Le quatrième évangile*, p. 319.

Aujourd'hui, je ne crois pas que personne accepterait encore de souscrire à de pareilles formules. Trop manifestes, trop profondes aussi apparaissent les différences entre le Verbe de saint Jean et le Verbe de Philon, pour que nous puissions expliquer celui-là par celui-ci. Au *Logos* philonien, inconsistant, falot, dont on ne peut affirmer même l'existence personnelle, s'oppose le Verbe de saint Jean, vie et lumière des hommes, Fils unique de Dieu, subsistant éternellement en Dieu et, finalement, incarné parmi nous, afin de nous rendre participants à la plénitude qui est en lui. D'un côté, un produit de la spéculation philosophique; de l'autre, une personne vivante, qui a été vue et touchée lors de son incarnation et sur laquelle un témoin porte des affirmations véridiques. Le *Logos* de Philon

est une abstraction. Le Verbe de saint Jean a habité au milieu des hommes, plein de grâce et de vérité.

Reste, il est vrai, le mot lui-même, à défaut de l'idée. « Qu'était-ce que le *Logos* pour l'intelligence hellénique ? écrivait naguère le P. Rousselot. C'était assurément, pour certains, un être intermédiaire entre le monde et Dieu ; pour d'autres, c'était la raison divine répandue par le monde, distinguant les êtres et les organisant ; mais c'était encore bien autre chose, et le mot n'en était arrivé là qu'avec une foule d'associations qu'il entraînait avec lui et qui l'accompagnaient encore. Tout ce qu'il y a de sérieux, de raisonnable et de beau, de réglé, de convenable et de légitime, de musical et d'harmonieux, se groupait, pour l'esprit grec, autour du *Logos*. Pour s'en former une idée un tant soit peu approchée, qu'on pense à tout ce que les hommes du XVIIIe siècle mettaient dans le mot *raison :* affranchissement, sagesse, vertu, progrès, lumière; à tout ce qu'inspirait, il y a quelque cinquante ans, le mot *science*, à tout ce qu'inspire aujourd'hui le mot *vie*. De pareils mots résument l'idéal d'une époque... » J. Huby, *Christus*, Paris, 1912, p. 740.

On a peine à se défendre de l'éloquence qui circule à travers cette page admirable. Il le faut pourtant. Car, après tout, nous ne sommes pas certains que le mot de verbe ait eu, chez les Grecs du Ier siècle, une telle influence. Ce mot était d'usage courant dans le vocabulaire de la philosophie, et les stoïciens, en particulier, l'employaient souvent : voilà à peu près tout ce que nous en savons. Lorsque saint Jean parle du Verbe, il ne se croit pas obligé de définir le sens général du terme : il n'écrit cependant pas pour des savants et pour des philosophes; il s'adresse aux chrétiens des Églises d'Asie, qui n'ont assurément pas lu Philon, ce qui n'empêche pas qu'il est certain d'être compris. L'aurait-il été si le mot de Verbe, de parole, n'avait pas été, de soi, le plus apte à traduire les mystérieuses relations qui unissent entre eux le Père et le Fils ? « Jean a dit ce que la réflexion des siècles chrétiens a reconnu comme ce que l'on pouvait dire de plus approchant de la vérité. Le Fils d'un être spirituel, d'une pure intelligence, c'est sa pensée, que l'Écriture nommait sa parole : une parole qui est distincte de lui et qui, cependant, est en lui. Si c'est là une conception très haute, elle n'appartient pas à une philosophie spéciale : elle est en contact avec notre nature; elle découle de la révélation, qui domine tout, par le dogme qu'elle impose de n'adorer qu'un seul Dieu. » M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. CLXXXI.

Des remarques analogues pourraient être faites au sujet de l'épître aux Hébreux, dans laquelle plusieurs critiques ont cru également découvrir des traces d'une influence philonienne. Il est vrai que Philon a appelé le Verbe le Fils premier-né de Dieu, qu'il a fait de lui le chef des anges, qu'il l'a désigné comme l'empreinte du cachet de Dieu, qu'il l'a comparé au grand prêtre et qu'il a montré dans Melchisédech la figure du Verbe prêtre. Mais toutes ces idées et toutes ces expressions sont éparses dans l'œuvre de Philon et, nulle part, elles ne se groupent de manière à donner une doctrine cohérente. L'épître aux Hébreux, au contraire, est un remarquable essai de systématisation, dont le centre n'est pas un *Logos* impersonnel et amenuisé par la spéculation métaphysique, mais est le Fils unique de Dieu, par qui Dieu a aussi créé les siècles. Visiblement, l'auteur de l'épître s'inspire de l'Écriture et aussi des données propres de la révélation chrétienne. On ne saurait penser qu'il a eu besoin de lire les œuvres de Philon, pour y emprunter, de droite et de gauche, les éléments de sa synthèse.

2° *Les apologistes.* — Si, en quittant les auteurs inspirés du Nouveau Testament, nous poursuivons notre enquête chez les apologistes, voici ce que nous y trouvons.

Saint Justin enseigne, comme Philon, que Dieu est transcendant : il a trouvé cette idée dans le platonisme : mais il l'a trouvée tout aussi bien dans la tradition juive. Il conclut de là qu'on ne peut entendre au sens littéral les anthropomorphismes de la Bible et, sur ce point encore, il est en plein accord avec Philon. Seulement, le désaccord commence lorsqu'il s'agit d'interpréter ces anthropomorphismes et spécialement d'expliquer les manifestations de Dieu aux patriarches. Or, ce point est essentiel. Justin, on le sait, interprète les théophanies de l'Ancien Testament comme des apparitions du Verbe. L'ineffable Père et Seigneur de toutes choses ne va nulle part, ni ne se promène, ni ne dort, ni ne se lève. *Dial.*, CXXVII, 1-2. Aussi envoie-t-il son Verbe pour parler aux hommes. « N'avez-vous pas compris, amis, écrit par exemple l'apologiste en commentant la destruction de Sodome et de Gomorrhe, que l'un des trois, lui qui est Dieu et Seigneur et qui sert celui qui est dans les cieux, est le Seigneur des deux anges ? Car, quand ceux-ci sont partis pour Sodome, lui reste près d'Abraham et lui adresse les paroles que Moïse a rapportées; et, quand il part après cet entretien, Abraham s'en retourne chez lui. Quand il arrive à Sodome, ce ne sont plus deux anges qui s'entretiennent avec Lot, mais lui, comme l'indique le texte; et il est Seigneur et, du Seigneur qui est dans le ciel, c'est-à-dire de l'auteur de l'univers, il reçoit la charge de répandre sur Sodome et Gomorrhe ce qu'énumère le texte, en disant : le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu, d'auprès du Seigneur, du haut du ciel. » *Dial.*, LVI, 22 sq.

Il s'agit, on le voit, d'un fait réel. Le Verbe apparaît véritablement à Abraham et à Lot. Il est envoyé par le Père pour exécuter ses ordres. Philon explique quelque part le même texte, mais il n'y voit plus qu'une allégorie : « L'Écriture appelle encore soleil le *Logos* divin, qui est, comme on l'a dit plus haut, l'exemplaire de cet astre qui parcourt l'espace au-dessous du ciel; elle dit en parlant de lui : Le soleil se fit voir sur la terre, et Lot entra à Ségor, et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu. Car le *Logos* de Dieu, lorsqu'il atteint le composé terrestre que nous sommes, donne aux hommes vertueux un refuge et le salut, et envoie aux méchants la mort et la ruine irréparable. » *De somniis*, I, 85 sq. Ici encore, il est question du *Logos;* seulement le *Logos* est figuré par le soleil, et nous n'avons rien de plus qu'un symbole.

On pourrait citer bien d'autres cas, et la conclusion serait la même. Non seulement le *Logos* dont parle saint Justin a une personnalité fortement accentuée, tandis que le *Logos* philonien est quelque chose de flou et d'inconsistant; mais encore « Philon voit dans ces apparitions divines le symbole des progrès de l'âme, qui, d'abord, ne connaît Dieu que par ses reflets, par ses œuvres et qui, peu à peu, s'élève à la contemplation immédiate de la divinité; Justin y trouve la manifestation de ce Verbe de Dieu, dont il cherche partout la trace. Le juif alexandrin n'est soucieux que de psychologie religieuse; l'apologiste n'a en vue que la démonstration du christianisme ». J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, p. 671.

Justin connaît fort bien les juifs : tout le *Dialogue* en est la preuve; mais les juifs qu'il a fréquentés, ceux qu'il réfute, ce sont les juifs palestiniens, et non les alexandrins. Il ne doit rien à Philon, et ce serait accorder trop d'importance à quelques rencontres verbales que de supposer une influence de Philon sur lui.

La même conclusion, semble-t-il, ressortirait de l'étude des Pères apologistes. Mais d'autres qu'eux devaient connaître et utiliser Philon. Il est peut être

difficile de parler d'emprunts directs à propos de la lettre de Barnabé. Du moins la méthode d'interprétation est-elle identique. L'auteur de la lettre a visiblement été formé par des allégoristes, tout comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, et ses allégories rappellent celles de Philon.

3° *L'école d'Alexandrie.* — A plus forte raison, Clément et Origène connaissent-ils Philon. Ceux-ci sont des savants, ils ont beaucoup lu et ils ne craignent pas de nommer, parmi les auteurs qu'ils ont consultés, le juif alexandrin. Ici, il ne nous est plus possible d'entrer dans le détail et de fournir des précisions. Contentons-nous d'insister sur l'emploi de la méthode allégorique, dont Origène devait donner la théorie complète; les éditeurs de Clément et d'Origène se sont plu à multiplier les références. Il suffit de les parcourir pour se rendre compte que Philon a été souvent utilisé par les maîtres du didascalée chrétien.

Ajoutons cependant qu'il ne faudrait pas être dupe de la multitude des ressemblances extérieures. Origène, par exemple, doit beaucoup à Philon lorsqu'il s'agit de l'interprétation des noms propres ou de l'explication des nombres symboliques; il lui doit beaucoup aussi lorsqu'il s'agit d'appliquer les récits bibliques à la psychologie religieuse, à l'histoire morale des âmes. Mais Philon s'arrête au sens allégorique : Origène retient le sens littéral ou historique, du moins aussi souvent qu'il croit le pouvoir faire, sans manquer de respect à la transcendance divine. Et, tandis que Philon ne suit d'autre règle que sa fantaisie, Origène se montre, avant tout, le disciple fidèle de la tradition ecclésiastique, le défenseur de l'orthodoxie, dont il prétend bien ne pas dévier. S'il ne parvient pas toujours à réaliser ce noble idéal, il ne cesse pas du moins de le proclamer.

4° *Pères de l'âge suivant.* — Après Origène, bien d'autres noms seraient encore à citer, tous ceux des exégètes qui ont suivi la méthode allégorique et qui se sont ainsi plus ou moins inspirés de Philon. Nous ne rappellerons ici que le nom de saint Ambroise. Bien qu'il n'ait nommé que très rarement Philon, bien qu'il lui soit arrivé de le combattre ouvertement, il lui doit beaucoup. On sait que l'évêque de Milan travaillait très vite. Improvisé évêque, il dut compléter rapidement sa formation chrétienne, et il lui arrivait souvent de copier des pages entières des maîtres auprès desquels il s'inspirait. Philon est l'un de ces maîtres : il l'aime à cause de ses préoccupations morales, et il ne craint pas de le piller. Des livres comme le *De Cain et Abel*, le *De Abraham*, le *De Isaac et anima*, le *De Jacob et vita beata*, le *De Joseph patriarcha*, rappellent déjà, par leurs titres, les ouvrages parallèles de Philon; ils leur sont si fidèles qu'ils permettent en certains cas de retrouver leur texte. A peine d'ailleurs est-il besoin d'ajouter que saint Ambroise ne manque pas de donner aux allégories de Philon un sens chrétien, qui les transforme. Là où nous n'avions d'abord que des fantaisies, nous trouvons, sous le nouveau costume que leur donne l'évêque de Milan, de fortes leçons de vie.

C'est parce qu'il a été très lu, très souvent mis à profit par les Pères de l'Église, que Philon avait ici sa place marquée. Il est pour nous l'unique représentant juif de tout ce mouvement de pensée, auquel se rattachent les docteurs alexandrins : c'est par ses œuvres surtout que nous connaissons les débuts de l'exégèse allégorique. On a beaucoup exagéré son influence sur l'histoire de la pensée chrétienne; nous ne saurions décidément pas voir en lui le créateur de la théologie du Verbe, et nous ne croyons pas que saint Paul et saint Jean lui doivent quoi que ce soit. Mais les Pères alexandrins l'ont lu, ont profité de ses exégèses, et Photius a pu écrire que c'est de lui que les écrivains ecclésiastiques ont hérité l'usage de l'allégorie, *Bibliotheca*, 105, *P. G.*, t. CIII, col. 373. Il mérite de ne pas être oublié.

Philon a été l'objet d'études si nombreuses que nous ne saurions ici que rappeler les principales d'entre elles.

I. Texte. — L'édition classique de ses œuvres complètes a été longtemps celle de Mangey, 2 vol., in-fol., Londres, 1742, que l'on cite encore. Elle est aujourd'hui remplacée par l'édition de Cohn et Wendland, *Philonis Alexandrini opera quæ supersunt*, Berlin, 1896 sq., sous une double forme, l'une développée, l'autre abrégée. Pour les trois livres des *Allégories des saintes lois*, nous avons, dans la collection *Textes et documents*, une bonne édition avec traduction française et notes due à É. Bréhier, Paris, 1909. Pour le *De vita contemplativa*, il faut toujours se reporter, à cause du commentaire qui accompagne le texte, à F. C. Conybeare, *Philo about contemplative life*, Oxford, 1895.

II. Travaux. — 1° *Études générales.* — Gfrörer, *Philo und die jüdische alexandrinische Philosophie*, Stuttgart, 1885; Drummond, *Philo Iudaeus or the jewish-alexandrian philosophy in its developpement and completion*, Londres, 1888; Éd. Herriot, *Philon le Juif, essai sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris, 1898 (superficiel); J. Martin, *Philon*, Paris, 1905; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; 2e édit., Paris, 1925 (systématique, mais très fouillé); M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 542-581.

2° *Le classement des écrits.* — Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon*, dans *Biblioth. de l'École des hautes-études, Sciences relig.*, t. I, Paris, 1888; Massebieau et Bréhier, *Chronologie de la vie et des œuvres de Philon*, dans *Rev. d'hist. des religions*, 1906.

3° *Les sources de Philon.* — B. Ritter, *Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie*, Leipzig, 1879; Th. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, Londres, 1895 (étudie surtout le texte biblique de Philon); W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb* in *Alexandria und Rom*, Goettingue, 1915; L. Cerfaux, *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon*, dans *Le Muséon*, t. XXXVII, 1924; Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iéna, 1875; Wendland, *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895; Horovitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung*, Marbourg, 1900.

4° *Dieu, les puissances, le Logos.* — Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, Oldenbourg, 1872; H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, Rome, 1876; J. Réville, *Le Logos d'après Philon*, Genève, 1877; A. Aal, *Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen und der christlichen Literatur*, Leipzig, 1896-1899; M.-J. Lagrange, *Le Logos de Philon*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 321-371; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 2e édition, t. I, Paris, 1927, p. 178-251; E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philon aus Alexandria*, Giessen, 1929.

5° *Philon et l'Évangile de saint Jean.* — Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902, 1923; M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. CLXXIII-CLXXXV, et 28-34.

6° *Philon et la patristique.* — P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese : Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria*, Munster, 1908; J. Lebreton *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 663 677 (sur Justin); Karppe, *Philon et la patristique*, dans *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris. 1902 (superficiel); Ihm, *Philo und Ambrosius*, dans *Neue Jahrbücher für Philosophie und Pädagogik*, 1890; H. Lewy, *Neue Philontexte in der Ueberarbeitung des Ambrosius, mit einem Anhang : neue gefundene Philon fragmente*, dans *Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss.*, Berlin, 1932.

G. Bardy.

PHILOPALD Antoine Delahaye (1674-1762), né à Sarlat, le 28 décembre 1674, fit ses études à Toulouse, fut reçu au séminaire de Paris, le 8 juillet 1696, et entra à la congrégation de la Mission, où il fit ses vœux, le 9 juillet 1698. Il enseigna d'abord la philosophie, puis il fut procureur général de la congrégation à Rome. Là, il se lia d'amitié avec le cardinal de La Trémoille, ambassadeur, et eut d'étroites relations avec le pape Clément XI; il travailla, en l'absence de Couty, à la canonisation de M. Vincent. Il fut aussi mêlé aux controverses suscitées par la bulle *Unigenitus* et resta un des correspondants assidus du cardinal de

Noailles. Le 26 août 1715, il dut quitter Rome, et le cardinal de Noailles le fit nommer, à son retour à Paris, supérieur du séminaire des Bons-Enfants. Mais ses tendances jansénistes l'obligèrent à quitter les lazaristes; il se retira à Auxerre, où l'évêque le nomma curé d'Apoigny. A la mort de l'évêque Caylus, il dut donner sa démission de curé. Il mourut le 6 mars 1762.

Philopald a composé plusieurs écrits, plus ou moins empreints de jansénisme : *Lettre d'un évêque de France sur la constitution « Unigenitus »*, s. d. — *Lettres d'un Français à un cardinal du Saint-Office sur l'affaire de la constitution « Unigenitus »*, où l'on dit que le seul moyen de ramener l'accord parmi les évêques est de donner des explications, s. d. — *Règlement pour le séminaire Saint-Firmin, de la congrégation de la Mission, établi au collège des Bons-Enfants*, in-8°, Paris, 1722. — *Mémoire adressé à MM. de la congrégation de la Mission au sujet de ce qui se passa dans l'assemblée générale par rapport à la constitution « Unigenitus »*, 5 août 1724, in-4°. — *Lettre sur le ton de la messe*, in-12, 1er décembre 1756, pour répondre à ce que l'évêque d'Auxerre, M. de Condorcet, aurait dit de lui dans son *Instruction pastorale* du 18 juin 1756. Il prétend que le concile de Trente n'a point condamné la pratique de dire la messe à voix intelligible, que cette pratique est bien fondée et que les prêtres ont droit de s'y conformer. A Rome, il a conservé l'habitude de dire la messe à voix basse, mais il n'a jamais blâmé l'usage contraire (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 oct. 1757, p. 178-179).

Philopald laissa manuscrits : 1° deux *Mémoires*, dans lesquels il veut montrer que la bulle *Unigenitus* n'est pas l'œuvre du Saint-Siège, mais seulement du pape Clément XI et de quelques consulteurs, et que cette bulle n'a point été reçue réellement en France, car, à cause des explications qu'ils en ont données, les évêques ont, en fait, reçu une bulle très différente de celle qui fut rédigée à Rome; 2° *Dissertation théologique sur la nécessité de l'amour de Dieu dominant pour être justifié dans le sacrement de pénitence*, 21 décembre 1759; 3° enfin, Philopald avait composé, pour son usage personnel, des *Commentaires* sur les psaumes et sur les épîtres de saint Paul.

Aux archives des Affaires étrangères, on trouve aussi quelques lettres manuscrites de Philopald durant son séjour à Rome : *Supplément à la correspondance de Rome*, t. XI, fol. 230-257; t. XII, fol. 95-150, lettres au cardinal de Noailles; t. XIII, lettres de Couty et du consul La Chausse à Philopald; t. XV, lettres à Philopald.

Nouvelles ecclésiastiques, 3 septembre 1764, p. 141-144; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité du XVIIIe siècle*, t. VI, p. 126-132; Hébrail-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol. in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 93.

J. Carreyre.

